

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen VI • Número 10 • Julio–Diciembre 2015

❖ EDITORIAL

El maquinista y el guardagujas

❖ LA OTRA VOZ

Octavio Paz

❖ DIALÓGICA

Fidencio Aguilar Víquez

La otra voz: Octavio Paz y la noción de otredad

Juan Manuel Escamilla González Aragón

Sobre "La otra voz. La otredad en Octavio Paz"

Fidencio Aguilar Víquez

Respuesta a Juan Manuel Escamilla

❖ ESTUDIOS

Juan Auping Birch, SJ

El principio moral del mal menor frente al problema de la narco-violencia en México

Roberto Navarrete Alonso

Disimulación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig

Sylvia Ordóñez

La experiencia subjetiva en la investigación de la neurociencia cognitiva. El caso de la neurofenomenología

Carlos Sierra Lechuga

El hombre, realidad de realidades: para una revaloración dentro de la antropología filosófica

❖ HÁPAX LEGÓMENA

Walter Redmond

"Aliquid inter nos fieri potuit" Sartreus et Deus

Charles Taylor

Die Bloße Vernunft

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Open Insight

VOLUMEN VI • NÚMERO 10 • JULIO-DICIEMBRE 2015



D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2015.

Open Insight, vol. VI. No. 10, julio-diciembre de 2015, es una publicación periódica, electrónica, semestral, editada y publicada por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2014-071510515800-203. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable de la versión electrónica: Sistemas y Diseño Web CISAV, con domicilio en Fray Luis de León 1000, Centro Sur, CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Responsable informático: Ricardo Sánchez Chávez. Fecha de última modificación: 19 de agosto de 2015. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales. La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web: www.openinsight.mx. Para solicitar un ejemplar impreso, favor de contactar al Comité Editorial vía correo-e a: openinsight@cisav.org. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de 20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista *Open Insight* forma parte del Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del CONACyT y todo el contenido publicado es registrado y recogido sistemáticamente por los siguientes índices y bases de datos: ACADÉMICA (<http://www.academica.mx>), DIALNET (<http://dialnet.unirioja.es>), ISIWeb of Knowledge (<http://webofknowledge.com>), latindex (<http://www.latindex.unam.mx>) y SciELO (<http://www.scielo.org.mx>).

DIRECTORIO

Centro de Investigación Social Avanzada

Rodrigo Guerra López
Director

Diego I. Rosales Meana
Coordinador División de Filosofía

Francisco Calderón Márquez
Director Administrativo

Claudia Aguirre Sánchez
Coordinadora de Relaciones Públicas

Francisco Porras Sánchez
Director Académico

Juan Manuel Escamilla
Coordinador Editorial

Revista de filosofía Open Insight

Diego I. Rosales Meana
Director

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla
Editor Responsable

Juan A. García Trejo
Formación y Diseño

Tania Yáñez
Editora Asociada

Ricardo Sánchez Chávez
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*

Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México.*

Olga Belmonte García. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*

Angela Ales Bello. *Pontificia Università Lateranense, Italia*

Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*

Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Diana Ibarra. *Instituto Nacional de las Mujeres, México*

Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*

Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*

Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*

Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*

Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*

Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*

■ CONTENIDO

EDITORIAL

El maquinista y el guardagujas 3

LA OTRA VOZ

Octavio Paz 13

La otra voz

DIALÓGICA

Fidencio Aguilar Víquez 27

La otra voz: Octavio Paz y la noción de otredad

The Other Voice: Octavio Paz and the Notion of Otherness

Juan Manuel Escamilla González Aragón 61

Sobre “La otra voz. La otredad en Octavio Paz”, de Fidencio Aguilar

On “The Other Voice. The Concept of Otherness in Octavio Paz”,

by Fidencio Aguilar

Fidencio Aguilar Víquez 81

Respuesta a Juan Manuel Escamilla

ESTUDIOS

Juan Auping Birch, SJ 85

El principio moral del mal menor frente al problema de la narco-violencia en México

The Moral Principle of the Lesser Evil Against the Problem of Narco-Violence in Mexico

Roberto Navarrete Alonso 109

Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig

Dissimilation as Dehistorization in Franz Rosenzweig’s Thought

Sylvia Ordóñez 135

La experiencia subjetiva en la investigación de la neurociencia cognitiva.

El caso de la neurofenomenología

Subjective Experience in Neurocognitive Science .The case of Neurophenomenology

Carlos Sierra Lechuga 169

El hombre, realidad de realidades:

para una revaloración dentro de la antropología filosófica

Man, Reality of Realities: for a Reassessment Within the Philosophical Anthropology

HÁPAX LEGÓMENA

- Walter Redmond 199
“Aliquid inter nos fieri potuit” Sartreus et Deus
“There Could Have Been Something Between Us” Sartre and God
- Charles Taylor 207
Die Bloße Vernunft
La sola razón

RESEÑAS

- Borges lector de Whitman y Nietzsche*, de Nicolás Magaril y Sergio Sánchez 241
por Sebastián P. Bisang
- Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, de Agustín Echavarría 247
por Roberto Casales García
- El mundo entre paréntesis: una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, de Hernán G. Inverso 255
por Ignacio Quepons Ramírez
- El estatuto biológico y ontológico del embrión humano. El paradigma epigenético del siglo XXI desde la teoría de la esencia de Xavier Zubiri*, de Francisco Güell 263
por Manuel Ramos-Kuri y Eduardo González Di Pierro

El maquinista y el guardagujas

El trabajo de un editor y, específicamente, el del editor de una publicación académica, puede comprenderse al menos de dos maneras distintas. Puede en primer lugar ser concebido como un agente pasivo que trabaja sobre todo para los autores y para el gremio. En ese caso el editor está al servicio de la ciencia y deberá fungir como un mero guardagujas que da paso a que los trabajos calificados por los pares tengan un escaparate que les permita ser conocidos, comprendidos, juzgados, criticados y, en el mejor de los casos, comentados. El editor, además, modula las ideas y trabajos que no resultaron dignos a ojos del gremio para que puedan ser mejorados por el autor y alcancen un nivel superior según lo que los pares han dicho. La revista es, así, el punto de encuentro, lo más neutro posible, entre integrantes de una comunidad científica que busca la mayor calidad en su tarea.

El editor, sin embargo, puede también entenderse como un agente activo, que motiva y propone una discusión. Es una idea de Gabriel Zaid (*Dinero para la cultura*, México: Debate, 2013) la de que el editor organiza y dispone una conversación sobre la mesa. Desde ese punto de vista el editor no es solamente el guardagujas, sino el maquinista que lleva contenidos y los reparte a las zonas a las que estos contenidos quieren llegar, y será ya asunto del receptor si quiere hacerse o no cargo de los contenidos, es decir, será el lector quien juzgue si la conversación que se le propuso fue una conversación pertinente o interesante.

El editor académico, desde este segundo punto de vista, tiene menos campo de acción que el editor que trabaja para una revista cultural sin fines científicos, pues el criterio del editor académicos no tiene por qué ser el más confiable, y ha de ceder una buena parte de su juicio al gremio de

expertos para garantizar que, en la medida de lo posible, la publicación sea una publicación seria y digna de confianza.

Bajo este último principio, el de la cesión del juicio, se han institucionalizado los mecanismos de revisión ciega por pares y se han establecido consejos editoriales y académicos que tienen una pretensión más científica que literaria. Cabe preguntarse, empero, ¿qué juicio es el que cede el editor al gremio académico en cuestión, en el caso de las revistas de investigación? Respuesta: el juicio sobre la pertinencia de una publicación.

Desde hace algunos años la ciencia y con ella la revistas académicas, han sido tomadas como rehenes por algunas empresas (baste mencionar a Thomson Reuters o editoriales como Springer) que administran el conocimiento científico. *Algunas* prácticas y criterios de *algunos* gremios académicos, que sin duda pueden ser saludables para *esos* gremios y para *esas* disciplinas, se han impuesto al mundo entero y a todas las disciplinas como la norma y criterio único de calidad y científicidad. Esta normativización ha terminado por traicionar en muchos casos los fines para los cuales fue concebida, exhibiendo una gran tontería mundial, “porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (Aristóteles, *EN*: 1094b20). Haciendo caso omiso de Aristóteles, quien por cierto fue filósofo y biólogo, se pide a los filósofos y a los antropólogos que escriban y que publiquen bajo los mismos criterios que los zootecnistas, los botánicos y los astrónomos.

La filosofía, como disciplina académica e institucionalizada, puede ser considerada como una de las más perjudicadas por estas tendencias globales, pues ellas han provocado que surjan al interior de la filosofía prácticas que poco tienen que ver con lo filosófico, terminando incluso en publicaciones cuyo interés es meramente el de aumentar

los puntos para el ascenso en el escalafón burocrático de la carrera del susodicho.

Por su propia naturaleza y si quiere ser genuina, la filosofía ha de renunciar a todo boato y pompa, y ha de asirse y aferrarse a actitudes como el silencio, la paciencia y la humildad durante mucho tiempo. Sólo entonces y sólo si la gracia cede, puede acontecer el *insight* propio de la filosofía, que además deberá ser nuevamente trabajado y asimilado con la misma humildad y paciencia para que rinda fruto. Pero también es verdad que como disciplina científica y como conformadora de cuerpos académicos y facultades universitarias, ella tiene de hecho algo importante que decir, aunque sea desde el fondo de un barril.

El decir de la filosofía, entonces, no es igual que el decir del biólogo, del psicólogo o del físico. El decir de la filosofía es un decir que requiere otro tipo de criterios y de cánones para ser considerado valioso, criterios que además no tienen nada que ver con el número de citas, ni con la lengua utilizada, ni con bases de datos, ni con cuartiles, ni con la actualidad de las referencias bibliográficas utilizadas. El decir de la filosofía es un decir cuyo valor se califica exclusivamente por su proximidad con la verdad, y si bien nadie puede asegurar ser dueño de ella, es cierto que la comunidad y la historia pueden más o menos garantizar, o al menos guiar a quien habla, para que lo que se diga salga de la categoría de la sandez.

Desde este punto de vista, el trabajo de un editor de filosofía no ha de ser solamente el de un simple guardagujas que recibe los trenes ya cargados y que obedece las órdenes de una estación central —en este caso el gremio—, para dar luz o arrojar a la oscuridad el trabajo de un investigador. Sin negar esta autoridad que el gremio tiene, el editor de filosofía tiene también la misión de ser, además, como ha querido recordar Zaid, un conversador que propone una conversación y que ofrece un espacio y una luz a voces que pueden tener algo interesante que decir; es el cargador y el

maquinista, que llena y conduce los trenes para llevar los bienes a quienes puedan querer beneficiarse de ellos.

El mundo de las publicaciones es, en ese sentido, el foro común, el ágora de la comunidad, el punto de encuentro en el que mirarnos las caras, en el que ver y escuchar lo que hacemos y lo que pensamos, en última instancia, lo que somos. No se trata únicamente de publicar a quien ha aportado luces nuevas sobre un problema antiquísimo y que pasará por ello a la posteridad, sino de ofrecer al mundo lo que hacen quienes habitan en él, y me refiero tanto al pequeño mundo que constituye la comunidad de filósofos como al mundo en general, que en muchos casos puede nutrirse saludablemente de lo que la filosofía pueda decir.

La *Revista de filosofía Open Insight* ha intentado, desde sus inicios, cumplir con ambas tareas. Por un lado, ha querido contribuir con el avance de la filosofía a través de la publicación de trabajos que cumplan con los requisitos más o menos universales de la investigación científica en nuestra área. Por ello ha apostado desde el principio por la evaluación por pares y por los estándares que se esperan de una revista académica, pues con ellos se gana, efectivamente, objetividad y realismo. Fruto de este trabajo, la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT ha incluido a nuestra revista desde marzo pasado en su Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica. Pero, al mismo tiempo, *Open Insight* ha buscado también proponer desde sí misma y desde la institución que la anima, el Centro de Investigación Social Avanzada, CISAV, para no cercenar su tarea de conversadora, textos, entrevistas y traducciones que puedan contribuir al fomento y difusión de la cultura filosófica, sobre todo cuando se tiene en mente que es precisamente a la filosofía a quien toca ser el acicate para que pensemos las preguntas verdaderamente importantes sobre la vida, la libertad, el bien y el mal, la muerte y el tiempo.

En este número, que es el décimo —y desde Pitágoras el número 10 simboliza el cumplimiento de un ciclo y de una

proporción—, hemos incluido algunos textos que intentan contribuir en el cumplimiento de la tarea líneas arriba delineada. En la sección *Dialógica* hemos incluido un diálogo alrededor de un texto de Octavio Paz que se pregunta por la dimensión filosófica del lenguaje y de la poesía así como por el quehacer del poeta en el mundo moderno, un mundo fracturado y a la vez prometedor. La sección de *Estudios* está compuesta por trabajos de diversísima índole, que van desde la aplicación del principio moral del mal menor a un problema concretísimo de la realidad mexicana que es el problema del narcotráfico, hasta trabajos que se ocupan de la filosofía judía, de la neurofenomenología y de la pregunta filosófica por el carácter animal del ser humano. *Hapax legómena* está en esta ocasión nutrida por dos bellísimos textos. El primero, escrito en latín —con lo que queremos reverenciar y rendir un pequeñito homenaje a una tradición filosófica bastante olvidada, la del Medioevo—, es un análisis lógico del argumento de Jean Paul Sartre en contra de la existencia de Dios. El segundo es un ensayo breve del filósofo canadiense Charles Taylor, hasta ahora inédito en español, sobre el carácter paradójico de la idea de “razón” en la Ilustración europea moderna. Las *Reseñas*, por su parte, nos retratan cuatro libros cuyos temas son heterogéneos: Borges lector de Whitman y de Nietzsche, el problema del mal en Leibniz, la *epojé* en la fenomenología de Husserl y la cuestión bioética sobre el estatuto ontológico del embrión humano.

Dejamos, ahora, que sea el lector quien juzgue si las tareas aquí enunciadas son cumplidas y si la filosofía que proponemos como tema es verdaderamente digna de una conversación.

Diego Ignacio Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Verano de 2015

La otra voz

PRESENTACIÓN DE “LA OTRA VOZ” DE OCTAVIO PAZ

La obra del Nobel mexicano Octavio Paz (1914-1998) ha sido, sin duda, una de las cumbres de la creación poética y ensayística de la tradición hispanoamericana. Su prosa y su poesía son harto iluminadoras de la experiencia de lo humano y de sus inquietudes, siempre en tensión entre dos polos: soledad y comunión.

El reciente aniversario del centenario de su nacimiento le dio pretexto a la División de filosofía del CISAV de abordar filosóficamente tanto su obra ensayística como la poética en el marco de su *Seminario de filosofía social*. La disciplina de Octavio Paz nos obsequió con una producción ingente e inquieta, fecunda en géneros y tópicos. No obstante, desde el inicio fue obvio que, de la multitud de asuntos que abordó, sobre el que queríamos conversar con él era también su obsesión más íntima y su más fecundo venero. Ante todo, Paz fue un poeta. ¿Qué asunto íbamos a elegir para conversar con él sino la poesía?

La poesía acompaña al hombre desde los inicios de su caminar y la reflexión (filosófica, religiosa) le sigue muy de cerca. El primer impulso creativo de Paz se cristalizó en un poema. No mucho después, por los días en que editaba *Barandal*,

intentó explicar y explicarse la poesía en prosa. Nunca dejó de escribir poemas ni de reflexionar sobre la poesía. La *otra voz* es la voz cantante de Paz.

El primer volumen de las *Obras completas*, en la edición del propio autor, reúne en tres libros una larga serie de ensayos que tienen en común discutir la poesía, la tradición poética, sus rupturas y rescates, su lugar en la cultura y su incalculable valor: la poesía es revolucionaria y redentora. Este volumen recoge tres libros: *El arco y la lira*, *Los hijos del limo* y *La otra voz*. El último de los tres fue publicado originalmente en Seix-Barral (1990). La versión del texto que se reproduce en la edición del autor no es exactamente idéntica. Gracias a la generosidad de María José, la viuda de Paz, y de Rosa Pretelini, del FCE, reproducimos a continuación un fragmento del libro *La otra voz*, que corresponde al último ensayo de la tercera parte del libro, homónimos. En este ensayo sumario y conclusivo, Paz recapitula sus reflexiones sobre la poesía y la enfrenta a sus desafíos en la que tiene por mal llamada “posmodernidad”. Hemos creído que, si bien breve, este ensayo resulta muy orientador sobre el sentido filosófico de las reflexiones del poeta mexicano acerca de la poesía.

Juan Manuel Escamilla

Al escribir estas reflexiones he recordado una y otra vez, no sin melancolía, las luchas que durante muchos años y en distintos países sostuvimos algunos poetas, escritores y artistas. En mi juventud, en contra del “realismo socialista”, una doctrina que pretendía someter la literatura a los dictados de un Estado y de un partido que, en nombre de la liberación del género humano, levantaba monumentos a la gloria del látigo y la bota. Más tarde, la querrela de “la literatura comprometida”. Si la idea de Sartre era confusa, las interpretaciones a que dio pie, especialmente en América Latina, fueron deletéreas. Hubo necesidad de fumigarlas con la crítica. No me arrepiento de esas batallas; valieron la pena. Hoy las artes y la literatura se exponen a un peligro distinto: no las amenaza una doctrina o un partido político omnisciente sino un proceso económico sin rostro, sin alma y sin dirección. El mercado es circular, impersonal, imparcial e inflexible. Algunos me dirán que, a su manera, es justo. Tal vez. Pero es ciego y sordo, no ama a la literatura ni al riesgo, no sabe ni puede escoger. Su censura no es ideológica: no tiene ideas. Sabe de precios, no de valores.

Ya sé que es imposible luchar contra el mercado o negar su función y sus beneficios. Sin embargo, ahora que, según todos los siglos, el socialismo totalitario se derrumba y ha dejado de amenazar a las sociedades democráticas, un nuevo pensamiento político y social tal vez podrá diseñar formas de intercambio menos onerosas. Ésta es mi ardiente esperanza. Desvanecidas las crueles utopías que han ensangrentado a nuestro siglo, ha llegado, al fin, la hora de comenzar una reforma radical, más sabia y humana, de las sociedades capitalistas liberales. También, claro está, de los pueblos de la periferia, agrupados bajo el nombre equívoco de Tercer Mundo. Tal vez esas naciones empobrecidas, víctimas sucesivamente de tiranos arcaicos

y de astutos demagogos, de oligarquías rapaces y de intelectuales delirantes enamorados de la violencia, escarmentadas por los desastres de estas décadas, logren encontrar la salud política y con ella un poco de bienestar. Ninguna persona cuerda puede pensar que la crisis que hoy conmueve a los países que han vivido bajo el despotismo burocrático comunista no se extenderá al resto del mundo. Vivimos una vuelta de los tiempos: no una revolución sino, en el antiguo y más profundo sentido de la palabra, una revuelta. Un regreso al origen que es, asimismo, un volver al principio. No asistimos al fin de la historia, como ha dicho un profesor norteamericano, sino a un recomienzo. Resurrección de realidades enterradas, reaparición de lo olvidado y lo reprimido que, como otras veces en la historia, puede desembocar en una regeneración. Las vueltas al origen son casi siempre revueltas: renovaciones, renacimiento.¹

En la segunda mitad del siglo XVII aparece una compleja y poderosa corriente de ideas, sentimientos, aspiraciones y sueños (unos lúcidos y otros vesánicos) que cristalizan en la Revolución Francesa y en la Revolución de Independencia de los Estados Unidos. Con ellas comienza nuestra historia, la de nuestro tiempo. El movimiento nacido de las dos grandes revoluciones recorre el siglo XIX como un río que aparece, se oculta y reaparece. Al transcurrir, cambia; al cambiar, vuelve incesantemente a su origen. Cada una de sus apariciones estuvo acompañada por nuevas ideas e hipótesis, utopías, programas de reformas sociales y políticas. Las filosofías de la Ilustración fueron modificadas; al lado del pensamiento liberal de un Tocqueville o de un Stuart Mill, surgieron ideologías nostálgicas de un pasado supuestamente mejor y otras, igualmente críticas del presente, que veían en el futuro el alba de una humanidad más libre, justa y pacífica. Pronto las utopías se transformaron en programas revolucionarios, muchas veces con pretensiones científicas. La gran aberración del siglo pasado fue buscar en la ciencia el fundamento que la antigua filosofía había buscado en la razón o en la divinidad. El marxismo, por ejemplo, sin renunciar a la dialéctica heredada de

¹ Véase *Corriente alterna*, 1967, especialmente la tercera parte y *Tiempo nublado*, 1983, capítulo IV y V.

Hegel (lógica ilusoria), intentó aprovechar las aportaciones de Ricardo a la teoría económica; más tarde, y con menos justificación, la del evolucionismo de Darwin.

Las doctrinas anarquistas y socialistas fueron el gran fermento político y social de la segunda mitad del siglo XIX. Pero en nuestro siglo dos grandes guerras, seguidas de violentas revoluciones en un extremo de Europa y en Asia, interrumpieron el proceso de cambio gradual que preveían muchos socialistas y demócratas. Los regímenes totalitarios surgidos de la versión bolchevique del marxismo fueron el tiro por la culata del socialismo. Nueva prueba de la escasa maleabilidad de la materia histórica, siempre rebelde a las pretensiones de la teoría. Hoy asistimos a la impresionante refutación del llamado “socialismo científico”. Sus creyentes no tienen más remedio que admitir que esos regímenes no fueron nunca ni socialistas ni científicos. Pero el descrédito de este terrible experimento, ¿alcanza también a las aspiraciones libertarias e igualitarias que inspiraron a los pensadores anarquistas y socialistas del siglo pasado? No lo creo. Ante las iniquidades del sistema capitalista esos hombres se hicieron algunas preguntas. Esas preguntas siguen sin contestar.

Es verdad que el sistema capitalista ha mostrado una inmensa capacidad de renovación: al mismo tiempo que ha multiplicado su eficacia, se ha reformado y humanizado. En Occidente reina la abundancia y hay una inmensa y próspera clase media que incluye a vastas capas del antiguo proletariado. Aparte de que esta prosperidad sólo alcanza a una fracción del género humano, ¿cómo ocultar o negar las injusticias y la desigualdad que todavía existen en las naciones más desarrolladas? ¿Cómo ignorar o minimizar otros deplorables aspectos de la sociedad de consumo? La abundancia no ha hecho ni más buenos ni más sabios ni más felices a los europeos y a los norteamericanos. Para medir nuestra penuria estética y nuestra bajeza moral y espiritual, basta con pensar en un ateniense del siglo V a.C., un romano de tiempos de Trajano y Marco Aurelio o un florentino del siglo XV.

Los programas de los escritores socialistas y libertarios fueron muchas veces ingenuos y simplistas; otras, brutales y despóticos. No obstante, ni las carencias, lagunas, errores y excesos de esos

programas, ni su colosal fracaso histórico, invalidan la legitimidad de las preguntas que esos hombres se hicieron. Me parece que se aproxima la hora de hacernos esas o parecidas preguntas. Casi seguramente, nuestras respuestas serán distintas. Nada más natural. Pero estarán inspiradas por motivos semejantes y deberán satisfacer esperanzas análogas. Las preguntas a que me refiero son básicas. Aparecen en el momento mismo del nacimiento de la Era Moderna y en ellas está contenida, como si fuesen una semilla, toda la historia de nuestro tiempo, sus quimeras y sus contradicciones, sus extravíos y sus iluminaciones. Pueden condensarse², sin excesivo riesgo de simplificarlas, en la relación entre las tres palabras cardinales de la democracia moderna: libertad, igualdad y fraternidad. La relación entre ellas es incierta o, más bien, problemática. Hay contradicción entre ellas: ¿cuál es el puente que puede unir las?

A mi modo de ver, la palabra central de la tríada es *fraternidad*. En ella se enlazan las otras dos. La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla. La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza. Su otro nombre es solidaridad, herencia viva del cristianismo, versión moderna de la antigua caridad. Una virtud que no conocieron ni los griegos ni los romanos, enamorados de la libertad pero ignorantes de la verdadera compasión. Dadas las diferencias naturales entre los hombres, la igualdad es una aspiración ética que no puede realizarse sin recurrir al despotismo o a la acción de la fraternidad. Asimismo, mi libertad se enfrenta fatalmente a la libertad del otro y procura anularla. El único puente que puede reconciliar a estas dos hermanas enemigas —un puente hecho de brazos enlazados— es la fraternidad. Sobre esta humilde y simple evidencia podría fundarse, en los días que vienen, una nueva filosofía política. Sólo la fraternidad puede disipar la pesadilla circular del mercado. Advierto que no hago sino imaginar o, más exactamente, entrever, ese pensamiento. Lo veo como el heredero de la doble tradición de

2 En el original de la edición de las *Obras completas* del FCE dice “condenarse”. En función del contexto hemos creído que debe decir, más bien, “condensarse”. [N. del E.]

la Modernidad: la liberal y la socialista. No creo que deba repetirlas sino trascenderlas. Sería una verdadera renovación.

A la luz de estas ideas, o más bien: esperanzas, la pregunta del principio —¿quiénes leen libros de poemas?— adquiere su verdadero sentido. En el pasado, los lectores de poemas pertenecían a las clases dirigentes: ciudadanos griegos, patricios y caballeros romanos, clérigos medievales, cortesanos de la edad barroca, intelectuales de la burguesía. En muchos casos esos lectores fueron grandes gobernantes como Pericles, Augusto o Adriano; otros fueron monarcas débiles pero sensibles, como Felipe IV (“nuestro buen rey”, lo llama Manuel Machado) y el desdichado emperador Hsüan Tsung; otros, en fin, déspotas ilustrados, como Federico de Prusia. En la Edad Moderna sobreviene el gran cambio: desde el Romanticismo, los lectores de poemas han sido, como los poetas mismos, los solitarios y los inconformes. Poetas y lectores burgueses pero rebeldes a su origen, su clase y la moral de su mundo. Ésta es una de las glorias más ciertas de la burguesía, la clase social que tomó el poder con el arma del pensamiento crítico y que no ha dejado de usarlo para analizarse a sí misma y a sus obras. El examen de conciencia y los remordimientos que lo acompañan, legado de cristianismo, han sido y son el remedio más potente contra los males de nuestra civilización.

En la tradición de crítica y de rebeldía de la Modernidad, la poesía ocupa un lugar a un tiempo central y excéntrico. Central porque, desde el principio, fue parte esencial de la gran corriente de crítica y subversión que atravesó los siglos XIX y XX. Casi todos nuestros grandes poetas han participado, en un momento o en otro, en esos movimientos de emancipación. Pero la singularidad de la poesía moderna consiste en que ha sido la expresión de realidades y aspiraciones más profundas y antiguas que las geometrías intelectuales de los revolucionarios y las cárceles de conceptos de los utopistas. En uno de sus extremos, la poesía roza la frontera eléctrica de las visiones y las inspiraciones religiosas. Por esto ha sido, alternativamente y con parecido extremismo, revolucionaria y reaccionaria. No es extraño, asimismo, que todos sus amores y conversiones hayan terminado invariablemente en divorcios y apostasías. Desde su nacimiento, bajo la luz brusca del relámpago romántico que rompió las simetrías del

siglo XVIII, hasta la penumbra violenta de nuestra época, la poesía no ha cesado de ser pertinaz y terca heterodoxia. Incesante movimiento en zigzag, continua rebelión frente a todas las doctrinas y las iglesias; asimismo, amor no menos constante a las realidades humilladas, reacias a las manipulaciones fideístas y a las especulaciones racionalistas. Poesía: piedra de escándalo de la Modernidad.

Entre la revolución y la religión, la poesía es la *otra* voz. Su voz es *otra* porque es la voz de las pasiones y las visiones; es de otro mundo y es de este mundo, es antigua y es de hoy mismo, antigüedad sin fechas. Poesía herética y cismática, poesía inocente y perversa, límpida y fangosa, aérea y subterránea, poesía de la ermita y del bar de la esquina, poesía al alcance de la mano y siempre de un más allá que está aquí mismo. Todos los poetas, en esos momentos largos o cortos, repetidos o aislados, en que son realmente poetas, oyen la voz *otra*. Es suya y es ajena, es de nadie y es de todos. Nada distingue al poeta de los otros hombres y mujeres, salvo esos momentos —raros aunque sean frecuentes— en que, siendo él mismo, es otro. ¿Posesión de fuerzas y poderes extraños, irrupción de un fondo psíquico enterrado en lo más íntimo de su ser, o peregrina facultad para asociar palabras, imágenes, sonidos, formas? No es fácil responder a estas preguntas. Sin embargo, no creo que sólo sea una *facultad*. Pero si lo fuese: ¿de dónde viene? En fin, sea una cosa o la otra, lo cierto es que la radical extrañeza del fenómeno poético hace pensar en una dolencia que aún espera el diagnóstico del médico. La medicina antigua —y también la filosofía, comenzando por Platón— atribuían la facultad poética a un trastorno psíquico. Era una manía, es decir, un furor sagrado, un entusiasmo, un transporte. Sin embargo, la manía no es sino uno de los polos del trastorno; el otro es la *absentia*, el vacío interior, ese “melancólico bostezo” de que habla el poeta. Plenitud y vacuidad, vuelo y caída, entusiasmo y melancolía: poesía.

La singularidad psíquica y social del poeta se acentúa apenas se repara en su origen social. Todos los poetas modernos, salvo media docena de aristócratas, han pertenecido a la clase media. Todos han tenido una educación universitaria; unos han sido abogados y periodistas, otros médicos, profesores, diplomáticos, agentes de publicidad, banqueros, negociantes, pequeños o grandes burócratas. Unos

pocos, como Verlaine y Rimbaud, han sido parásitos y tráfugas. Pero Verlaine tenía una pequeña renta y Rimbaud fue un *drop-out* de la burguesía provincial. En suma, todos han sido productos de la gran creación histórica de la Modernidad: la burguesía. Y por eso mismo todos han sido, sin excepción, enemigos violentos de la Modernidad. Enemigos y víctimas. Así, nueva paradoja, han sido plenamente modernos. Heterodoxos cuando bendicen el orden, como Eliot, o cuando se santiguan, como Claudel, o cuando salmodian letradas leninistas, como Brecht y Neruda; libertarios cuando agitan el incensario para sahumar a un demagogo disfrazado de César, como Pound... Todos, poetas uniformados o en harapos, poetas mujeres y poetas hombres, poetas de todos los sexos y de ninguno, de todas las profesiones, creencias, partidos y sectas, poetas vagabundos por los cuatro confines y poetas que nunca han abandonado su ciudad, su barrio y su cuarto, todos han oído, no afuera sino adentro de ellos mismos (trueno, borborismo, chorro de agua) la *otra* voz. Nunca la voz de “aquí y ahora”, la moderna, sino la de allá, la otra, la del comienzo.

La singularidad de la poesía moderna no viene de las ideas o las actitudes del poeta: viene de su voz. Mejor dicho: del acento de su voz. Es una modulación indefinible, inconfundible y que, fatalmente, la vuelve *otra*. Es la marca, no del pecado sino de la diferencia original. La Modernidad antimoderna de nuestra poesía, desgarrada entre la revolución y la religión, vacilante entre llorar como Heráclito y reír como Demócrito, es una verdadera transgresión. Pero una transgresión casi siempre involuntaria y que aparece sin que el poeta se lo proponga. La transgresión brota, como ya dije, de una diferencia original; no es un agregado ni un elemento postizo sino la manera propia de ser de la poesía en la Edad Moderna. La razón de esta singularidad es histórica. Un poema puede ser moderno por sus temas, su lenguaje y su forma, pero por su naturaleza profunda es una voz antimoderna. El poema expresa realidades ajenas a la Modernidad, mundos y estratos psíquicos que no sólo son más antiguos sino impermeables a los cambios de la historia. Desde el paleolítico, la poesía ha convivido con todas las sociedades humanas; no hay una sociedad que no haya conocido esta o aquella forma de poesía. Ahora

bien, aunque atada a un suelo y a una historia, siempre se ha abierto, en cada una de sus manifestaciones, a un más allá transhistórico. No aludo a un más allá religioso: hablo de la percepción del *otro lado* de la realidad. Es una experiencia común a todos los hombres en todas las épocas y que me parece *anterior* a todas las religiones y filosofías.³

En un mundo regido por la lógica del mercado y, en los países comunistas, por la eficacia, la poesía es una actividad de rendimiento nulo. Sus productos son escasamente vendibles y poco útiles (salvo como propaganda en las dictaduras e ideocracias totalitarias). Para la mente moderna, aunque no se le confiese a ella misma, la poesía es energía, tiempo y talento convertidos en objetos superfluos. Poema: forma verbal de poca utilidad y vil precio. Poesía: gasto, dispendio, desperdicio. No obstante, contra viento y marea, la poesía circula y es leída. Rebelde al mercado, apenas si tiene precio; no importa: va de boca en boca, como el aire y el agua. Su valía y su utilidad no son mensurables: un hombre rico en poesía puede ser un mendigo. Tampoco se puede ahorrar poemas: hay que gastarlos. O sea: decirlos. Gran misterio: el poema contiene poesía a condición de no guardarla; está hecho para esparcirla y derramarla, como la jarra que vierte el vino y el agua. Todas las artes, especialmente la pintura y la escultura, por ser formas, son *cosas*; por esto pueden guardarse, venderse y transformarse en objetos de especulación monetaria. La poesía también es cosa pero es muy poca cosa: está hecha de palabras, una bocanada de aire que no ocupa lugar en el espacio. A la inversa del cuadro, el poema no muestra imágenes ni figuras: es un conjuro verbal que provoca en el lector, o en el oyente, un surtidor de imágenes mentales. La poesía se oye con los oídos pero se ve con el entendimiento. Sus imágenes son criaturas anfibias: son ideas y son formas, son sonidos y son silencio.

Concluyo, pero, antes, debo repetir lo que he dicho. La discordia entre poesía y Modernidad no es accidental sino consubstancial. La oposición entre ambas aparece desde el comienzo de nuestra época, con los primeros románticos. La paradoja es que esa

³ Hace muchos años me afané por dilucidar esta experiencia en la segunda parte de *El arco y la lira*, 1956.

incompatibilidad es uno de los atributos, quizá el central, de la poesía moderna; además, esa incompatibilidad la vuelve aceptable para el lector, que ve en ella una imagen de su propia situación. Sólo los modernos pueden ser tan total y desgarradoramente antimodernos como lo han sido todos nuestros grandes poetas. La Modernidad, fundada en la crítica, secreta de un modo natural la crítica de sí misma. La poesía ha sido una de las manifestaciones más enérgicas y vivaces de esa crítica. Pero su crítica no ha sido ni racional ni filosófica sino pasional y en nombre de realidades ignoradas o negadas por la Edad Moderna. La poesía ha resistido a la Modernidad y al negarla, la ha vivificado. Ha sido su réplica y su antídoto. Al llegar a este punto, vuelvo al comienzo de mi reflexión.

Hoy somos testigos, según todos los signos, de otro gran cambio. No sabemos si vivimos el fin o la renovación de la Modernidad. En esta vuelta de los tiempos, ¿cuál podrá ser la función de la poesía? Si, como creo y espero, nace un nuevo pensamiento político, sus creadores tendrán que oír la *otra* voz. Fue inoída por los ideólogos revolucionarios de nuestro siglo y esto explica, en parte al menos, el gran fracaso de sus proyectos. Sería desastroso que la nueva filosofía política ignorase esas realidades ocultas y enterradas por el hombre moderno. La función de la poesía durante los dos últimos siglos ha sido recordarnos la existencia de esas realidades; la función de la poesía de mañana no podrá ser distinta. Su misión no consistirá en alimentar con ideas al pensamiento sino recordarle, como ahora, lo que tercamente ha olvidado durante tres siglos. La poesía es la memoria hecha imagen y la imagen convertida en voz. La *otra* voz no es la voz de ultratumba: es la del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre. Tiene mil años y tiene nuestra edad y todavía no nace. Es nuestro abuelo, nuestro hermano y nuestro biznieta.

Es imposible, naturalmente, saber hacia dónde se van a dirigir las sociedades y los pueblos en el siglo XXI. Quizá ese nuevo pensamiento, destinado a responder las preguntas generosas con que se inició la Era Moderna, no sea sino un buen deseo, una esperanza, algo que pudo ser y que fue disipado por la historia. Sería terrible pues ya están a la vista, en muchas partes del mundo, signos inquietantes del regreso de las viejas pasiones religiosas, los fanatismos

nacionalistas y el culto a la tribu. Reaparecen creencias y emociones que fueron sofocadas tanto por el racionalismo liberal como por los regímenes que ostentaron la máscara del “socialismo científico”. Esas creencias y esas pasiones fueron mortíferas y volverán a serlo si no somos capaces de absorberlas y sublimarlas.

Más allá de la suerte que el porvenir reserve a los hombres, algo me parece evidente: la institución del mercado, ahora en su apogeo, está condenada a cambiar. No es eterna. Ninguna creación humana lo es. Ignoro si será modificada por la sabiduría de los hombres, substituida por otra más perfecta, o si será destruida por sus excesos y contradicciones. En este último caso podría arrastrar en su ruina a las instituciones democráticas. Posibilidad que me estremece pues entonces entraríamos en una edad oscura, como ha ocurrido más de una vez en la historia. No necesito recordar el fin del mundo grecorromano, la declinación de las civilizaciones en la India y en China o el letargo de siglos en que cayó el Islam. Ahora bien, ocurra lo que ocurra, es claro que el inmenso, estúpido y suicida derroche de los recursos naturales tiene que cesar pronto, si es que los hombres quieren sobrevivir sobre la tierra. La causa de este gigantesco desperdicio de riquezas —vida presente y futura— es el proceso circular del mercado. Es una actividad de alta eficacia pero sin dirección y cuyo único fin es producir más y más para consumir más y más. La obtusa política de la mayoría de los gobiernos de los países subdesarrollados, tanto en América Latina como en Asia y África, ha contribuido también a la universal destrucción y contaminación de lagos, ríos, mares, valles, selvas y montañas. Ninguna civilización había estado regida por una fatalidad tan ciega, mecánica y destructiva.

La coyuntura que acabo de evocar se presentará en el porvenir inmediato, cualesquiera que sean nuestras instituciones políticas y sociales e independientemente de nuestras creencias y opiniones. De hecho, ya se ha presentado y en términos más y más perentorios y amenazantes. Incluso puede decirse sin exagerar que el tema central de este fin de siglo no es el de la organización política de nuestras sociedades ni el de su orientación histórica. Lo urgente, hoy, es saber cómo vamos a asegurar la supervivencia de la especie humana. Ante esa realidad, ¿cuál puede ser la función de la poesía? ¿Qué puede

decir la *otra voz*? Ya he indicado que si naciese un nuevo pensamiento político, la influencia de la poesía sería indirecta: recordar ciertas realidades enterradas, resucitarlas y presentarlas. Ante la cuestión de la supervivencia del género humano en una tierra envenenada y asolada, la respuesta no puede ser distinta. Su influencia sea indirecta: sugerir, inspirar e insinuar. No demostrar sino mostrar.

El modo de operación del pensamiento poético es la imaginación y ésta consiste, esencialmente, en la facultad de poner en relación realidades contrarias o disímbolas. Todas las formas poéticas y todas las figuras de lenguaje poseen un rasgo en común: buscan y, con frecuencia, descubren semejanzas ocultas entre objetos diferentes. En los casos más extremos, unen a los opuestos. Comparaciones, analogías, metáforas, metonimias y los demás recursos de la poesía: todos tienden a producir imágenes en las que pactan el esto y el aquello, lo uno y lo otro, los muchos y el uno. La operación poética concibe al lenguaje como un universo animado, recorrido por una doble corriente de atracción y de repulsión. En el lenguaje se reproducen las luchas y las uniones, los amores y las separaciones de los astros y de las células, de los átomos y de los hombres. Cada poema, cualquiera que sea su tema, su forma y las ideas que lo informan, es a todo y sobre todo un pequeño cosmos animado. El poema refleja la solidaridad de las “diez mil cosas que componen el universo”, como decían los antiguos chinos.

Espejo de la fraternidad cósmica, el poema es un modelo de lo que podría ser la sociedad humana. Frente a la destrucción de la naturaleza, muestra la hermandad entre los astros y las partículas, las sustancias químicas y la conciencia. La poesía ejercita nuestra imaginación y así nos enseña a reconocer las diferencias y a descubrir las semejanzas. El universo es un tejido vivo de afinidades y oposiciones. Prueba viviente de la fraternidad universal, cada poema es una lección práctica de armonía y de concordia, aunque su tema sea la cólera del héroe, la soledad de la muchacha abandonada o el hundirse de la conciencia en el agua quieta del espejo. La poesía es el antídoto de la técnica y del mercado. A eso se reduce lo que podría ser, en nuestro tiempo y en el que llega, la función de la poesía. ¿Nada más? Nada menos.

La cuestión del principio: ¿cuántos y quiénes leen poemas?, se enlaza naturalmente con la de la supervivencia de la poesía en el mundo moderno. A su vez, esta pregunta se desdobra en otra de mayor urgencia y gravedad: la supervivencia de la humanidad misma. El poema es un modelo de supervivencia fundada en la fraternidad —atracción y repulsión— de los elementos, las formas y las criaturas del universo. Hugo lo dijo de una manera soberbia: *Tout cherche tout, sans but, sans trêve, sans repos*. La relación entre el hombre y la poesía es tan antigua como nuestra historia: comenzó cuando el hombre comenzó a ser hombre. Los primeros cazadores y recolectores de frutos un día se contemplaron, atónitos, durante un instante inacabable, en el agua fija de un poema. Desde entonces, los hombres no han cesado de verse en ese espejo de imágenes. Y se han visto, simultáneamente, como creadores de imágenes y como imágenes de sus creaciones. Por esto, puedo decir con un poco de seguridad que, mientras haya hombres, habrá poesía. Pero la relación puede romperse. Nació de la facultad humana por excelencia, la imaginación; puede quebrarse si la imaginación muere o se corrompe. Si el hombre olvidase a la poesía, se olvidaría de sí mismo. Regresaría al caos original.

México, a 1 de Diciembre de 1989

La otra voz. Poesía y fin de siglo se publicó en Barcelona, Seix-Barral, 1990.

Reprodujimos aquí la versión revisada por el autor para las obras completas: Paz, Octavio. 2003. *Obras completas. La casa de la presencia. Poesía e historia*. Vol. 1. Edición del Autor, Círculo de lectores (Barcelona, 1991), Fondo de Cultura Económica (México, 2ª. ed. 1994), 4ta. Reimpresión, 619pp.

Dialógica

Fidencio Aguilar Viquez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

fidens@yahoo.com

Resumen

Frente al desencanto de los tiempos que corren, signados por el imperio del mercado y la técnica, el ser humano está llamado a escuchar “la otra voz”, que es, en primer lugar, la del propio yo, la de la interioridad, en segundo lugar, la de los demás, a través de la fraternidad y, en tercer lugar, la conciencia de la finitud. Tal es la experiencia de la otredad que se hace presente en la poesía y tiene lugar en el poema, donde se encuentran el autor y el lector mediante el lenguaje. Esta es la propuesta más relevante de Octavio Paz en el plano antropológico y, sin duda, una de las más significativas en el contexto del pensamiento contemporáneo.

Palabras clave: interioridad, lenguaje, Octavio Paz, otredad, poesía.

THE OTHER VOICE: OCTAVIO PAZ AND THE NOTION OF OTHERNESS

Abstract

Facing the disenchantment of our current time, distinguished by the rule of market and technology, humanity is called to hear “the other voice”. This is, firstly, that of the self, the interiority, secondly, the other, through fraternity, and, thirdly, the awareness of finitude. Such is the experience of otherness that is present through poetry and that takes place in the poem, where the author and the reader encounter through language. This is the anthropological proposal of Octavio Paz and certainly his most relevant contribution to contemporary thought.

Keywords: Interiority, Language, Octavio Paz, Otherness, Poetry.

Introducción

Me propongo exponer la noción de otredad en Octavio Paz o, mejor dicho, la experiencia de la otredad que, como veremos, tiene que ver con la poesía y con el poema, para luego hacer una exégesis de dos pequeños poemas de nuestro autor que, considero, señalan o manifiestan dicha experiencia.

Para lo anterior, en primer lugar, es preciso señalar que la búsqueda del poeta, tal como lo manifiesta Paz, es una suerte de itinerario de la condición humana que busca el sentido de su existencia. En segundo lugar, a efecto de comprender ese itinerario, es preciso ver cómo se desarrolla la nueva tradición poética que va del Romanticismo a las vanguardias del siglo XX y su ocaso. En tercer lugar, es pertinente comprender el binomio analogía/ironía que plantea nuestro autor para analizar la condición de la poética contemporánea y, así, ver con claridad esa imagen del estar tercero que propone como experiencia de la otredad. En cuarto lugar, se ha de plantear el lenguaje como aquello que abre el mundo de la otra voz y, por tanto, lo que sintetiza su experiencia. Y, por último, se analizan los poemas “Epitafio de un poeta” y “Mientras escribo” donde se muestra, por un lado, el binomio analogía e ironía y, por el otro, la noción misma de otredad.

El punto de vista de esta mirada, que Paz mismo utiliza, no es otro que aquel que plantea Tabucchi en *Sostiene Pereyra*: “La filosofía parece ocuparse sólo de la verdad, pero quizá no diga más que fantasías, y la literatura parece ocuparse sólo de fantasías pero quizá diga la verdad” (2008: p. 27). Más todavía, el del lenguaje poético, tomando en cuenta aquello que escribió Huidobro: “Los verdaderos poemas son incendios. La poesía se propaga por todas partes, iluminando sus consumaciones con estremecimientos de placer o de agonía” (2009: p. 27).

Tal es lo que, en efecto, suscita nuestro autor en el pequeño poema “Hermandad”, que forma parte de *Árbol adentro* (1976-1988) (OC, XII: p. 112):¹

1 Nos referimos a las *Obras completas*, edición del autor, publicadas por Círculo de lectores y el Fondo de Cultura Económica en 15 tomos. En las referencias utilizadas se dan los datos pormenorizados.

Soy hombre: duro poco
y es enorme la noche.

Pero miro hacia arriba:
las estrellas escriben.

Sin entender comprendo:
también soy escritura

y en este mismo instante
alguien me deletrea.

En una entrevista que le hizo Carlos Castillo Peraza, Paz decía que ese “alguien me deletrea” era la experiencia de la *otredad*. Y cuando Castillo le pregunta si era ateo, Paz respondió: “Soy escéptico. Mi rebelión contra el Cristianismo fue contra la Modernidad...” (OC, XV: p. 228). Castillo le insistió y le preguntó si era un hombre de fe, religioso o de Iglesia; y el poeta contestó: “No lo sé. Mentiría si digo que lo sé. Yo sigo buscando. Alguien me deletrea...”² (OC, XV: p. 231).

1. La búsqueda del poeta como itinerario de la condición humana

Antes de entrar a hablar de la *otredad* como experiencia de la revelación poética, es pertinente hablar de la figura del poeta como del sujeto humano que experimenta un contacto *sui generis* con una realidad especial, la otra voz. Así como el hombre religioso experimenta cierto trato o contacto con Dios mediante la experiencia religiosa, o el amante los efluvios del amor en su trato con su amada, el poeta experimenta y vive la poesía mediante el poema. Ahora bien, estas experiencias las pueden tener todos los seres humanos, en cuanto a su condición humana y su naturaleza, sin que ello signifique que todos

2 Dejo los puntos suspensivos porque así termina el texto, como si Paz fuese a decir algo, y no lo hace.

sean *de facto* o en acto religiosos, amantes o poetas; siempre tales experiencias tendrán ese carácter único que suele darse en momentos especiales, en el caso del poeta, cuando la inspiración lo visite, cuando el lenguaje, o la palabra, tome su pluma y escriba por él el poema.

Por otro lado, aunque el poeta tenga una connotación especial, justamente la de componer poemas que incendien el corazón humano, que traigan a su experiencia la visita de esa otra voz, de esa otra cara de la realidad, la experiencia se expande no sólo al poeta sino al lector de poesía y, así, participar del mismo acto de encarnación de la palabra y de la inspiración poética. Es decir, la experiencia poética se incorpora a la experiencia de todo ser humano en cuanto tocado por la poesía. Pero hay más; la noción del poeta abarca no sólo a quien hace poemas sino a quien, en general, usa el lenguaje como vía para acceder a la palabra, a su fuego e inspiración, y aquí también se usa el término para designar a los escritores y novelistas, que también necesitan del genio y de la inspiración. Leamos lo que nuestro autor escribe sobre la dialéctica del escribir:

He escrito y escribo movido por impulsos contrarios: para penetrar en mí y para huir de mí, por amor a la vida y para vengarme de ella, por ansia de comunión y para ganarme unos centavos, para preservar el gesto de una persona amada y para conversar con un desconocido, por deseo de perfección y para desahogarme, para detener al instante y para echarlo a volar. En suma, para vivir y para sobrevivir. Por esto, porque estoy vivo todavía, escribo ahora estas líneas. ¿Sobreviviré? Ni lo sé ni me importa: el ansia de supervivencia es, tal vez, una locura pero es una locura ingénita, común, inextinguible (2003a: p.15).

Aunque Paz escribió ensayos sobre diversos temas, lo cual lo haría escritor, ensayista e incluso historiador y biógrafo, prefería ser poeta y considerado como tal, y señala que muy joven, incluso desde niño, se dedicó a la poesía y a reflexionar sobre ella, casi como si fueran lo mismo, porque su pregunta siempre ha sido cómo llega la inspiración, cómo en parte depende del poeta y cómo, también en parte, depende de la inspiración, de ese elemento extraño, de esa otra voz.

Esa dinámica se da, escribe nuestro autor, entre los polos de la soledad y la comunión. De hecho así comenzó, a inicios de los cuarenta, su reflexión sobre la poesía, al hablar de la poesía de soledad y la poesía de comunión en dos poetas: Quevedo y san Juan de la Cruz. Sobre lo primero, escribir ensayo y poesía, dice:

Aunque he publicado muchos libros en prosa, mi pasión más antigua y constante ha sido la poesía. Mi primer escrito, niño aún, fue un poema: desde esos versos infantiles la poesía ha sido mi estrella fija. Nunca ha cesado de acompañarme y, cuando atravieso por periodos de esterilidad, me consuelo leyendo a mis poetas favoritos. Muy pronto el hecho de escribir poemas —un acto a un tiempo misterioso y cotidiano— comenzó a intrigarme: ¿por qué y para qué? Casi inmediatamente esta pregunta, sin dejar de ser íntima, se transformó en una cuestión más general: ¿por qué los hombres componen poemas?, ¿cuándo comenzaron a componerlos? La reflexión sobre la poesía y sobre los distintos modos en que se manifiesta la facultad poética se convirtió en una segunda naturaleza. Las dos actividades fueron, desde entonces, inseparables (2003a: p. 16).

Sobre Quevedo y san Juan de la Cruz, en particular de éste último, impartió una conferencia en los cuarenta (como se ha señalado líneas arriba), cuyo texto sirvió luego para reflexionar y escribir *El arco y la lira* (en 1956), Paz destaca las actitudes del poeta; por un lado, la soledad y la poesía de soledad que representa Quevedo; por el otro lado, el anhelo de comunión representado en san Juan de la Cruz. Sin embargo, dice Paz, Quevedo en su poema “Lágrimas de un penitente”, refleja la conciencia de desamparo experimentada por el hombre moderno; representa también la soledad de la conciencia moderna que, desde ahí, atraviesa toda la poesía moderna (exceptuando, dice nuestro autor, a Victor Hugo y Whitman) hasta el ocaso de las vanguardias.

Según Enrico Mario Santí, poco antes de 1943, año en que Paz saliera del país, un poema marcaría el fin de la juventud del poeta y su conversión en otra persona:

Es sabido que en 1943, a los 29 años, “el fin de la juventud”, según me dijo, Paz abandona México durante un largo periodo de casi diez años. Ese año terminaba no sólo su juventud sino muchas otras cosas: una manera de ser, una postura política, una utopía ideológica, un mito de la nación, una serie de relaciones morales y sociales, una vida sentimental. En suma, terminaba una vida y una identidad. También terminaba una crisis que se remontaba por lo menos a 1939, año de desengaños tanto en los órdenes político y público como en el privado y el personal. Por eso, la salida de México no es únicamente un viaje con motivo de una beca, la Guggenheim, que acababa de ganar. Desde el punto de vista simbólico, se trataba de un tránsito hacia un nuevo nacimiento porque el joven había, ni más ni menos, muerto (2004: p. 21).

A continuación el estudioso cubano cita un poema de Paz que mostraría esa muerte del joven y el surgimiento de otro Paz. Dicho poema está fechado en 1941 y se llama “La hora” (2001: pp. 122-123):

Hora, tiempo vacío
que por mis venas fluye;
hora que crece, inmensa,
no afuera sino adentro.

Fluye, callado, el tiempo;
al borde de mí mismo,
sombra de mí, me miro:
¿soy el mismo, soy otro?

En silencio me escucho;
escribo, borro, escribo
y al filo de esta pausa
me inventa una palabra.

Como se aprecia, en efecto, el poema refleja ya *in nuce* esa dialéctica de sí mismo: “¿soy el mismo, soy otro?” Como si la respuesta que pudiera darse no respondiera mucho: soy el mismo y soy otro;

“escribo, borro, escribo”, que es una oscilación que deja en duda al poeta y, luego de la sensación de soledad, no queda sino acudir a la palabra, al lenguaje, a la poesía. Justamente, en *El arco y la lira* escribe nuestro autor:

El lenguaje poético revela la condición paradójica del hombre, su “otredad” y así lo lleva a realizar lo que es (...) El acto mediante el cual el hombre se funda y revela a sí mismo es la poesía (...) La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia (2003a: pp. 163-164).³

En el poema “Brindaban” de *Ladera este*, encontramos también ambas imágenes: la de “escribo, borro, escribo” y la de “vida y muerte en un solo instante”. En ambas imágenes se encuentra, por un lado, la de “la otra voz”, la de la inspiración, la de la poesía, que mueve la mano del poeta y la conduce y le hace dar ser al poema; el poeta es sólo un instrumento. Por el otro lado, el anhelo del poeta llega al límite, un límite que se vuelve síntesis de vida y muerte. Ambos, vida y muerte, son dos caras de la misma moneda, la existencia. Estas dos imágenes están en este poema: “escribo me detengo/ escribo/ (Todo está y no está/ todo calladamente se desmorona/ sobre la página)” (2001: p. 367).⁴ Ahí está claramente la inspiración, la poesía moviendo la mano del poeta para hacer salir al poema. Al grado que, más adelante, escribe el poeta: “Escribo sin conocer el desenlace/ de lo que escribo” (2001: p. 369). Si bien el poeta puede planificar, termina siendo corregido y conducido por la poesía, la inspiración. Esa que lo conduce a otros territorios, a otros mundos,

3 Me permito citar además la decimosexta reimpresión de *El arco y la lira* (Paz, 2008: p. 156) porque fue el primer texto de nuestro poeta que cayó en mis manos. Un afecto personal. En adelante, dichas referencias irán a pie de página.

4 *Un sol más vivo* (2014: p.153), es una antología reciente donde viene incluido este poema.

a otras dimensiones: “Ido ido/ ¿Adónde/ a qué región del ser/ a qué existencia a la intemperie de qué mundos/ en qué tiempo?” (2001: p. 370). Así, pues, culmina de este modo el poema, la “otra voz”, la poesía, la inspiración, termina el poema uniendo en un solo lugar al autor y al lector, al poeta y al lector de la poesía: “Nunca estoy solo/ hablo siempre contigo/ hablas siempre conmigo/ A oscuras voy y planto signos” (2001: p. 371). En cuanto a la imagen del instante donde vida y muerte se sintetizan, Paz escribe en el poema enunciado: “Los absolutos las eternidades/ y sus aledaños/ no son mi tema/ Tengo hambre de vida y también de morir” (2001: p. 371).

2. *La nueva tradición poética*

Frente al desencanto moderno y al imperio del mercado que ha envilecido incluso el sentido estético de los hombres y mujeres contemporáneos, la tradición poética no es sino la “percepción del *otro lado* de la realidad” (2003a p. 588).

La poesía, en efecto, “revela este mundo, crea otro” (OC, I: p. 41) y, a pesar de todos los obstáculos y sinrazones, incendia el corazón humano y lo hace vivir:

Rebelde al mercado, apenas si tiene precio; no importa: va de boca en boca, como el aire y el agua. Su valía y su utilidad no son mensurables: un hombre rico en poesía puede ser un mendigo. Tampoco se puede ahorrar poemas: hay que gastarlos. O sea: decirlos. Gran misterio: el poema contiene poesía a condición de no guardarla; está hecho para esparcirla y derramarla, como la jarra que vierte el vino y el agua (2003a: p. 589).

La poesía ha sido crítica de la Modernidad pero no ha elaborado una crítica racional o filosófica, sino desde las entrañas pasionales “y en nombre de realidades ignoradas o negadas” (2003a: p. 589):

Hoy somos testigos, según todos los signos, de otro gran cambio. No sabemos si vivimos el fin o la renovación de la Modernidad. En esta vuelta de los tiempos, ¿cuál podrá ser la función de

la poesía? Si, como creo y espero, nace un nuevo pensamiento político, sus creadores tendrán que oír la *otra voz* [...] La poesía es la Memoria hecha imagen y la imagen convertida en voz. La *otra voz* no es la voz de ultratumba: es la del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre. Tiene mil años y tiene nuestra edad y todavía no nace. Es nuestro abuelo, nuestro hermano y nuestro biznieto (2003a: p. 590).

Vale la pena hacer un breve recuento; hasta este momento se ha hablado de *otredad*: la tradición poética de la Modernidad, o mejor dicho, la que ha vivido la experiencia de la Modernidad.⁵ Se ha hablado también de que esa tradición poética moderna es, también, la percepción del *otro lado* de la realidad; y se ha mencionado igualmente *la otra voz*, la del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre. De modo que *otredad*, *otro lado* y *otra voz*, hasta ahora, son nociones familiares, cercanas, vinculadas, si no sinónimas. Es, por su parte, una cara de la moneda que está al reverso y que “tiene mil años y tiene nuestra edad”, que “es nuestro abuelo, nuestro hermano y nuestro biznieto”.⁶ Esta noción, en particular la de la *otra voz*, que está en nosotros mismos y que no es el yo, aunque se perciba por el yo, viene a reflejar un tiempo intemporal (curioso), que escapa a todo tiempo y que, al mismo tiempo, está en todo tiempo. Refleja, en suma, un dato esencial del ser humano: esa otra voz forma parte de nuestro ser como luz, como voz que nos interpela y nos llama. Y al mismo tiempo es intemporal, esa voz está ahora en mí (presente), pero ya estuvo en otros (pasado) y estará en quienes existan después de mí (futuro), ha estado en todo tiempo, en aquel tiempo que no se refiere a un tiempo específico sino a un tiempo que siempre ocurre (*in illo tempore*).

5 No significa esto que la otredad sea una experiencia exclusiva de la Modernidad, ya que es una posibilidad de todo ser humano. Significa, más bien, que en la Modernidad, dada la crisis de disolución del sujeto y de la realidad, debido a la negación de toda metafísica, se ha acentuado la soledad que, en consecuencia, ha posibilitado la apertura a la otredad y, por tanto, la correspondiente experiencia de la misma.

6 Paz ocupa en el texto citado el término “biznieto”. El diccionario de la Real Academia Española, en cambio, usa el de “bisnieto”.

En *Los signos en rotación*, escribe Paz: “La poesía no dice: yo soy tú; dice: mi yo eres tú. La imagen poética es la *otredad*”. De esta manera, cuando estemos hablando de la otredad, del otro lado de la realidad, de la otra voz o de la otra orilla, estamos refiriéndonos tanto a la poesía como al poema: la primera como esa fuente de inspiración y el segundo como el lugar de encuentro y comunión entre esa otra voz (ser, espíritu, palabra y lenguaje) y el poeta (el ser humano en cuanto escucha y sigue esa otra voz). En otras palabras, entre el yo y la poesía (entre el hombre y el lenguaje, entre el ente y el ser) se encuentra el poema. En última instancia, y esto es lo que Paz termina por sostener, lo idóneo es que el poeta se entregue completamente a la poesía, que se diluya en ella. En los poemas de Paz, escribe Monique Lemaître, se da “un desprendimiento paulatino que culmina en la disolución del yo, en la entrega total del poeta a la poesía” (1976: p. 92).

3. El pensamiento poético: entre analogía e ironía y el estar tercero

Frente a la lógica del mercado, que es producir más para consumir más, se encuentra la dinámica del pensamiento poético que es la relación de la diversidad y de las cosas diversas en la unidad de sus semejanzas muchas veces no visibles:

El modo de operación del pensamiento poético es la imaginación y ésta consiste, esencialmente, en la facultad de poner en relación realidades contrarias o disímbolas. Todas las formas poéticas y todas las figuras de lenguaje poseen un rasgo en común: buscan y, con frecuencia, descubren semejanzas ocultas entre objetos diferentes (2003a: p. 591).

No es difícil percibir que esa operación de unir lo desigual o lo contradictorio se ha dado y se da por la analogía, esa correspondencia entre el pensamiento y la realidad, entre el mundo visible y el invisible, entre lo patente y lo latente. La Antigüedad y la Edad Media, con su vena cristiana, descubrieron y fueron sensibles a ese vínculo

y correspondencia, pero no es sino en la Modernidad, dice Paz, que el vínculo de esos ámbitos contradictorios no se dio como analogía sino como ironía, es decir, como ruptura, como punto de quiebra y de dislocación. En “Recapitulaciones”, un capítulo que está integrado en el *Arco y la lira* de las *Obras completas* y no en otras ediciones, nuestro poeta escribe: “Abrir el poema en busca de *esto* y encontrar *aquello* —siempre otra cosa.” (2003a: p. 395).⁷

La *otra voz* que, como se ha dicho, es la experiencia poética que, cual imagen, se encuentra dormida en el fondo de nuestro ser humano, también puede señalarse como la *otra orilla*, esa que nos impulsa a la búsqueda, que mueve nuestro deseo de ir más allá de nosotros mismos y que, si no emprendemos esa aventura de ir en su busca, nos mantiene inquietos, nos corroe por dentro y nos carcome.⁸

En *El arco y la lira*, al hablar de la *otra orilla*, Paz señala que, en el mundo cotidiano, habitual, rutinario, de repente, porque sí, la calle, la pared, por poner unos ejemplos, nos muestran un chispazo, un *flashazo* significativo que nos descubre y devela la otredad, al grado

7 Como se ha indicado en la nota 4 a pie de página, la tesis de Paz es que, a diferencia de la Antigüedad y de la Edad Media con la visión cristiana, en la Modernidad la analogía sufre una ruptura con la ironía y, a partir de entonces, más que una correspondencia, lo que prevalece es una suerte de dislocación. Surge una tradición de la ruptura y de la crítica. El poema, entonces, se vuelve otra cosa, justamente lo enteramente distinto. Si no hubiera habido ruptura, la Modernidad simplemente habría sido continuidad de la Edad Media o del mundo clásico y la analogía seguiría entendiéndose como correspondencia de lo diverso en lo similar. En cambio, la Modernidad rompe con esa correspondencia, la disloca, la disocia y, si algo queda de analogía, lo hace con una nueva connotación: está transida de ironía, es decir, de la conciencia de la contradicción, la finitud e, incluso, la muerte. Por eso el poeta insiste que se busca una cosa y se encuentra otra, distinta, “siempre otra cosa”.

8 Podría haber aquí una similitud con el corazón inquieto de san Agustín: “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.” (2002: p. 73). Pero ha de tomarse en cuenta una gran diferencia entre la perspectiva cristiana y la moderna (la de la tradición de la ruptura, como la nombra Paz). En la primera existe la convicción de la que la existencia está acompañada de una presencia misteriosa, la de Dios, que se muestra y que guarda silencio también, pero a final de cuentas presencia, acompañamiento, sostenimiento. En la tradición moderna, la de la ruptura, es lo contrario, esa búsqueda es a sabiendas de que estamos solos. La *otra voz*, la *otra orilla*, la *otredad*, como se verá más adelante, es la conciencia de nuestro ser para la muerte cuya manera de trascendencia no es sino el lenguaje. Mejor dicho, que no hay otredad sino por y para el lenguaje y la palabra, el significado y la sintaxis.

que cabe preguntarnos si son así las cosas o son, realmente, de ese otro modo.

La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la Unidad. En el echarse hacia atrás ya late el salto hacia delante. El precipitarse en el Otro se presenta como un regreso a algo de que fuimos arrancados. Cesa la dualidad, estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos (2003a: p. 144).

Aunque pareciera una reconciliación en el ser, afirmativa, no es sino abismal, en cierto sentido oscura; no en tierra firme sino en el vértigo del abismo. Basta por el momento con citar unos versos del poema “Pasado en claro”: “el sol abre mi frente, / balcón al voladero / dentro de mí” (2004: p. 75).

No hay, por lo tanto, una reconciliación apacible, sino más bien evanescente. En los versos 532 y 533 del mismo poema, Paz escribe: “la quietud en sí misma / se disuelve”. Más aun, apunta a la nada, ese tercer estado del que habla (2004, XII: p. 89):

Hay un estar tercero;
el ser sin ser, la plenitud vacía,
hora sin horas y otros nombres
con que se muestra y se dispersa
en las confluencias del lenguaje
no la presencia: su presentimiento.
Los nombres que la nombran dicen: nada,
la palabra de dos filos, palabra entre dos huecos.

El último verso de este poema remata ese sentimiento: “Soy la sombra que arrojan mis palabras” (2004: p. 91). Es, por tanto, una suerte de experiencia de la ruptura, de la dislocación de sí mismo y, sobre todo, de la evanescencia y la disolución de sí mismo. Por ello, escribe Paz en el capítulo “Analogía e ironía” de *Los hijos del limo*, que el poeta moderno ve lo siguiente: “el mundo es ilegible, no hay libro.

La negación, la crítica, la ironía, son también un saber, aunque de signo opuesto al de Dante. Un saber que no consiste en la contemplación de la alteridad en el seno de la unidad, sino en la visión de la ruptura de la unidad. Un saber abismal, irónico” (2003a: p. 399). Esa nada, o ese sinsentido del mundo y del ser humano, del sujeto, de la persona y su circunstancia, termina o culmina con la muerte misma, su contundencia, su dato, su hecho mismo. Si un día, por poner una imagen, el sujeto pensó que el mundo tenía unidad, hoy descubre que está inconexo; si tenía sentido, hoy descubre que es una ilusión; si veía coherencia, hoy se da cuenta que nada tiene explicación (no al menos, explicación universal). Por eso, al final, se enfrenta con lo terrible de la vida y de la existencia: “Su otro nombre es desdicha, conciencia de finitud. Lo grotesco, lo extraño, lo bizarro, lo original, lo singular, lo único, todos estos nombres de la estética romántica y simbolista, no son sino distintas maneras de decir la misma palabra: muerte” (2003a: p. 397). Frente a esa realidad irresoluble, fatal, irreversible, justamente se levanta, por un lado, la ironía en su forma de “lo grotesco, lo bizarro, lo único”, y, por el otro lado, la analogía como “la estética de las correspondencias” (2003a: p. 397). No sólo la estética sino el conocimiento, la ciencia, la *epistème* de esas correspondencias:

La analogía es la ciencia de las correspondencias. Sólo que es una ciencia que no vive sino gracias a las diferencias: precisamente porque esto *no es* aquello, es posible tender un puente entre esto y aquello. El puente es la palabra *como* o la palabra *es*: esto es *como* aquello, esto *es* aquello. El puente no suprime la distancia: es la mediación; tampoco anula las diferencias: establece una relación entre términos distintos. La analogía es la metáfora en que la alteridad se sueña unidad y la diferencia se proyecta ilusoriamente como identidad. Por la analogía el paisaje confuso de la pluralidad y la heterogeneidad se ordena y se vuelve inteligible; la analogía es la operación por medio de la que, gracias al juego de las semejanzas, aceptamos las diferencias (2003a: p. 396).

Por la analogía, por tanto, se comprende la unidad del ser y del mundo, del sujeto y del otro. Representa, en consecuencia, la comprensión, la inteligibilidad del mundo, el vaso comunicante entre unidad y pluralidad, unidad y diversidad, lo uno y lo otro, lo uno y lo distinto, el yo y el otro —el no yo—, el yo y el tú. Por ello, su juego es infinito, como dice en el capítulo citado de *Los hijos del limo*:

El juego de la analogía es infinito: el lector repite el gesto del poeta: la lectura es una traducción que convierte al poema del poeta en el poema del lector. La poética de la analogía consiste en concebir la creación literaria como una traducción; esa traducción es múltiple y nos enfrenta a esta paradoja: la pluralidad de autores. Una pluralidad que se resuelve en lo siguiente: el verdadero autor de un poema no es ni el poeta ni el lector, sino el lenguaje. No quiero decir que el lenguaje suprime la realidad del poeta y del lector, sino que las comprende, las engloba: el poeta y el lector no son sino dos momentos existenciales del lenguaje (2003a: p. 396).

Una breve digresión en este punto, sobre la analogía: Paz no está hablando de la analogía en el sentido aristotélico-tomista donde, como sabemos, se plantea la analogía de atribución y la de proporcionalidad. En la primera se exige un analogado principal y los analogados relativos o secundarios (el ejemplo clásico de la salud y lo saludable); en la segunda, los analogados (real y formalmente) participan de la relación (también clásico, el ejemplo de la visión y el conocimiento y su relación al ojo y al alma), por un lado, mediante una analogía propia y, por otro lado, en la analogía metafórica (Santo Tomás de Aquino, *De veritate*: q. 11, a. 2).⁹ Si estuviéramos haciendo

9 Pero aun considerando la perspectiva aristotélico-tomista, por ejemplo, respecto a la analogía del ser existen serias discusiones sobre si dicha analogía es sólo de proporcionalidad o si, en parte, admite la de atribución, como en el planteamiento de Juan de Santo Tomás: Dios, el Ser, y los seres guardan relación (real y formalmente) de analogía de proporcionalidad propia, pero al mismo tiempo, si seguimos a Aristóteles, como substancia, Dios es el analogado principal, los seres creados son secundarios, habría analogía de atribución (virtualmente). De tal suerte que, si bien la discusión tiende a inclinarse a que (la analogía del ser) se trata propiamente de la analogía de propor-

un análisis tomista de la noción de analogía sobre el pensamiento de Paz, valdría la pena introducir el tema de las distinciones de la analogía y la relación que guarda ésta con el ser y con el lenguaje. Pero, dado que Paz lo plantea en otro contexto, omitimos dicho análisis que no es materia del presente trabajo. Lo que aquí nos interesa entresacar es lo que el propio Paz va eslabonando para mostrar cómo —en la Modernidad— el poeta va siendo consciente de la ruptura de la analogía, esto es, que el poema deja de ser obra del poeta y pasa a ser la otredad que usa al poeta para mostrarse como un primer lector que luego, mediante la trascendencia del lenguaje, dejará que otros lectores también sean los autores del poema. Así, el poema será una suerte de ducto entre el autor y sus lectores, entre el autor y una comunidad: unión de lo eterno y el tiempo, de la palabra y de los pueblos, de los pueblos y la palabra: eternidad e historia. Y como historia, también, para el poeta, conciencia de la muerte. Esto es lo que han descubierto los poetas modernos desde los románticos hasta los surrealistas y la vanguardia, y es lo que Paz plantea al hablar de la ironía.

Se trata, como se puede ir apreciando, de una experiencia que no se había dado en otros momentos históricos o en otras épocas, y la explicación va dándose a partir del pensamiento moderno y su lenta, larga y contundente labor de disolución del ser, del sujeto y de la noción de la realidad misma. Pero debemos continuar con Paz.

4. El lenguaje como mundo y síntesis de la otra voz

Toda realidad, entonces, o lo que llamamos tal, se resume en el lenguaje, las cosas, la percepción que tenemos de ellas y las palabras con que designamos dicha percepción, son palabras, términos, signos, como lo describe nuestro autor en “Analogía e ironía”, el capítulo ya citado de *Los hijos del limo*:

cionalidad, admite también, en algún sentido, la analogía de atribución (Gardeil, 1974: pp. 37-45).

El mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos: lo que llamamos cosas son palabras. Una montaña es una palabra, un río es otra, un paisaje es una frase. Y todas esas frases están en continuo cambio: la correspondencia universal significa perpetua metamorfosis. El texto que es el mundo no es un texto único: cada página es la traducción y la metamorfosis de otra y así sucesivamente. El mundo es la metáfora de una metáfora (2003a: p. 395).

Reiterémoslo: por la analogía el mundo tiene unidad, sentido, significado y explicación. La poesía es, en ese sentido, la coronación de la analogía:

La poesía es una de las manifestaciones de la analogía; las rimas y las aliteraciones, las metáforas y las metonimias, no son sino modos de operación del pensamiento analógico. El poema es una secuencia en espiral y que regresa sin cesar, sin regresar jamás del todo, a su comienzo. Si la analogía hace del universo un poema, un texto hecho de oposiciones que se resuelven en consonancias, también hace del poema un doble del universo (2003a: p. 380).¹⁰

Empero, *in nuce*, en germen, dentro de ese gran poema que es la metáfora, la unidad y el sentido del lenguaje, se encuentra lo contrario. En efecto, si todo se resume en el lenguaje, y éste no está sino conformado con y por signos, palabras, éstas no son sino sonidos huecos, *flatus vocis*, aire, voces que se apagan y se van. Así lo expresa Paz en *El mono gramático*:

los signos no son presencias pero configuran otra presencia, las frases se alinean una tras otra sobre la página y al desplegarse abren un camino hacia un fin provisionalmente definitivo, las

10 No está por demás señalar que *Los hijos del limo* se publicó por primera vez en 1974; en las *Obras completas* forma la segunda parte del tomo I –pp. 319 a 484–, e integra dicho tomo junto a *El arco y la lira*, primera parte, y *La otra voz*, tercera parte.

frases configuran una presencia que se disipa, son la configuración de la abolición de la presencia (2003a: p. 485).

La realidad se diluye, se desvanece, como si fuera un evento fugaz, pasajero, instantáneo y, en última instancia, ilusoria. Junto a ella, si todo es palabra, signo, frase, se desvanece también el sujeto, el yo, y lo otro se vuelve lo completamente ignoto, el *noúmeno* incognoscible e irreconocible: “vamos y venimos: la realidad más allá de los nombres no es habitable y la realidad de los nombres es un perpetuo desmoronamiento, no hay nada sólido en el universo, en todo el diccionario no hay una sola palabra sobre la que reclinar la cabeza, todo es un continuo ir y venir de las cosas a los nombres a las cosas” (2006: p. 484). En otros términos, si no hay realidad más que la que habla mediante signos, esto es, el lenguaje, entonces, al ser éste un ir y venir de palabras, términos y signos, todo se vuelve una suerte de vacío:

sensaciones que no son percepciones no son sensaciones, percepciones que no son nombres, ¿qué son? si no lo sabías, ahora lo sabes: todo está hueco (2006: p. 482).¹¹

Estamos ahora en la ruptura de la unidad, de la coherencia, del sentido de la realidad, esto es, en la ironía, la otra cara de la moneda. Es ironía en el lenguaje poético, muerte en la vida misma, mortalidad, conciencia de finitud. La correspondencia de la analogía queda rota y los pedazos componen el rostro mortal del sujeto humano, como señala nuestro autor en *Los hijos del limo*: “Hay un momento en que la correspondencia se rompe; hay una disonancia que se llama, en el poema: ironía, y en la vida: mortalidad. La poesía moderna es la

¹¹ *El mono gramático* fue escrito en 1970, unos años después de la estancia de Paz en la India. Lo terminó de escribir en Cambridge. Representa ya un pensamiento maduro de nuestro autor en un momento donde ya ha amalgamado y sintetizado buena parte de su recorrido intelectual, desde el Romanticismo hasta el Surrealismo, las vanguardias y su caída; ahora, con la obra citada, añade el pensamiento oriental y su propia experiencia en él. De manera que sintetiza esa condición del *estar tercero* o disolución del ser en el lenguaje y la condición de mortalidad del ser humano.

conciencia de esa disonancia dentro de la analogía [...] ruptura de la analogía por la ironía, por la conciencia de la historia que es conciencia de la muerte” (2003a: p. 380). El binomio analogía-ironía muestra la dialéctica de la existencia humana, de la condición humana y del poema mismo como expresión de esa oscilación entre unidad y desintegración, sentido y sinsentido, significado y absurdo, ser y nada, realidad y ficción, todo ello en el horizonte del lenguaje, y al mismo tiempo en el caos del mismo lenguaje.

Ahora bien, en “Los signos en rotación”, el epílogo de *El arco y la lira*, Paz señala que la poesía no busca al hombre para consolarlo de su condición ni mucho menos de la muerte, o de su condición mortal, sino para mostrarle su vinculación. “La poesía no se propone consolar al hombre de la muerte sino hacerle vislumbrar que vida y muerte son inseparables: son la totalidad” (2003a: p. 201; 2008: p. 270).

Dicha inseparabilidad —escribe Paz en el mismo texto— muestra al ser humano como un yo y, al mismo tiempo, como *otro*: somos *otredad*; “la *otredad* es ante todo percepción simultánea de que somos otros sin dejar de ser lo que somos y que, sin cesar de estar en donde estamos, nuestro verdadero ser está en otra parte. Somos otra parte” (2003a: p. 258 y 266).

Es cierto que las circunstancias actuales regidas por la técnica y la producción en serie de las cosas y de los modelos de “originalidad” y de novedad, en vez de hacernos ver el vínculo estrecho entre vida y muerte, unidad y desintegración, sentido y absurdo, analogía e ironía, realidad y ficción, yo y tú, yo y otro, lo ocultan, lo disipan, lo opacan. En vez de abrir los vasos comunicantes entre uno y otro de los polos los anulan; así lo explica nuestro autor en el texto ya referido de *El arco y la lira*.

El fenómeno moderno de la incomunicación no depende tanto de la pluralidad de sujetos cuanto de la desaparición del tú como elemento constitutivo de cada conciencia. No hablamos con los otros porque no podemos hablar con nosotros mismos. Pero la multiplicación cancerosa del yo no es el origen, sino el

resultado de la pérdida de la imagen del mundo. Al sentirse solo en el mundo, el hombre antiguo descubría su propio yo y, así, el de los otros. Hoy no estamos solos en el mundo: no hay mundo. Cada sitio es el mismo sitio y ninguna parte está en todas partes. La conversión del yo en tú –imagen que comprende todas las imágenes poéticas– no puede realizarse si antes el mundo no reaparece (2003a: pp. 253-254; 261).

Es necesario, pues, que haya mundo, entonces habrá sujeto, y entre sujeto y mundo brotará la poesía, el poema como vínculo entre un yo y un otro, entre el poeta y el lector del poema. Habrá lenguaje y por tanto signos, palabras, metáforas, nuevamente analogía e ironía, es decir, humanidad, conciencia del ser y de que el ser está en otro lado.

5. Dos poemas de Paz que sintetizan el binomio analogía/ironía y la noción de otredad

EPITAFIO PARA UN POETA

Quiso cantar, cantar
para olvidar
su vida verdadera de mentiras
y recordar
su mentirosa vida de verdades.¹²

El primer verso manifiesta, a mi modo de ver, la característica principal del poeta: cantar, esa expresión que nace de lo más hondo del ser, que manifiesta la autenticidad de la intimidad, o, como escribe el propio Paz hablando de lo que es la poesía, el diario que cuenta o revive esos momentos transfigurados por la memoria creadora (2006: p. 18).

¹² 2004: p. 60.

El poeta quiere olvidar esa vida llena de mentiras, no sólo de esas distorsiones que, por ejemplo, señala Luis Roberto Vera al comentar “Petrificada petrificante”, al hablar de la expresión “hemos desatado la Ira” (Vera, 2006: pp. 85ss.), y que es la crítica de Paz a los conquistadores españoles por la situación de haber devastado la ciudad y de haberse reducido los políticos, los hombres de negocios, los sacerdotes y los intelectuales a “eunucos aplicados”, ni la distorsión del lenguaje en chovinismo, academismo, ideologización y mercantilismo; no, el poeta va más allá, va a la ficción de su propia vida, eso es lo que quiere olvidar.

En efecto, quiere olvidar esa vida inauténtica que lo quiere convertir en lo que no es. El poeta desespera y no quiere convertirse en eso, en un yo ficticio, en un yo inauténtico. Lucha, por tanto, contra ese no ser uno mismo; se trata de lo que algunos antropólogos han denominado la desesperada lucha por no querer ser uno mismo. Y, entonces, el poeta, como escribe Paz, canta para olvidar su vida verdadera (su existencia fáctica) llena de mentiras.

Pero al mismo tiempo, canta para recordar “su mentirosa vida de verdades”, esto es, su vida proyectada (que no es y que, por tanto, es mentirosa, ilusoria, ficticia), ésa por la cual, cada día, sueña y se levanta, por la cual vive o, acaso, sobrevive. Esa vida que, no siendo real, no siendo ésta, de algún modo está ahí, quién sabe dónde, pero que inunda su deseo, su corazón, su entraña.

Encontramos en estos cinco versos el binomio realidad/ficción; esta vida, esta existencia que es real, en el fondo, no es sino ficción; más aun, es una mera evanescencia que se diluye y se pierde.

Pero además del binomio realidad/ficción, encontramos en el poema el binomio analogía-ironía. La analogía es para Paz la comprensión del mundo, de su unidad, de su sentido y significado o, mejor dicho, de la vinculación y de la unidad de los mundos, éste y aquél, el real y el ficticio, mejor todavía, del mundo que vemos y del que no vemos, del patente y del latente, y del latente a través del lenguaje; la analogía permite ver y nombrar la unidad de sentido de los diversos mundos: éste es *como* aquél, no es el mismo, pero es *como*.

La ironía, en cambio, va en sentido inverso; nos señala que entre este mundo y aquel existe una ruptura, una inconexión, un vacío

de sentido y significado. Paz, en *La nueva analogía: Poesía e historia*,¹³ al hablar del hombre medieval (cuyo prototipo era Dante y la *Divina comedia*) y del hombre moderno (cuyo prototipo es don *Quijote*) plantea esa ruptura: “Hay una continua oscilación entre lo real y lo irreal: los molinos son gigantes y un instante después son molinos” (2003a: p. 311).

Por la analogía creemos que comprendemos la unidad de los ámbitos, de los mundos, del que tocamos y sentimos con el que imaginamos y soñamos. La ironía representa el desengaño: ni esto es como lo percibimos, ni aquello es como lo imaginamos. La analogía nos impulsa a la ilusión, la ironía nos muestra el desengaño de que las cosas, todas, la existencia, la cultura, la civilización, la naturaleza y el universo mismo, son finitas. Y la crítica, demoledora al enunciarla, arrebatada ese velo para ver con nitidez lo que no se veía sino como ilusión. De ahí esa permanente oscilación entre ser y no ser, ser y dejar de ser. En otros términos, la analogía nos permite comprender cierta unidad, o tener la sensación de hacerlo, y la ironía, como crítica, nos muestra que no podemos comprender sino que estamos hechos para la muerte; es por tanto, como ya se dijo, conciencia de finitud y de muerte.

“Epitafio para un poeta” envuelve la paradoja que es el canto de la vida, por la vida, ante la vida; es el poeta y, al propio tiempo, el que escribe, el que plasma con la pluma, con la tecla, la palabra de forma oscilante, contradictoria, paradójica, analógica e irónica.

Igualmente, el poema puede ser visto como una metáfora de la relación entre la poesía moderna y la Modernidad misma, en esa contradicción del cantar y del epitafio mismo, es decir, la muerte, es decir, esa mirada al abismo, ese vértigo de la existencia que se aprecia en querer olvidar “su vida verdadera de mentiras” y recordar “su mentirosa vida de verdades”. ¿Cómo ha llegado el hombre moderno al descubrimiento de que su existencia es una suerte de abismo, una especie de nada? ¿Cómo el poeta mira su epitafio y constata su vida

13 Este texto es de 1967 y está integrado como número III de la primera parte del tomo I de las *Obras completas*, cuyo título es *La casa de la presencia. Poesía e historia. El arco y la lira* es el número I de esa primera parte y *Recapitulaciones* –que se cita más adelante al hablar de Nietzsche– el número II.

verdadera llena de mentiras y, viceversa, su mentirosa vida llena de verdades?

En “Analogía e ironía”, el capítulo multicitado de *Los hijos del limo*, Paz expone todo el proceso que lleva al poeta a esa mirada del abismo de su propia muerte, a la ironía de la existencia. La Modernidad había explicado por la razón la unidad del mundo. Conservaba de la visión medieval esa convicción de que el mundo tenía una unidad interna, si bien tal unidad ya no la brindaba la fe, la autoridad religiosa y la Biblia, ahora era perceptible por la razón, la filosofía y la ciencia, vía la analogía. Ésta seguía explicando la unidad.

Esa ruptura de la analogía, si por tal entendemos un cierto principio de comprensión de la unidad del mundo y del ser humano en él (una cierta unidad metafísica), se ha dado en el seno mismo del pensamiento moderno, el que comenzó con la revolución copernicana que tumbó al hombre de su silla regia colocada al centro del universo, pasó por la revolución darwiniana y su igualación de los hombres con los animales y culminó, en cierto sentido, con la revolución freudiana y su pesimismo respecto de los impulsos más recónditos del deseo humano.

Esos dominios subterráneos, el sueño, el pensamiento inconsciente y el erotismo forman parte del *humus* del hombre moderno y contemporáneo y, al menos como lo veo en “Epitafio para un poeta”, forman parte tanto de la “vida verdadera de mentiras” como de la “mentirosa vida de verdades”.

Dice Octavio Paz que la analogía, aún antes del cristianismo, ha inspirado toda poesía desde la Antigüedad hasta la Modernidad, y que ésa ha sido la convicción de los poetas: la unidad del mundo y de las cosas, del sujeto y de su circunstancia, de lo visible y lo invisible, pero que no es sino hasta la crisis de esa Modernidad, y el Romanticismo ha dado pauta para ello, cuando se ha visto y experimentado su ruptura (la de la analogía).

Como ya se señaló, la correspondencia y unidad del mundo y del sujeto, de las cosas y la palabra, es la analogía; cuando se rompe esa correspondencia y aparece la disonancia, surge el poema, que es en la vida la mortalidad o la conciencia de la mortalidad. La palabra que antes era armonía, integración, coincidencia, ahora es caos,

desintegración, dislocación y, en última instancia, conciencia de la muerte.

Y es aquí donde, como en el poema “Epitafio para un poeta”, se muestra esa paradoja, esa contradicción, esa ruptura de la analogía por la ironía: la conciencia de la muerte y la contradicción de la vida.

MIENTRAS ESCRIBO

Cuando sobre el papel la pluma escribe,
a cualquier hora solitaria,
¿quién la guía?
¿A quién escribe el que escribe por mí,
orilla hecha de labios y de sueño,
quieta colina, golfo,
hombro para olvidar al mundo para siempre?

Alguien escribe en mí, mueve mi mano,
escoge una palabra, se detiene,
duda entre el mar azul y el monte verde.
Con un ardor helado
contempla lo que escribo.
Todo lo quema, fuego justiciero.
Pero este juez también es víctima
y al condenarme se condena:
no escribe a nadie, a nadie llama,
a sí mismo se escribe, en sí se olvida,
y se rescata, y vuelve a ser yo mismo.¹⁴

Estos 18 versos también manifiestan el curso o concurso de los dos binomios analogía/ironía y realidad/ficción. Veamos; ¿quién guía la pluma que escribe “a cualquier hora solitaria”?

En *El arco y la lira*, que volvemos a citar, escribe Paz:

14 2004: pp. 72-73.

Un numen habla y suplanta al hombre. Sagrada o profana, épica o lírica, la poesía es una gracia, algo exterior que desciende sobre el poeta. La creación poética es un misterio porque consiste en un hablar los dioses por boca humana. Mas ese misterio no provoca problema alguno, ni contradice las creencias comúnmente aceptadas. Nada más natural que lo sobrenatural encarne en los hombres y hable su lenguaje (2003a: p. 168).

Ese *numen*, ese desconocido que suplanta al hombre, que viene de fuera y del exterior como una gracia, eso sobrenatural, viene a ser la inspiración. O, como responde Paz en una entrevista: “las ideas de Lévi-Strauss, han restablecido la balanza a favor no de Dios ni de las divinidades, sino de *un pensamiento que nos piensa*” (2003c: p. 29).

En efecto, la inspiración, la que escribe por mí mientras escribo, me lleva a esa “orilla hecha de labios y de sueño”, de donde proviene ese lenguaje similar al del místico, incomprensible, glosolalia, incapacidad para traducir en palabras lo que se ve o lo que se siente.

Desde luego, habría que referirse a esa metáfora propia de la llamada Generación del 27, con las expresiones y referencias de Luis Cernuda y de Vicente Aleixandre (*Espadas como labios*), pero escapa a las pretensiones de esta exposición indagar dichas influencias. Basta con enunciar el término común de “labios” o “el labio”, para destacar la relevancia del lenguaje, de la palabra mágica pronunciada por “otro” a través de mí y, en el caso de Paz, además, el “sueño” como impulso onírico que, también, nos conduce a la “otra orilla”. Lenguaje y sueño, palabra e impulso, conciencia e inconsciencia, serían como los remos de esa barca que se llama “yo” y que conduce al mundo de lo otro.

Esos arrebatos que sacan al poeta fuera de sí y lo trasladan al mundo extático, a ese mundo donde él no es él sino otro, encarnación de lo otro y que al propio tiempo se radica en él, están provocados por esa mano misteriosa. La mano que escribe, escribe en él, por él, en vez de él. A partir del verso 8 se puede apreciar: “Alguien escribe en mí, mueve mi mano”; no soy yo por tanto; estoy siendo desplazado por otro, por la otra voz, por alguien que escoge las

palabras adecuadas y luego “contempla lo que escribo” (v. 12); es decir, se posesiona de mí, se adueña de mí.

La inspiración, esa mano que escribe por mí, se encuentra en una suerte de realidad, si puede llamársela así, que está encima del poeta, encima de mí (suponiendo que soy poeta), pero también encima del poema. El sujeto, el yo, el poeta, yo mismo como poeta, es lanzado, dice Paz, fuera de sí mismo.

Pero las “palabras no están en parte alguna, no son algo dado, que nos espera. Hay que crearlas, hay que inventarlas, como cada día nos creamos y creamos al mundo” (2003a: p. 182). Por eso, en el verso 16, el poema dice: “no escribe a nadie, a nadie llama”, y reenfoca: “a sí mismo se escribe, en sí se olvida”, para concluir: “y vuelve a ser yo mismo” (v. 18).

Como se aprecia, en el poema se da el binomio analogía/ironía. La analogía para comprender la unidad: una mano que escribe por mí, la mano de la inspiración, de la palabra, de la poesía, lenguaje divino que me lleva a mundos insondables, profundos, ignotos, extáticos, sublimes, que me arranca de mí mismo y me coloca en una suerte de no ser. Aquí se da el ser y el no ser.

Al propio tiempo, se puede ver el binomio realidad/ficción: soy pero no soy yo, es una cosa, una entidad, un algo, que dirige mi mano. Escribe a alguien, pero al mismo tiempo escribe a nadie. Y, finalmente, la ironía: ese que desconozco, ese que no soy yo, al final, ése es yo, ése soy yo.

Desde luego, el tema del yo, mejor dicho, el problema del yo se vuelve acuciante para nuestro poeta, pero tiene una respuesta que fue tomando del pensamiento oriental. En esa misma entrevista, que fue con María Embeita (“Octavio Paz: poesía y metafísica”), ésta le pregunta sobre lo más relevante de su aprendizaje del pensamiento de Oriente, a lo que le responde nuestro poeta: “No creo en el yo, aunque lo padezco como un fantasma demasiado real y que no logro exorcizar” (2003c: p. 32).

De nueva cuenta, se patentiza el binomio analogía/ironía, una búsqueda que quiere comprender, que comprende algo y que, al tomarlo, se le diluye y muere, es la ironía como conciencia de la muerte, de la evanescencia del ser. Al final de esa entrevista concluye Paz:

“Hemos descubierto que el lenguaje no es un *medio*; el lenguaje nos constituye y, simultáneamente, nos disuelve” (2003c: p. 38).

De tal suerte que ese que escribe por mí, que mueve mi mano y mi pluma, los dedos en mi teclado, ese pensamiento que nos piensa, o esa fuerza inconsciente que nos rebasa, no escribe a nadie, se escribe a sí mismo, y a sí mismo se olvida.

Esa es la paradoja de nuestra condición: nuestras experiencias fundamentales son casi siempre instantáneas, pero no son históricas. Nuestras experiencias no son históricas pero nosotros lo somos. Cada uno de nosotros es irrepitable, pero la experiencia de la muerte o la del amor son universales y se repiten. La poesía nace de esa contradicción. Y más: está hecha de esa contradicción (2003c: p. 50).

Nuevamente el binomio, analogía-ironía, realidad-ficción; el lenguaje nos constituye y nos disuelve, como nuestra condición histórica irrepitable es disuelta por los arquetipos de las experiencias del amor y de la muerte: siempre serán, siempre estarán ahí, esperándonos, sorprendiéndonos, agotándonos, disolviéndonos, desintegrándonos. Porque algo tienen en común el amor y la muerte: nos desintegran, nos hacen ser lo que habitualmente no somos, nos sacan “fuera” de nosotros mismos. Y eso, que es ahistórico, se enfrenta a nuestra unicidad histórica para señalarle sus límites: hasta aquí. Hasta aquí eres tú, único e irrepitable, ahora soy yo, el amor o la muerte, o sea, lo que no eres tú. El enamorado es otro, distinto del que era normalmente; y el muerto es lo completamente otro. Por ello, no es exagerado afirmar que el binomio analogía/ironía es la tensión del binomio existencia/muerte, del ser para la muerte, quizá no en el sentido heideggeriano, pero sí en el sentido de la existencia cotidiana: todos los hombres son mortales.

Conocimiento y desconocimiento, de nueva cuenta emergen el desesperado querer ser uno mismo y el desesperado no querer ser uno mismo. Esa suerte de definición del ser humano como un ser no tanto como un ente que habla y de palabras, sino como una constante posibilidad de “ser otro”.

El hombre es un desconocido para sí mismo porque encierra en sí mismo personalidades que desconoce. El psicoanálisis freudiano también va en esta dirección. Hay en cada uno de nosotros muchos desconocidos: nuestro cuerpo, el hombre que aparece en nuestros sueños o el que brota en ciertos momentos privilegiados, como el amor, la conversación, la pasión... La identidad no existe o se esconde, es oscura. Creo que uno de los datos esenciales del hombre es sentirse extraño ante el mundo o ante sí mismo. El hombre se reconoce como tal cuando se reconoce como distinto de la selva en que está, de las rocas, de los animales... Este extrañamiento lo lleva a inventar una identificación con lo *otro* o, por el contrario, a hacer más radical su separación de la naturaleza. Cuando el hombre ha conquistado su humanidad, experimenta una como nostalgia de lo no-humano y quiere hacerse piedra, o estrella, o planta o animal (2003c: p. 54).

Y la poesía no es otra cosa que nombrar esa *otredad*, ese ser otro; señalar esa escisión entre el yo y el no-yo, familiaridad y extrañeza, otra vez, analogía-ironía. Señala también, y quizá sobre todo, que los poemas de *Libertad bajo palabra* los escribió luego de etapas sombrías, para cantar a la vida y a la cotidianidad.

En efecto, en una entrevista con Anthony Stanton (“Genealogía de un libro: *Libertad bajo palabra*”) señala: “Son poemas escritos a la luz del día. El amor, el placer, la dicha de ser y de estar en este mundo son notas constantes de estos poemas. Los escribí después de los años negros. Fue un descubrimiento de la realidad del mundo, del mar y la tierra, del pan y del vino, de las formas femeninas, del agua y de los placeres terrestres” (2003c: p. 115). Es, sin duda, un canto a la vida, como el del poema “Epitafio para un poeta”, pero ahora es el descubrimiento de esa variedad de almas que proyecta el sujeto, que es él mismo y también distinto de sí mismo. Se trata de un cambio radical, radicalísimo; ya no se trata de una sola alma inmortal, o de la gran alma del universo, sino de una experiencia de la multiplicidad de almas mortales, a la manera de Nietzsche.

Por cierto, en “Recapitulaciones”, el número II de la primera parte de *La casa de la presencia. Poesía e historia*, luego de haber dicho

que el poema busca *esto* y encuentra *aquello*, Paz escribe que todo consiste en: “Cumplir a Nietzsche, llevar hasta su límite la negación. Al final nos espera el juego: la fiesta, la consumación de la obra, su encarnación momentánea y su dispersión” (2003a: p. 295). Con esto quiero señalar no sólo que Paz conocía bien a Nietzsche, sino que toma como bandera algo que nuestro poeta descubrió en la poesía: la infinitud de almas mortales. O en otras palabras, la mortalidad ante el infinito. Cito nuevamente *El arco y la lira*: “La inspiración es una manifestación de la “otredad” constitutiva del hombre. No está dentro, en nuestro interior, ni atrás, como algo que de pronto surgiera del limo del pasado, sino que está, por decirlo así, adelante: es algo (o mejor: alguien) que nos llama a ser nosotros mismos. Y ese alguien es nuestro ser mismo” (2003a: p. 183). Es, a final de cuentas, nuestro deseo fundamental, nuestro más hondo deseo, el de ser nosotros mismos, porque, irónicamente, somos pero no somos lo que estamos llamados a ser, mientras no nos atrevamos a dar el paso de serlo. Y al mismo tiempo, eso que debemos o podemos ser ya somos, de alguna manera (al menos analógicamente). Lo triste, lo irónico, lo nostálgico es descubrir nuestra finitud, nuestra fragilidad, nuestra evanescencia. Lo valiente podría ser que, en vez de sumirnos en el nihilismo, podamos, con nuestro poeta, cantar a la vida para reiniciar el trayecto que *otro*, distinto de nosotros pero *como* nosotros, continuará.

Desde luego, también en el estudio de este poema cabe el análisis del Romanticismo, ya que, como se ha visto al analizar el primer poema (“Epitafio para un poeta”), la ruptura de la analogía por parte de la ironía, y por tanto la conciencia de la irrupción de la nada en el horizonte del ser, ha marcado el ser y quehacer humanos de nuestro tiempo, así como a la poesía.

El mundo, a partir de la irrupción de la ironía en el seno mismo de la analogía, sobre todo a partir del Romanticismo, como lo ha sugerido Paz, viene a ser unidad del signo, como señala en “*Analogía e ironía*”.

En el poema “Mientras escribo” se aprecia que no sólo se da esa metaforización, sino que tanto el poeta como el lector adquieren sentido y unidad en el lenguaje. Sin duda ese “alguien” o ese, “algo”

va más allá de la mano que escribe o de la palabra pronunciada; incluso, más allá de quien la escucha, como ha expuesto en “Analogía e ironía”.

Y el lenguaje se vuelve ese vaivén del juego entre la analogía y la ironía, entre realidad y ficción, entre sustancia y accidente, entre ser y parecer, entre latente y patente, entre filosofía y literatura.

Acaso debamos decir oscilaciones, ya que no se trata de un solo movimiento, o de un mero mecanismo, sino de un dinamismo que va y viene, torna y retorna, a la manera de los *corsi e recorsi* de Giambattista Vico, ese constante movimiento que, más que un círculo, semeja una espiral: hay un movimiento que regresa, sí, pero de diversa manera, en otro sentido, más intenso, el mismo y diferente a la vez.¹⁵

Conclusión

El movimiento que hemos visto con Octavio Paz dibuja una suerte de inicio de viaje, de aventura, de salida de la casa en busca de nuevos mundos, de deseo; luego, de encuentro, aventura, intensidad, goce, éxtasis, separación, nostalgia, retorno. La experiencia de *otredad*, como en los poemas citados se constata, se da, primero, en nosotros mismos. La primera y más grande incursión es en el espacio interior. El otro está dormido en lo hondo de nosotros mismos, de nuestro ser: somos nosotros mismos. Es otro desconocido, luego un poco conocido y, en general, como todos hemos experimentado de alguna manera, termina siendo desconocido.

La *otredad* también es una suerte de comunión con los otros, mejor dicho, es fraternidad. El otro son los demás, y yo soy como los demás. Y, finalmente, la *otredad* es apertura al infinito, un finito que, más que responder recoge, recoge los restos mortales del ser.

15 Desde luego se hace la comparación con Vico sólo por la imagen de la espiral. El curso y regreso de Paz hacen más bien alusión al tiempo simbólico, mítico en el sentido de Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, que tiene un sentido ritual y simbólico. Pero un análisis comparando a Paz tanto con uno como con otro escapa a las pretensiones de esta exposición.

Paz utiliza dos términos para designar ese movimiento dinámico de oscilaciones (en el sentido gráfico del término), excursiones e incursiones. En el caso, no sólo se refiere a un sentido físico, sino incluso a una perspectiva intelectual, espiritual e incluso afectiva.

Las excursiones buscan mirar, ver, conocer, disfrutar, y luego platicar, compartir, contar. Las incursiones son ir al terreno desconocido, incluso del enemigo, y regresar con trofeos y reliquias para mostrar. “Después de las excursiones, se conversa sobre lo que se ha visto; después de la incursiones, se muestran los objetos y tesoros recogidos” (2003b: p. 16).

Conversar *sobre lo que se ha visto* abre toda posibilidad; porque nuestra vida es justamente ese ver, ese mirar; nuestra vida, nuestra historia, todo lo que hemos sido no es otra cosa que haber visto esto, lo otro, lo de más allá. Y por eso es posible contarla. Haber visto es otra forma de nominar la experiencia, nuestra experiencia. Y al propio tiempo ese percibir, cuando se vuelve consciente, constituye un ver auténtico, genuino, original, al grado de decir, o mejor dicho, me atrevería a decir que somos lo que hemos visto; nuestras excursiones, por tanto, conforman nuestra experiencia, es decir, nuestra existencia consciente.

Decimos que una persona tiene experiencia cuando sabe lo que sigue en las circunstancias concretas, cuando, justamente porque ya lo ha visto antes, se adelanta a los acontecimientos. Sabe lo que hay que hacer porque ya antes ha visto la idea de lo que es o de lo que será. En suma, porque ha visto antes, ahora puede conversar. Y esa conversación se torna recuerdo. Lo que antes fue percepción (el haber visto) se vuelve ahora memoria (recordar).

Después de la incursiones se muestran, dice Paz, “los objetos y tesoros recogidos” ; y el tesoro es aquello valioso, que ha impreso en nuestras almas, en nuestras mentes, en nuestros sentimientos, su sello, su imagen, su esencia. Y son los libros, nuestras lecturas, esos actos que significan tanto excursiones como incursiones. Lecturas de la realidad, de la vida, de nuestra experiencia...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, san. 2002. *Las confesiones, Obras completas*, T. II, texto bilingüe, edición crítica de Ángel Custodio Vega, 1a. ed., BAC, Madrid, 10a. reimpresión, 612pp.
- GARDEIL, H. D. 1974. *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (4. Metafísica), trad. Salvador Abascal Carranza, Tradición, México, 262pp.
- HUIDOBRO, Vicente. 2009. *Altazor y Temblor de cielo*, presentación de Lavín Cerda, Hernán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2ª. ed., 137pp.
- LEMAITRE, Monique J. 1976. *Octavio Paz. Poesía y poética*, UNAM, México, 127pp.
- PAZ, Octavio. 2001. *Obras completas, 13. Miscelánea I. Primeros escritos*, edición del autor, Círculo de lectores / Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. Barcelona, 1998; 2a. ed. México, 1999, 1a. reimp. 2001, 430pp.
- PAZ, Octavio. 2003a. *Obras completas, 1. La casa de la presencia. Poesía e historia*, Edición del Autor, Círculo de lectores (Barcelona, 1991), Fondo de Cultura Económica (México, 2ª. ed. 1994), 4ta. Reimpresión, 619pp.
- PAZ, Octavio. 2003b. *Obras completas, 2. Excursiones / Incursiones. Dominio extranjero*, edición del autor, Círculo de lectores (Barcelona, 1991) / Fondo de Cultura Económica (México, 2ª. ed. 1994), 3ra. Reimpresión, 606pp.
- PAZ, Octavio. 2003c. *Obras completas, 15. Miscelánea III. Entrevistas*, edición del autor, Círculo de lectores / Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. Barcelona, 2002; 2a. ed. México, 754pp.
- PAZ, Octavio. 2004. *Obras completas, 12. Obra poética II (1969-1998)*, edición del autor, Círculo de lectores / Fondo de Cultura Económica, 1ª. Ed. Barcelona, 2003; 1ª. Ed. México, 775pp.
- PAZ, Octavio. 2006. *Obras completas, 11. Obra poética I (1935-1970)*, Edición del Autor, Círculo de lectores (Barcelona, 1996), Fondo de Cultura Económica (México, 2ª. ed. 1997), 4ta. Reimpresión, 588pp.
- PAZ, Octavio. 2008. *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica (colección Lengua y estudios literarios), México, 1ª. ed. 1956, 2ª. ed. Corregida y aumentada 1967, 3ª. ed. 1972, 4ª. ed. (facsimilar de la primera) 2006, 16ª. Reimpresión, 305pp.
- PAZ, Octavio. 2014. *Un sol más vivo. Antología poética*, selección y prólogo Antonio Deltoro, Era, México, 330pp.
- SANTÍ, Enrico Mario. 2004. "Los pininos de un chamaco: los primeros escritos de Octavio Paz" en Jaimes, Héctor (Coordinador): *Octavio Paz: la dimensión estética del ensayo*, Siglo XXI, México, 317pp [pp. 17-24].

- TABUCCHI, Antonio. 2008. *Sostiene Pereira. Una testimonianza*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1994 [versión castellana: *Sostiene Pereira. Una declaración*, trad. Carlos Gumpet y Xavier González Rovira, Anagrama (Compactos), Barcelona, 1a. ed. 1999, 14a. ed. 2008, 182pp.]
- VERA, Luis Roberto. 2003. *Coatlicue en Paz: la imagen sitiada. La diosa madre azteca como imago mundi y el concepto binario de la analogía/ironía en el acto de ver. Un estudio de los textos de Octavio Paz sobre arte*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

SOBRE “LA OTRA VOZ. LA OTREDAD EN OCTAVIO PAZ”, DE FIDENCIO AGUILAR

Juan Manuel Escamilla González Aragón
Centro de Investigación Social Avanzada, México
juanm.escamilla@cisav.org

Resumen:

Octavio Paz escribió en *La otra voz* un ensayo sobre la utilidad de la poesía en medio del cambio de época que atraviesa la Modernidad. En “*La otra voz. La otredad en Octavio Paz*”, Fidencio Aguilar confirmó la pertinencia y actualidad de aquellas letras de Paz, reflexionando sobre el hiloconductor de la otredad. Este trabajo constituye una réplica al de Fidencio Aguilar, con la intención y el atrevimiento de, además, continuar con las reflexiones de Paz sobre poesía y pensamiento.

Palabras clave: alteridad, lenguaje, otredad, palabra, poesía.

ON “*THE OTHER VOICE*. THE CONCEPT OF OTHERNESS IN
OCTAVIO PAZ”, BY FIDENCIO AGUILAR

Abstract:

Octavio Paz wrote in *The Other Voice*, an essay on the utility of poetry within the change of times that Modernity is going through. In “*The Other Voice. Alterity in Octavio Paz*”, Fidencio Aguilar confirmed the actuality and pertinence of those writings of Paz, reflecting on the guiding line of alterity. This work replies Fidencio Aguilar’s and tries to continue Paz’ reflexions on poetry and thought.

Keywords: Alterity, Language, Otherness, Poetry, Word.

No hay tiempo suficiente, ni esta tarde en la que escribo ni en muchas tardes, para hablar cabalmente de la rica y variada concepción que Octavio Paz tuvo de la otredad, ni de señalar todas sus influencias ni todos sus méritos. No me propongo, pues, hacer un juicio sumario sobre el asunto. Quiero, más bien, terciar en la conversación que Fidencio ha entablado con un fragmento de la obra del poeta Octavio Paz, *La otra voz* (2004) y continuar con sus reflexiones sobre la utilidad de la poesía; quiero, pues, conversar con ambos y con los lectores, sobre la poesía y su relación con el pensamiento, a partir de una lectura (¡siempre parcial!) de la obra poética del Nobel mexicano. Espero argüir que el arte (la poesía), por un lado, y el pensamiento prosaico (la filosofía y las ciencias), por otro lado, constituyen dos posibles formas de responder a las preguntas sobre el hombre, Dios y el mundo; también espero poder colaborar a enmarcar el valor de la poesía y el del pensamiento crítico en esta vuelta de los tiempos. (Y también espero que esto sea verdad).

La insistencia sobre la cuestión de la otredad atraviesa prácticamente toda la obra paciana, uncida a sus reflexiones sobre el quehacer del poeta, tanto en sus obras poéticas como en las prosaicas. No creo exagerar al decir que ese es precisamente el tema que entrelaza todos los temas de su obra. En el libro que le dedica a la cuestión, *Lo desconocido es entrañable*, Rafael Jiménez Cataño afirma que esa es la “auténtica clave del pensamiento de Paz” (2008, p. 48).

Para enmarcar el tratamiento que Paz hace de la experiencia de otredad en *La otra voz*, en su texto, Fidencio sigue de cerca, principalmente, dos de las voces cantantes del poeta en relación con la otredad: la relación con la poesía como espejo de una vida a lo largo de la que nosotros mismos no estamos con nosotros, esa vida que se nos va como agua entre las manos y que es una de dos caras, cuyo reverso irrevocable es la muerte, y la resistencia que, según Paz, representa la poesía ante la Modernidad. Querría acompañar la conversación sobre el primer asunto; el segundo no lo trataré aquí.

Finalmente, querría abordar, aunque fuera sólo por hacer mención, otra de las voces cantantes de Paz en relación con la otredad, de la que el autor pasa revista muy velozmente y yo también pasaré por esta vez porque merece un tratamiento aparte: la relación de la

Paz más viejo le diría a María Embeita (2003: p. 32): “No creo en el yo, aunque lo padezco como un fantasma demasiado real y que no logro exorcizar”. Su experiencia de la otredad fue variada y diversa a lo largo de su vida. Su disciplina nos dio una obra extensa y extensamente revisada, que deja constancia de algunas mudanzas y del pulimiento de ciertas nociones. Pero si las respuestas fueron varias, la pregunta siempre fue la misma. En 1992, preparando el volumen de las obras completas donde aparecería *El laberinto de la soledad*, rememora en la “Entrada retrospectiva” el origen de la pregunta que lo llevó a escribir su libro más difundido, y que caracteriza el tratamiento paciano de la cuestión (1994: p. 16):

La peregrinación comenzó con una sensación de extrañeza y con una pregunta: ¿yo soy el extraño o esta tierra que llamo mía es una tierra ajena? Esta pregunta es tan antigua como los hombres. Las religiones la han respondido casi siempre de la misma manera: esta tierra no es tu tierra verdadera sino el lugar de tu exilio. Tu patria está allá, fuera de este mundo. Los gnósticos decían que el verdadero nombre del hombre es *El Alogeno*, el otro, el de allá. No, no somos de aquí. Pero tampoco somos de allá: nuestras vidas son un continuo peregrinar entre el aquí y el allá [...] La pregunta sobre México no fue, no es, sino una variante de la pregunta original que todos los hombres se han hecho. En el fondo, fue y es una pregunta sobre mí mismo. ¿Qué busca el peregrino al recorrer su patria? ¿El lugar de su nacimiento o el de su fin? Tal vez busca su destino. Tal vez su destino es buscar (1994: p. 16).

El hueco, la carencia, la hondura del anhelo constituyen al hombre. Es una imagen compartida, al menos, por las religiones abrahámicas y una inquietud perenne de la filosofía. Aquí, somos anhelo, deseo de ir más allá de nosotros, hacia fuera, hacia el otro, ¿hacia Dios?

El tema es tan viejo como el hombre y ya está presente desde los primeros tiempos de la tradición filosófica, cuya cima es aquel *scriptum* de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Si somos peregrinos en

este mundo, es que no estamos en casa en él, sino en vía: “Ya lo sabes, eres carencia y búsqueda” (1994: p. 18). Fidencio no deja de anotar aquel célebre verso que Paz escribió en “Hermandad” y del que cuentan que lo repetía como un mantra, de viejo: “Alguien me deletrea” (1987: p. 37).

En un sentido más o menos trivial, que es el histórico, hay que afirmar que la tecnología de la poesía permitió a los hombres del mundo antiguo conservar sus relatos, varios de los cuales han llegado hasta nosotros. En otro sentido, la poesía consiste en el acto litúrgico de bautizar el mundo y, en ese sentido mucho más interesante, podría afirmarse, pues, que la realidad predicada por la poesía es lo “real absoluto”.

El hacer propio del decir poético asiste al instante mismo de la creación de la realidad misma que nos sustenta, no obstante haber surgido, como en “Blanco”, del “torbellino de las apariciones” y estar condenadas, como nosotros, a dejar de ser “en el remolino de las desapariciones” (Paz, 1995a). El de la poesía es un amanecer de las cosas a sí mismas por el hechizo de la palabra. Dice Paz: “El poema, para mí, es la trampa verbal para cazar vivo al instante, es decir, a la poesía. Una trampa que se cierra para apresarlo pero que el lector abre para que el instante se escape de nuevo y regrese a la vida, a la vivacidad. La poesía que prefiero es la que es visión de lo instantáneo” (2014a: p. 34). En sede poética, lo dice en “La exclamación” (2014b: p. 205):

Quieto
no en la rama
en el aire.
No en el aire
en el instante
el colibrí.

Poesía y realidad

La poesía es, en primer lugar, para Paz, el gesto adánico ante la extrañeza del mundo anónimo, una conquista de lo desconocido por

el acto de nombrarlo. La primera extranjería que sufrimos es la del mundo, que nos es ajeno. Péndulo que une ambos extremos es la metáfora, que todo une y disgrega, como en estos versos de “Blanco” (1995a):

el firmamento es macho y hembra
testigos los testículos solares
falo el pensar y vulva la palabra
(...)
siempre dos sílabas enamoradas.

Para Novalis, como para Octavio Paz, la poesía “es lo real absoluto”. Es el lenguaje más limpio, más claro, más preciso. Es un lenguaje que, transfigurado por el poeta, tiene intención de “Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu” (2006, p. 46).

La poesía es una re-presentación del tiempo, una representación formada de palabras que comunican un lenguaje transparente: la poesía es una fotografía que capta con precisión lo que encuadra, es un juego de espejos que devuelven una imagen: el “*snapshot* de un latido de tiempo”, como escribe Paz en “Blanco” (1995b).

La poesía es un reflejo de la vida. Integra sus contradicciones. La poesía no sólo admite la polisemia sino que juega con ella: en ella crece. La poesía elabora una metáfora de la vida. Ésta oscila entre amor y odio, y aquella, para representarla, se mece entre la analogía, que muestra la unidad íntima detrás de la desemejanza, y la ironía, que corroe la unidad de nuestras imaginaciones.

La poesía es, así, “claridad errante”; su decir, a pesar de acera-do, no obstante es un nombrar fugaz, pronunciar voces vacías. Su decir está irremediabilmente uncido a la sucesión del tiempo y su comprensión depende de que haya quienes puedan interpretar ese particular sistema de símbolos. Y el caso es que somos mortales, y así como han desaparecido lenguas y, con ellas, sus secretos, la nuestra desaparecerá, como en “La tabaquería” canta un poeta admirado por Paz, Pessoa. El autor (ficticio) del poema contempla desde su ventana al vendedor de la tabaquería, mientras escribe:

Él morirá y yo moriré.
Él dejará el letrado, yo dejaré versos.
Un día morirá el letrado y mis versos también.
Después morirá la calle donde estuvo el letrado,
y la lengua en que fueron escritos los versos.
Morirá después el planeta girante en que todo esto sucedió.

La poesía se refiere a tal punto a la realidad que, imitando su paso, da lo que dice que da: el flujo del tiempo; así, en “Decir: hacer” (2014b: p. 325), sentencia:

La poesía
se dice y se oye:
 es real.
Y apenas digo
 es real,
se disipa.
¿Así es más real?

Bajo el ayate de Guadalupe, Paz, comentando con Borges³ y con Salvador Elizondo un verso del “Cementerio marino”: como paradigmático de la poesía, “El mar, el mar, el mar que siempre recommienza” (Valery: p. 1992), le dice: “Hay, sobre todo, el comenzar del mundo y ese comenzar es cotidiano: el mundo siempre está naciendo. Nace todos los días. Es hermoso” (Sheridan, 2014: 11:45). Y más adelante, aún lo dice con otro matiz: “Yo sí creo que todos los días los hombres inventamos el mundo”. Nuestra inteligencia, a la que llama Paz en “Blanco” “soledad en llamas” (1995a), alumbra las palabras que nombran el mundo, palabras que aunque no siempre lo iluminan, son el medio que tenemos para conducirnos, como sentencia en “Carta de creencia” (2014b: p. 380):

3 En un homenaje a Paz, producido por Miguel Alemán Velasco, llamado *La poesía en nuestro tiempo*.

Las palabras son inciertas
y dicen cosas inciertas.
Pero digan esto o aquello,
nos dicen.

La poesía puede retratar cualquier instante, pero tiene cierta dilección por reproducir incansablemente los instantes más preciosos de nuestros aprendizajes en el tiempo: las fundaciones de ciudades, pueblos, dinastías; los “juegos terribles” (“Conversación”) que juegan los dioses con los destinos de los hombres; las hazañas de héroes y santos, reyes y esclavos; pero también las canciones de cuna con que aprendimos a soñar y a hablar y los altísimos poemas místicos, los amorosos y los metafísicos.

La poesía está más cerca de nuestra experiencia media del mundo de lo que lo está la prosa en general y la crítica filosófica en particular, tanto por su semejanza con la forma en la que tratamos con el mundo como porque el lenguaje natural y la poesía fueron desarrollados por las primeras comunidades humanas simultáneamente, y coexistieron durante siglos. Aún existen muchas comunidades ágrafas y sin filosofía que, no obstante, preservan sus cantos tradicionales. Las canciones —tantas veces, una de las primeras aproximaciones infantiles al lenguaje—, valiéndose de combinaciones tonales, de su ritmo y cadencia, fraguan el lenguaje a partir de modelos: lo acomodan en el molde de las sílabas y los acentos. La oleada de sus versos no solamente acurruca nuestras noches de cuna: acaba por zurcarnos corazón y lengua: sus palabras son nuestras palabras. La voz de la poesía es nuestra voz, preservada a fuerza de ser re-presentada una y otra vez para la comunidad que en esa lengua echa sus raíces y desde la que emprende, como en “Árbol adentro” (1987, p. 137), el ayuntamiento entre yo y mundo:

Creció en mi frente un árbol.
Creció hacia dentro.
Sus raíces son venas,
nervios sus ramas,
sus confusos follajes, pensamientos.

(...)

Allá adentro, en mi frente,
el árbol habla.

Acércate, ¿lo oyes?

El mundo se habita por el lenguaje. Como bien señala Fidencio, Octavio es un atento lector de Nietzsche, con quien comparte la convicción de la coextensión entre lenguaje y mundo: no se puede pensar aquello que no puede decir, pues pensar también supone la capacidad de comunicar lo sabido: en cierto sentido, los límites del horizonte humano son los límites del lenguaje, si bien el lenguaje es, del horizonte, un trozo: ese que aprehenden las palabras y sus relaciones.

Paz está muy atento a la particular poética por la que el hombre se crea a sí mismo al leer poesía, como también ha señalado ya Fidencio al resaltar que para Octavio, el sujeto es el lenguaje, ni el poema, ni el lector (ni siquiera el poeta, primer lector). Si bien, precisa Paz, estas realidades no se anulan, éste, como constelación de símbolos, sólo está parcialmente sujeto a la necesidad que le impone su referencialidad y aquel, el lector, quien lo descifra cada vez a partir del mapa que puede representarse de esto y aquello, y por el que puede llamarle a eso una metáfora y a aquello, un heliotropo.

Para Paz, mientras que la prosa es traducible y cualquier cosa puede ser dicha de otro modo —exactamente como acabo de hacer al traducir la expresión “traducible”—, la poesía es, de suyo, intraducible: a la poesía le es esencial su formulación pues el poeta da en la diana. El poeta no quiere decir: dice. Decir preciso que se desliza entre el sentido y acto de decir. El lenguaje, en la poesía, se hace transparente: “los signos se borran: yo miro la claridad” (“Cuento de dos jardines”). Desde luego, habla de diversos temas, comparecen personajes que actúan, pero el poema siempre está tendido hacia otra cosa: nos arroja al “remolino de las significaciones” (“Blanco”).

La poesía dice lo indecible. Puede que no lo diga para siempre. Pero lo nombra fugazmente. A partir de una escena, de una imagen, “nos habla del poema mismo, del acto de crear y nombrar. Y más: nos lleva a recrear su poema, a nombrar aquello que nombra;

y al hacerlo, nos revela lo que somos” (2006, p. 191). La poesía, en este sentido, resulta en dos direcciones: el lector compone el poema mientras lo lee; la acción del hombre transforma el mundo, pero al hacerlo, lo transforma a él.

Algunas palabras sobre la prosa

La filosofía y las ciencias son crepusculares. El lenguaje prosaico es un artificio tardío ya en el horizonte griego. En la medida en que el mito demanda ser siempre interpretado de nuevo por cada generación, algunos sentidos se desplazan y otros se profundizan, cambiando de signo: de palabras con qué arroparse, en las que encarnarse. Los mitos, finalmente, tenían —y aún tienen— una utilidad práctica: su trabajo es dar razón del mundo. Si dejan de hacerlo, es preciso realizar la empresa en nuevos términos. A unos sujetos muy particulares de entre los griegos se les ocurrió una nueva formulación de una serie de preguntas que, por otro lado, no eran nuevas, pero siempre habían recibido una formulación asociada a potencias y fuerzas trascendentes. Aún si los haikús —¡perdón!: aforismos— de Heráclito o el poema de Parménides habían sido vertidos en el molde de la poesía, lo mismo que Tales de Mileto y otros, inauguraron una mirada que podríamos llamar “naturalista” con la que mirar el cosmos: la inteligibilidad de la naturaleza. La razón filosófica alcanzó cumbres metafísicas en sus pesquisas y fundó una de las tradiciones que de más provecho y ruina han sido para Occidente.

Cualquier filósofo afecto a la formalización de argumentos eventualmente puede reconocer que ciertamente hay unos argumentos que son más bellos que otros, solamente por su representación formal: hay argumentos “simétricos”, hay argumentos “lineales”, los hay abigarrados, ¡hay sistemas! La prosa permite un razonamiento distinto del poético, ejercicio que, no obstante, tiene lo suyo de creativo, de poético. Y qué duda cabe de que hay prosas que merecen contar por literatura, aún en algunos honrosos casos excepcionales de textos filosóficos.

En la filosofía, como en la ciencia, la tradición de los mitos no es olvidada, sino heredada. No es traspuesta, sino transformada. Hay

que llamar la atención sobre la admiración que producían a los padres de la filosofía las páginas a menudo esclarecidas y reveladoras de los mitos, que tanto apasionan a Platón, quien se vale de alegorías filosóficas para argumentar en sede legítimamente filosófica a favor de creencias justificadas filosóficamente, pero derivadas (y cuántas veces reveladas) de una sabiduría religiosa reconocida y reputada, sabiduría abrevada en mitos, poemas.

Y aún me atrevería a decir que los argumentos perennes de la filosofía son metáforas poéticas puestas al servicio de conceptos filosóficos: algunos de los argumentos más populares viajan en alegorías filosóficas que constituyen una auténtica refundación (litúrgica, poética) del mundo: en Platón, del mito del carro alado a la caracterización de Sócrates como la encarnación del filósofo ejemplar, hay más cuentos de los que aquí cabe contar, y hasta el más sobrio Aristóteles acude a metáforas en las cumbres de sus argumentaciones. Así, al explicar la forma en la que los astros son atraídos por un motor inmóvil “como un general a su ejército” y “como objeto de deseo” sideral; pero no es asunto de la filosofía clásica solamente, también la moderna se vale de analogías constantemente: Dios es un “relojero perfecto”, entre otras cosas, y el orden de las constelaciones es análogo al orden moral en el epitafio de Kant.

El canon que Aristóteles concibe para la tragedia y la comedia puede servirnos para enmarcar más generalmente el arte de la poesía y su relación con la filosofía, si concebimos la producción literaria en analogía con la argumentación filosófica. Así como la conclusión se sigue de las premisas en el silogismo, en el argumento literario el desenlace ha de ser resolución del nudo gordiano del conflicto, pero una resolución tal que sea verosímil respecto de los términos en que están planteadas las premisas de la trama. Si el silogismo precisa, para poder operar, de que el significado de los términos que componen las proposiciones quede fijado, así sea como una incógnita (“A”), la operación que realiza la poesía no solamente precisa que los términos que utiliza sean fijados, sino que admite y juega con los diversos sentidos, análogos y hasta equívocos, que tiene una palabra. El resultado es la síntesis de varios sentidos asociados que componen un sentido nuevo que es a la vez sus partes y algo más que la suma

de sus partes, y sigue siendo un lenguaje bien preciso, como en estos versos de “Blanco”:

No pienso, veo
 –no lo que veo,
Los reflejos, los pensamientos veo.
Las precipitaciones de la música,
El número cristalizado.
Un archipiélago de signos.
Aerofonía,
 boca de verdades,
claridad que se anula en una sílaba
diáfana como el silencio.

Los logógrafos son una excepción admirable al canon literario de la poesía. Pero la prosa no deja de ser un lenguaje artificial derivado del poético. Los aforismos de Heráclito merecen ser haikús. Pero son filosofía. Así como la poesía funda el mundo, la tradición filosófica lo refunda al criticar la edificación de los poetas; adquiere inmediatamente autonomía, por la naturaleza de su mirada, crítica. Tal vez tenga que ver con la maduración de una cultura que alcanza lo que Kant llamó “la edad adulta” de la razón (Ak, VIII, 35-37). No por crítica es una mirada mezquina. Es crítica precisamente porque logra entrever la importancia de aquello con lo que trata y es cauto acerca de la forma en la que valida las relaciones que reconoce entre las cosas, los límites de nuestro lenguaje y de aquello que podemos afirmar con seguridad. Pero es una mirada, a su vez, fundacional: es profética y está cargada de futuro. Es memoria y es anuncio. La poesía está cargada de tiempo, como muestra “El cántaro roto” (2014b: p. 91):

para decir los pronombres hermosos y reconocernos y ser fieles a
 nuestros nombres
hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que remar siglos
 arriba
más allá de la infancia, más allá del comienzo, más allá de
 las aguas del bautismo.

Parménides no ha sido el único autor de un pensamiento filosófico vertido en el metro de los versos. La poesía metafísica no es *copyright* de la civilización griega. Se le da bien a los mexicanos: Sigüenza y Góngora, Sor Juana, Gorostiza y, desde luego, a Paz.

Para Aristóteles, en la *Poética*, está claro que el arte es autónomo de la ética impuesta por la censura político/filosófica. Si Platón, resultado de la crítica realizada por la razón filosófica, en *La República* se enfrentó a la difícil cuestión de promover una versión censurada de los mitos, para Aristóteles ese gesto es injustificable, pues el arte funciona mediante sus propias reglas, que son las de la verosimilitud: una forma de decir la verdad con mentiras, como Paz afirma en uno de los versos que Fidencio comenta. Paz también lo hace: “Las mentiras del poeta son las verdades. Y lo otro, lo de todos los días, que son verdades, es mentira” (2014a: p. 36).

Tal vez Aristóteles hubiera estado de acuerdo con Goddard acerca de que el arte “piensa” (claro: el suizo/francés pergeña la expresión refiriéndola al cine, pero lo que entiende por cine también coincide con la metafísica). En buen espíritu, no se podría decir menos de la poesía. Y de la de Paz, tal vez lo que haya que decir, entonces, sea que es harto filosófica. Se sostiene, como el colibrí, “no en la rama/ en el instante”. A pesar de todas las molestias del fantasma del yo, al yo de Paz le alcanzó para cantar en “Blanco” (1995a) —¿poesía crítica?—:

no allá sino en mis ojos
cielo y suelo se juntan
intocable horizonte
yo soy tu lejanía.

Poesía y esperanza

La poesía, la filosofía, las artes, como las industrias en las que el hombre trabaja, están atravesadas por un anhelo de eternidad. Son la memoria de la humanidad. Aquello de lo que, por lo pronto, nos podemos acordar. Memoria colectiva y creativa, como bien recuerda

la poesía. Palabras que representan imágenes, palabras que son frágiles, como son frágiles quienes las pronuncian. Imágenes huidizas. La filosofía las criba, las delimita.

La poesía y el pensamiento, lo más inútil, es, al mismo tiempo, lo más indispensable. No parece que la filosofía o la poesía tengan una gran utilidad en el estricto ámbito de la subsistencia, pero en su liberalidad radica su mayor dignidad. ¿Quién quiere imaginar una vida sin poesía, sin filosofía, incluso, ¡sobre todo!, después de las peripecias del siglo pasado en las que la humanidad amenazó con aniquilarse, ahora, que aún puede hacerlo? El *show* debe continuar. Y con la poesía, puede hacerlo: “Entre la revolución y la religión, la poesía es la *otra voz*” (2004, p. 587).

Al escribir *La otra voz* (2004), Octavio Paz se midió con preguntas fundamentales de la poesía que son, en fin, preguntas fundamentales de la humanidad. No sólo porque estos y aquellos poetas son humanos ahora mismo o más tarde —ello es, relativamente, indiferente—, sino porque la relación entre el hombre y la poesía es la del hombre y su relación con el mundo: con el significado de las cosas. Sobre todo, Paz midió la poesía y el pensamiento con sus amenazas; con las que él conoció en la vida, las que, oscura claridad, profetizó el poeta como entre espejos. También, pues, con las últimas cosas, tanto como con las de acá.

La poesía se erige cada día de nuevo; como el sol, cada día, y lo hará mientras el sol dure y haya hombres que vivan bajo semejante lámpara del firmamento. La poesía es sinónima del hombre y lo acompaña a sus exaltaciones e incluso al fondo de su vergüenza y, aún, de su culpa. También en eso la poesía es espejo de la vida: en su fragilidad, la poesía muestra la fragilidad en que se encuentra lo humano, al descampado bajo los presagios del cielo, siempre bajo nuevas promesas de graves amenazas, siempre bajo la amenaza de correr el riesgo... de pronunciar un falso testimonio, de vivir inauténticamente.

La poesía acompaña la vida del hombre y le devuelve los aprendizajes arduamente conquistados, de la fragilidad de la poesía, de la fragilidad del pensamiento, envueltos en una promesa. La poesía, en su sentido más íntimo, es nada más la música que acompasa la vida

de los hombres, breve, en el tiempo del cosmos, cuyos confines no alcanza la voz que declama la poesía y, sin embargo, le permite a cualquier niña de siete años llamarle al mundo “cosmos”, y domesticar el firmamento.

¿Nada más? Nada menos. Así es como la poesía se convierte en un “antídoto de la técnica y del mercado” (Paz, 2004, p. 592). Mas, ay, ahí donde las palabras representan para la experiencia exactamente lo opuesto de aquello que significan en el sentido —la multitud de sentidos— al que se abren las palabras en *la otra voz* —ahí donde la justicia significa una injusticia, por ejemplo—, ahí donde la palabra da gato por liebre pues se la asocia a un significado espurio y mentiroso, ahí el lenguaje es falsificado.

Entonces, cuando la vida está más amenazada, es cuando es más preciso saber que las palabras significan lo que significan: papá, mamá, hermano, amigo. La muerte, ¡y cuánto más la del justo e inocente! nos devuelve al caos original, enfrentándonos al desafío del sinsentido; pero también el enfriamiento de las relaciones antes amorosas y el extremo de la pérdida, en vida, de las personas amadas; la reclusión en cualquier forma, la enfermedad, el tedio, el fracaso, la violencia, en fin: las situaciones límite, nos enfrentan a la perpetua pregunta por el sentido.

Algunas experiencias limítrofes nos conducen a escenarios que nos urgen reinventarnos, reapropiarnos el mundo alrededor nuestro. Cuando las certezas se pierden, es bueno saber que, al menos, ahí sigue la calle donde dan el café aquél, y la gente baila. Entonces, son motivo de celebración varias cosas que pueden parecer ínfimas, irrelevantes en el curso del universo: que en la mesa haya agua de jamaica, que así se llame y que los demás comensales lo sepan, de suerte que al pedirla cualquiera, alguien la pase. Entonces, en un vaso de cristal cualquiera, el remolino concéntrico del agua de jamaica recién servida es poesía en movimiento.

¿Pero adónde ir por justicia en un sistema que es célebre por ineficiente y corrupto? ¿Si la palabra “justicia” no significa sino su olvido? ¿Qué monumentalidad hará verosímil la farsa de una sociedad injusta? Nada envilece más la moral de los pueblos que la traición de las palabras a sus significados.

Los edificios estatales romanos, por ejemplo, pero también algunas universidades, en fin: los grandes edificios que son teatros del poder, cuando son efectivos en su grandiosidad tienen una apariencia inmovible, rica y floreciente; algunos soportan, incluso, siglos. Estar frente a uno de ellos conmueve de una manera muy particular. La institución es verosímil, si luego resulta que éste es el edificio en el que se administran la justicia, la democracia o el imperio.

Tomemos por ejemplo la Plaza del Zócalo del Centro de la Ciudad de México. Al salir del Metro o de una calle hacia la plancha del Zócalo, el transeúnte se enfrenta a grandes y macizos edificios seculares. Quien ha estado ahí, seguramente se ha sorprendido ante la potencia de semejantes edificios, cernidos sobre un silencio largo, sólo conmovido por la bandera izada, al centro, si está izada la bandera. Aquello apabulla. El conjunto arquitectónico es prepotente. Cuánto más sorprende y emociona, si alrededor hay cientos, miles de personas. Aún si no saben decir para qué, del todo, reunidas en paz y con anhelos de paz. Con anhelos de la solidaridad y la compasión de las que también habla Paz en *La otra voz*.

Llamar a cada cosa por su nombre, ¡y que venga!; llamarle pan al pan es otra de las formas en las que la poesía puede servir a la esperanza de los hombres. Lo más fundamental para combatir el regreso al caos original es el atrevimiento de ordenar el caos, de colaborar, oh gesto adánico, a la Creación.

Mas basta estudiar la historia de quienes construyeron aquellos edificios y de quienes vivieron en ellos. Lo más extraño no es que nos resulten extraños. Sino que nos son extremadamente familiares. Son nosotros, entonces. Y nosotros somos ellos, ahora. Es la espiral de la tradición que se hereda o se pierde, que a veces se recuerda.

México, además de la obvia consigo mismo, tiene una responsabilidad ante América, ante el continente que la miró como él mismo —y como un cornucopio— y, en fin, ante el resto de las naciones; así como una responsabilidad planetaria. La feliz convivencia entre las comunidades zapatistas es de suma importancia para la paz mundial. Y la feliz convivencia de las comunidades que no son zapatistas en México, y fuera de México, también.

Hay comunidades valientes que se han organizado contra la amenaza del crimen organizado. En donde quienes viven ahí se han tendido, como han podido, lazos unos a otros. Se han reunido hasta para combatir el caos y la fragilidad, inclusive si eso significa dejar de trabajar a las cinco de la tarde y salir a tomar las calles. Apropiárselas... esta tarde. Hoy. Habitarlas por la lengua, por sus piedras que contarían historias que a veces algunos, por fortuna y desdicha y probando su fortuna, cuentan.

Habitarlas con representaciones de teatro. Supe de una comunidad que se organizó y montó obras de teatro con la gente que se acercó. Hay que mirar con ojos azorados la fraternidad en la que pueden convivir los hombres cuando se sientan a ver una representación teatral, en torno de la poesía. Cuánto más si ellos mismos participaron en la interpretación de alguna manera. Representan una esperanza. La persistente esperanza de que mañana estaremos aquí, de que quienes amamos permanecerán con nosotros. Mañana, al despertar. Que ahí estarán todos. Que estarán bien.

Cuánto más es precisa la poesía, que no sólo es el acto por el que el lector recrea el poema, sino un ejercicio, en cierto sentido, teatral y público: la —a veces lamentable, a veces magnífica— declamación. Cuánto más es preciso el ejercicio de la filosofía, el lento pulimento de los conceptos, la domesticación de los métodos y las lenguas que nos familiaricen con los mejores aprendizajes de los que hemos sido capaces los hombres, si podemos. Y algunas veces, hemos alcanzado cimas impresionantes. En la poesía, en el pensamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- JIMÉNEZ CATAÑO, Rafael. 2008. *Lo desconocido es entrañable. Arte y vida en Octavio Paz*. México: Editorial Jus.
- KANT, Immanuel. 2013. *¿Qué es la Ilustración?* España: Alianza Editorial. Trad. de Roberto R. Aramayo.
- PAZ, Octavio. 1987. *Árbol adentro*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- “Vigilias IV” en *Primeras letras. Prosa (1931-1945)*. 1988. Barcelona: Seix Barral. Edición e introducción de Enrico Mario Santí.
- *El laberinto de la soledad en El peregrino en su patria. Historia y política de México. Obras completas. Edición del autor*. Vol. 8. 1994. México: FCE.
- *Blanco*. 1995a. México: FCE/Conaculta. Curaduría de Marie-José Paz y Enrico Mario Santí. [Edición virtual]
- *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. 3ª ed. 1995b. México: Fondo de Cultura Económica.
- “Octavio Paz. Poesía y metafísica” en *Miscelánea III. Entrevistas en Obras completas. Edición del autor*. Vol. 15. 2003. Círculo de lectores / Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. Barcelona, 2002; 2a. ed. México.
- *La otra voz en La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas. Edición del autor*. Vol. 1, 2004. Barcelona: Círculo de lectores 1era. ed. 1991; México: Fondo de Cultura Económica, 2a edición.
- *El arco y la lira*. 2006. México: Fondo de Cultura Económica.
- *Claridad errante*. 2010. México: Editorial Santillana.
- *Cuarenta años de escribir poesía. Conferencias en El Colegio Nacional*. 2014a. México: Equilibrista, El Colegio Nacional, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*. 2014b. Madrid: Seix-Barral. Selección, prólogo y comentarios del autor. (1era. ed. 1989).
- SHERIDAN, Guillermo: *Entrevista de Guillermo Sheridan a Octavio Paz (a propósito de la publicación del primer volumen de la obra poética (casi) completa de Octavio Paz en coedición del FCE y Círculo de Lectores)*, México: Televisa. 24 horas. Disponible en: https://youtu.be/WyRtmUxC_b0 (Consultada el 4 de mayo de 2015).
- VALÉRY, Paul: “El cementerio marino” en *La máquina del tiempo. Revista de literatura*. 1992. Trad. de Raúl Gustavo Aguirre. Disponible en: <http://www.lamaquina-deltiempo.com/valery/cement01.htm> (Última consulta: 5 de mayo de 2015).

Agradezco la amable réplica a mi texto sobre la otredad en Octavio Paz y su gentil observación sobre mis pasajes rápidos a la poética de nuestro autor y su detención en un tópico de gran relevancia en el Nobel mexicano: el del amor y el erotismo que, sin duda, reflejan y consuman la otredad en un sentido muy especial, el de la culminación. La cita de otros poemas, en particular, el de “Blanco”, ilustran sus observaciones al respecto.

Sobre tales observaciones, quiero puntualizar dos cosas: la primera es que la otredad es una forma de entender lo que Paz denomina “la otra voz”, y ésta, como se expresa en mi texto, citando desde luego a Paz, no es otra cosa que la poesía en su encuentro con el poeta mediante el poema, es decir, en el lenguaje. Y si bien el erotismo y el amor son lenguajes especiales, el del poeta puede no concretarse en la entrega amorosa, e incluso no darse propiamente en el erotismo, y sí alcanzar, sin embargo, ese contacto con “la otra voz”. La segunda puntualización es que me centré tan sólo en dos poemas, “Epitafio para un poeta” y “Mientras escribo”, justamente para mostrar la dinámica del binomio analogía/ironía y la noción de otredad en la experiencia del poeta en la contradicción y la paradoja en su vivir y en su morir, por un lado. Por otro lado, en la inspiración que mueve su mano para elaborar el poema como experiencia, justamente, de la otredad en el sentido especial del lenguaje poético. Además, como se ve a lo largo de mi texto, esos dos poemas pueden resumir la experiencia de la poesía moderna y su ocaso en las vanguardias contemporáneas; más aun, pueden ser metáforas de la

experiencia del hombre contemporáneo y su experiencia de tocar el abismo, asomarse y decidir lanzarse a él.

Por lo demás, el replicante reflexiona sobre la poesía y expande el territorio añadiendo varios poemas de Paz para ilustrar su recorrido. Su pretensión, como lo explicita en su réplica, es mirar hacia el arte, la filosofía y las ciencias, cosa que, desde luego, escapaba y escapa a mi detención en la noción de otredad, es decir, la reflexión del propio Paz sobre sus poemas y, luego, para ejemplificar, escogí los dos poemas mencionados. En otras palabras, y creo que esto clarificará tanto mi reflexión como la del replicante, si usáramos una metáfora y el pensamiento de Paz fuera una casa, yo me quedé en la sala mirando y observando a la espera de que el responsable de la misma viniera para entablar una charla sobre los motivos de mi visita y de lo que pretendía obtener ahí, mientras que el replicante ya estaba en el jardín contemplando y admirando los árboles y las plantas.

Creo que en toda reflexión se puede divagar, literalmente pasearse, lanzarse a la aventura. Empero, para que dicho andar sea fructífero ha de ser como las excursiones: que luego nos permitan, en la soledad de nosotros mismos y en el diálogo con la otra voz, que siempre para la filosofía será la luz de la razón y para el poeta la inspiración de la poesía, una incursión en nuestra intimidad; porque los caminos también son interiores. Por lo pronto, en la discusión entre el replicante y yo, se abrieron dos caminos, dos veredas, dos paisajes de acercamiento a la obra de Paz. Ello enriqueció la perspectiva y ya el lector podrá escoger cuál vía le resulta mejor para degustar y, por sí mismo, acercarse a nuestro poeta.

Estudios



EL PRINCIPIO MORAL DEL MAL MENOR FRENTE AL PROBLEMA DE LA NARCO-VIOLENCIA EN MÉXICO

Juan Auping Birch, SJ
Universidad Iberoamericana, México
jauping@iwm.com.mx

Resumen

En este trabajo se explora una aplicación del principio moral del “mal menor” a un problema práctico, el de la violencia por el narcotráfico en México. En la primera parte se explican y se discuten las tesis de santo Tomás de Aquino acerca de este principio. En la segunda parte se analizan los distintos elementos del problema práctico y, por último, se ofrece una propuesta de decisión prudencial a partir de un principio filosófico.

Palabras clave: ética, filosofía práctica, mal menor, moral, violencia.

THE MORAL PRINCIPLE OF THE LESSER EVIL AGAINST THE PROBLEM OF NARCO-VIOLENCE IN MEXICO

Abstract

This work reflects on the principle of “lesser evil” and presents an application of this moral principle to a practical problem, the violence caused by drugtraffic in Mexico. In the first part, it explains the main thesis of St. Thomas Aquinas on the moral principle of the “lesser evil”. On the second part, it analyses the different aspects of the practical problema and, at the end, proposes a pruential solution on a moral philosophy basis.

Keywords: Ethics, Lesser Evil, Morals, Practical Philosophy, Violence.

Introducción

La historia humana, en el fondo, es una lucha entre el bien y el mal. Los que hacen el mal engañan, mienten, chantajea, oprimen, roban y matan, violando los Derechos Humanos. La *no-violencia* es una manera, entre otras, de que personas y gobiernos, en determinadas circunstancias, se enfrenten al dominio del mal para vencerlo.

Hay realmente dos maneras de practicar la *no-violencia*, según las circunstancias:

1. Hacer valer nuestros Derechos Humanos frente al opresor, dispuesto a pagar el precio del sufrimiento con el fin de acabar con el dominio del mal: se llama la *resistencia no-violenta y activa*; generalmente es usada contra el mal practicado por el Estado, cuando viola Derechos Humanos de los ciudadanos, y a veces es usado también contra el abuso de grandes empresas.
2. Permitir un mal menor con el fin de prevenir o terminar un mal mayor; se llama la *no-violencia pasiva* y generalmente es usado por el Estado u otra autoridad contra el mal practicado por ciudadanos o súbditos.

En este ensayo presento mi propuesta para una estrategia no violenta pasiva del Estado contra el narco, en México, basado en el principio del mal menor.

1. La ética de la no-violencia pasiva: el principio del mal menor

La no-violencia pasiva es un tipo de tolerancia. Según el diccionario,¹ el significado del término *tolerancia* es “acción y efecto de tolerar”, y tolerar quiere decir tanto “sufrir o llevar con paciencia”, como “permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”. En el orden práctico, esta tolerancia implica que se permite alguna

¹ *Diccionario de la Lengua Española.*

acción mala de una persona o un grupo, sin aprobarla ni colaborar en ella. En el orden del pensamiento la tolerancia permite la divulgación del error, sin aprobarlo.

Existen dos tipos de tolerancia con respecto a las acciones malas de personas o grupos. La primera es la falsa tolerancia, que permite que se practique el mal pudiendo impedirlo sin provocar un mal mayor. Esta falsa tolerancia nos hace cómplices del mal por nuestra pasividad y omisión. La resistencia no-violenta y activa rechaza la falsa tolerancia, y trata de resistir y combatir el mal de manera no-violenta con el fin de erradicarlo.

Sin embargo, existe otro tipo de tolerancia, recta, hacia el mal, a saber, la que permite conscientemente que se lleve a cabo o que persista un mal menor, porque el intento de reprimirlo por la fuerza pública provocaría un mal mayor. Se trata del principio del mal menor, bien entendido.² Santo Tomás de Aquino lo aplica al divorcio permitido en la antigua ley de Moisés, el cual fue un mal menor para prevenir un mal mayor, a saber, el de matar a las esposas acusadas de adulterio: “Con lo dicho se excluye la costumbre de repudiar a las esposas. Si fue permitido en la vieja ley a los judíos —por su dureza—, fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor” (*Summa contra gentiles*, III, 123).

En general así argumenta santo Tomás, la Divina Providencia permite el mal porque de reprimir el mal en este mundo creado, desaparecería el bien: “El mal no existiría si desapareciera el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría si Dios no existiera [...] el mal y el defecto ocurren en las cosas gobernadas por la divina providencia, dada la condición de las causas segundas” (*Summa contra gentiles*, III, 71).

Asimismo, al crear el mundo y al encarnarse el Verbo para morir en la cruz, Dios permitió males menores (los pecados de los hombres) para obtener un bien mayor (la eterna felicidad de muchos) e impedir un mal mayor (la perdición de todos): “aunque hayan nacido algunos errores en torno a la encarnación, [...] sin embargo, está

2 En este apartado 3.1 me apoyo, desde luego en Santo Tomás de Aquino y en las reflexiones de Fernando Cuervo Valseca (1994) y Francisco Fernández Sánchez (2004).

claro que muchos más fueron destruidos después de ella, [...] así como de la creación de las cosas, procedente de la bondad divina, se siguieron algunos males debidos a la condición de las criaturas, que son falibles” (*Summa contra gentiles*, IV, 55).

Así, de manera concisa, confirma santo Tomás, “un legislador sabio permite el mal menor para evitar el mal mayor” (*Summa theologica*, I, q. 48, a. 6) y que “no es justo destruir el bien común para evitar un mal particular” (*Summa theologica*, I, q. 92, art. 2). Según santo Tomás, al practicar esta tolerancia, la autoridad sigue el ejemplo del mismo Dios:

El gobierno humano proviene del divino. Pues siendo Dios omnipotente y sumamente bueno, permite sin embargo que sucedan males en el universo pudiéndolos impedir, no suceda que suprimiendo estos males, queden impedidos bienes mayores o incluso se sigan mayores males. Así pues en el gobierno humano quienes gobiernan toleran también razonablemente algunos males para no impedir otros bienes o incluso para evitar mayores males (*Summa theologica*, II-II, q. 10, art. 11).

Una aplicación de este principio del mal menor es la tolerancia y la regulación por el Estado de la prostitución, como afirman san Agustín y santo Tomás: “Así lo afirma san Agustín en *De Ordine*: Quita a los meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades” (*Summa theologica*, II-II, q. 10, art. 11).

Mal se entendería este principio si se afirmara que es lícito cometer un mal menor para obtener un bien mayor (*De Veritate*, q. 5, art. 4). Lo mismo afirma el Papa Pablo VI, a saber, que en ciertas circunstancias “es lícito [...] tolerar un mal moral menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande”, quedando en pie, por supuesto, que “no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien” (*Humanae Vitae*, n. 14).

Por lo tanto, en ciertas circunstancias siguiendo la recta aplicación del principio del mal menor, el Estado no resiste el mal activamente, ni lo penaliza, sino permite un mal menor, sin aprobarlo, con el fin de evitar o eliminar un mal mayor.

Veamos un ejemplo histórico de la recta aplicación de este principio, a saber, la prohibición del alcohol en los EUA, con el uso de la fuerza pública contra los traficantes ilegales de bebidas alcohólicas de 1920 a 1933, y la revocación de esta prohibición en 1933. Como la gente no estaba de acuerdo con la prohibición, había un desacato generalizado de la ley. Se seguía consumiendo alcohol, pero con una diferencia respecto a la era anterior cuando el tráfico y consumo de alcohol estaban permitidos: bajó el consumo de bebidas de contenido alcohólico bajo y aumentó considerablemente el consumo de bebidas de alto contenido alcohólico (Warburton, 1932; Ferragut, 2010: p. 257). En los tres primeros años de la prohibición se desplomó el consumo de bebidas alcohólicas, pero a partir del tercer año empezó a recuperarse y en los años 1929 y 1930, el consumo de cerveza casi alcanzó el nivel de 1919, mientras el consumo de vino, licores y alcohol puro durante la era de la prohibición, llegó a rebasar el consumo durante la era del consumo legal, en un 75%, un 142% y un 64%, respectivamente. De esta manera se derrotó en los hechos la meta principal de la prohibición, a saber: la reducción del consumo de alcohol. Al incrementarse considerablemente el consumo de bebidas de alto contenido alcohólico, aumentó también el alcoholismo como enfermedad.

Rápidamente, el tráfico ilegal por bandas criminales, como la de Al Capone en Chicago, empezó a tomar el lugar de las anteriores empresas legales, generando ganancias astronómicas y desatando la violencia por la competencia entre diferentes bandas y la guerra contra ellas por el Estado y de ellas contra el Estado. Aumentó considerablemente la fabricación ilegal de bebidas alcohólicas alteradas, incrementando significativamente el daño a la salud.

La prohibición del alcohol en los EUA no logró la reducción de bebidas alcohólicas y, además, generó una violencia desbordada y mayores daños a la salud pública. Esta es la razón por la cual las mismas personas —entre ellas John Rockefeller—, que antes habían abogado por la prohibición de las bebidas alcohólicas a principios de los años '30, abogaban ahora por la legalización de su compra-venta. El Estado volvió a permitir un mal menor, quitando y previniendo así un mal mayor.

2. El mal mayor: los miles de muertos y el inmenso poder corruptor del narco

Para entender la validez de la aplicación del principio del mal menor a la narco-violencia en México, hemos de definir primero en qué consiste el mal mayor. La guerra contra el narcotráfico que México empezó en diciembre de 2006 ha sido particularmente sangrienta porque ha costado, de diciembre de 2006 a 2015, unos 80,000 muertos por los conflictos entre diferentes bandas de narcotraficantes y con las fuerzas públicas, entre ellos soldados y policías que han muerto en el cumplimiento de su deber. Son recurrentes las masacres masivas: los 22 de Tlatlaya; los 43 de Ayotzinapa; los 72 de San Fernando; los 15 de Villas de Salvárcar, algunos perpetrados por el crimen, otros por las fuerzas de seguridad, y otros por ambos en colaboración. Entre estos muertos se encuentran más de 4,000 niños, adolescentes y jóvenes, y además el padre y/o la madre de miles y miles de niños y adolescentes que quedaron huérfanos de padre y/o madre, generando un total de más de 20,000 familias afectadas.

En el 60% de los municipios del país, la policía municipal está siendo controlada o infiltrada en medida *suficiente* por el narco para que éste logre su objetivo de controlar la política de seguridad del municipio. Existen 165,500 policías municipales, a quienes se paga un sueldo de hambre. Ninguna familia de cinco personas puede vivir dignamente de \$5,000 a \$6,000 mensuales.³ Por eso, son susceptibles de aceptar un ingreso adicional del narco, que nivela el déficit salarial de policías municipales, gastando en este concepto unos mil doscientos millones de pesos mensuales.

El alcalde que no colabora, se juega la vida. Plomo o plata. Hasta la fecha, casi 20 presidentes municipales han sido asesinados por el narco. Sabiendo los presidentes municipales de muchos municipios que pueden ser asesinados, optan por no apretar demasiado al narco y la policía municipal y por nombrar directores o comandantes municipales de seguridad sugeridos o permitidos por el narco y de alguna manera permitir el tránsito de cargamentos de droga por su territorio municipal. Obviamente, estos presidentes municipales no

3 En Guadalajara \$6,000. En el DF, \$8,000.

reportan al gobierno federal qué es lo que exactamente están haciendo o dejando de hacer en este campo de la lucha contra el narcotráfico. Otros gobernadores y alcaldes se alían descaradamente al narco y forman parte de la creciente narco-democracia en México. Un caso reciente (septiembre de 2014) es el de José Luíz Abarca, alcalde de Iguala, y su esposa María de los Ángeles Pineda, que entregaron a 43 normalistas al cártel de Guerreros Unidos para que fueran asesinados.

Asimismo, están siendo infiltrados o chantajeados los ministerios públicos en muchos municipios, y representantes del poder judicial en el Norte del país han admitido públicamente que se encuentran incapacitados para dar seguimiento a la persecución de ciertos delitos relacionados con el narco, como por ejemplo la matanza de jóvenes en discotecas de la Comarca Lagunera, desde el Cereso Dos de Durango, porque la integridad física de los jueces y sus familias no tienen garantías suficientes. También los Ceresos y cárceles están siendo infiltrados por el crimen organizado y, sobre todo, el narco.

Simultáneamente, muchos negocios —en todo el territorio nacional y no solamente en el Norte del país—, pagan el “derecho de piso”. Un ejemplo es el caso de Iguala durante el régimen de terror de Abarca y Pineda. La organización criminal Guerreros Unidos, desde 2011, armó una red de cobros de piso y de “protección” de la cual no se salvó casi nadie. Los taxis y el comercio fueron de los principales atractivos para la delincuencia. Negarse a pagar la extorsión equivalía a represalias, incluidos el secuestro y el homicidio, reconocieron los afectados. Puestos de comida, churrerías, tiendas de ropa, estéticas, cervecerías, taquerías, restaurantes y abarrotes, entre otros, pagaron a la delincuencia de 40 pesos diarios a mil 200 a la semana para que “sus negocios estuvieran seguros”. Ganaderos, gasolineros y dueños de bares daban hasta cinco mil pesos semanales. Ante esto, un gasolinero decidió irse de Iguala, pero fue secuestrado en 2013 y luego desaparecido cuando escapaba hacia Chilpancingo, coinciden versiones de empresarios. Entre 2013 y junio de 2014, unos siete taxistas desaparecieron tras negarse a pagar, y otra decena de comerciantes fueron secuestrados para obligarlos a pagar, revelaron víctimas.

Muchos negocios en el país pagan impuestos dos veces, entonces: al Estado que no los protege, y al narco que los extorsiona. Los negocios que pagan derecho de piso no suelen acudir al poder judicial para denunciar estos hechos porque significaría en muchos casos la muerte. No se necesita tener un doctorado en economía para entender lo que esto significa para la economía del país y los ingresos de los negocios y el bienestar de muchas familias. En las encuestas sobre los índices de competitividad, el Foro Económico Mundial (WEF) aclara que el grado de afectación del mundo de los negocios por el crimen organizado coloca a México en el lugar 136, solamente rebasado por Colombia (137), Guatemala (138) y El Salvador (139).

Hemos de preguntarnos ¿de dónde viene el poder económico del narco para corromper a la sociedad y la autoridad? ¿Cómo pueden pagar mil doscientos millones de pesos mensuales a la policía municipal; hacer otras derogaciones cuantiosas, como las relacionadas con el transporte de droga ilícita a los EUA, reaccionando creativamente a los avances del Estado al encontrar siempre nuevas maneras de transporte; corromper a funcionarios públicos también a nivel estatal y federal; comprar grandes cantidades de armas, como el AK-47, al otro lado de la frontera y camionetas y departamentos y casas de lujo?

El poder corruptor y destructivo del narco se deriva de sus astronómicos ingresos. El narco mundial gana anualmente entre 300 y 400 mil millones de dólares. En México, el crimen organizado gana entre 38 y 56 mil millones de dólares anuales, de los cuales el 75% es ganancia del narcotráfico. ¿Cómo puede el narco ganar tanto dinero? La respuesta es un tanto paradójica: *gracias a la guerra del Estado contra el narcotráfico, éste obtiene ganancias multimillonarias*. Hemos de analizar esta paradoja, que es primordial para entender la crisis por la cual atraviesa México.

El precio de la droga es elevado. Un paciente mío fue adicto a la coca. Compraba más o menos cada otro día una “grapa” de coca, que contiene medio gramo de coca ya procesada, por doscientos pesos. Con este dato, el lector puede darse una idea de cuánto es el ingreso por la venta de un kilo de coca de buena calidad: $\$2000 * \$200 = \$400,000$, ¡cuatrocientos mil pesos! En cambio, ¡en los EUA, el precio de un

gramo de coca es de 200 dólares, de modo que allí un kilo a menu-
deo vale más de diez veces más que en México, a saber, unos USD
\$200,000, el equivalente de unos 2.4 millones de pesos! (Ferragut,
2010). En los EUA el precio de la droga es mucho mayor que en Mé-
xico, en primer lugar, porque la demanda es mucho mayor —la curva
de demanda se mueve a la derecha—; y en segundo lugar porque el
costo de introducir la droga al país es mayor. De la droga consumida
en América del Norte, los EUA consumen el 88% de heroína, el 89%
de cocaína, el 88% de marihuana, el 93% de anfetamina, el 91% de
éxtasis; y México y Canadá todo lo restante (ONU, 2005).

La demanda de droga en México no varía con el modo de
combatirlo. Este es el argumento empírico de Aguilar y Castañeda
(2009): el consumo de droga en México disminuía cuando no había
guerra contra el narco, y aumentó en el período en que la guerra
contra la droga había iniciado en diciembre de 2006. La demanda
de droga es inelástica, es decir: la cantidad demandada no varía con
el precio. Los economistas entienden esto, pero los no-economistas
tal vez no lo entiendan muy bien. Por eso, explico un poco la gráfica
que presentaré a continuación. Una curva de demanda representa el
conjunto de combinaciones de niveles de precios y cantidades de-
mandadas: a mayor precio, menor cantidad demandada. Sin embar-
go, en el caso de la droga, la demanda es inelástica y por eso la curva
tiene una posición casi vertical. Esto quiere decir que los adictos a la
droga demandan su droga independiente del nivel de precios de la
misma. Por eso se llaman adictos: requieren su dosis a como dé lugar
y al precio que sea. La guerra contra la droga ilícita no ha impedido
que en México, al igual que en los EUA, el consumo de droga ilícita
aumente. En general, *la penalización de algunas drogas o bebidas alcohó-
licas no cambia la tasa de adicción*. Estas tasas de adicción/dependencia
son 66% de los consumidores para la heroína, 28% para la cocaína,
18% para la marihuana, y 12% para éxtasis, anfetaminas y alcohol.

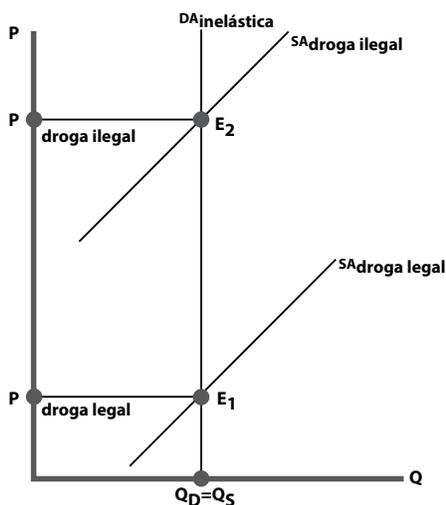
Una curva de oferta es el conjunto de niveles de precios y canti-
dades ofrecidas: a mayor precio, mayor cantidad ofrecida. Tiene una
inclinación normal. Pero, por el combate a la droga ilícita, la cur-
va de oferta se desplaza a la izquierda porque las personas norma-
les se retiran de negocio, dejando el campo abierto a unos cuantos

sociópatas. Esto quiere decir que en cada nivel de precios, la cantidad de oferentes de droga ilícita es mucho menor que la cantidad de oferentes de droga lícita.

Donde las curvas de oferta y demanda se cruzan, está el equilibrio de demanda y oferta en el mercado. La característica peculiar del mercado de drogas es que, por el combate a la droga ilícita, la curva de oferta se mueve a la izquierda, cruzando la curva de demanda, que es inelástica, más arriba. *En consecuencia, el fruto del combate violento a la compraventa de droga ilícita es que aumenta astronómicamente el precio de la droga, sin que disminuya la cantidad demandada y ofrecida.*

Esto es lo que realmente vemos en México y en los EUA: por el combate violento del Estado contra la droga ilícita, las utilidades de las bandas de narcotraficantes llegan a ser astronómicas, por el nivel de precios tan alto de la droga ilícita y, sin embargo, la cantidad demandada y ofrecida de droga ilícita, comparada con la de droga lícita, casi no se reduce. Los ingresos astronómicos del narco, obtenidos gracias al hecho que el Estado empuja la curva de oferta a la izquierda por su guerra contra el narco, los usa para vivir en lujos, pagar sus sicarios y corromper alcaldes, gobernadores, policías, miembros del ejército y otros servidores públicos; en otras palabras, para corromper el Estado.

CURVAS DE DEMANDA Y DE OFERTA DE DROGA LEGAL E ILEGAL



Las bandas de narcotraficantes lavan sus astronómicos ingresos, ya sea por el modelo de honorarios, por transacciones de acciones u operaciones de bienes inmuebles, “con un riesgo mínimo o sin riesgo” (Ferragut, 2010: p. 192). La venta al menudeo de droga ilícita en los EUA arroja ingresos de unos 125 mil millones de dólares anuales. Entre 67% y 70% de estos ingresos son lavados dentro de los EUA y el 22% en México (Ferragut, 2010: p. 193). Ferragut calcula que en un plazo de veinte años, una cantidad inicial de 100 mil millones de dólares se convierten en 80 mil millones de dólares para el narco, 97 mil millones de dólares para el socio ‘legal’ del narco y 36 mil millones de dólares para el fisco de los EUA (Ferragut, 2010: cap. 4; Apéndice B).

La encarcelación o muerte de muchos sicarios al servicio de diferentes bandas de narcotraficantes solamente debilitaría al narco si éste no pudiera reclutar a nuevos jefes y sicarios. Lamentablemente, la oferta de potenciales narcotraficantes y sicarios es muy grande: 7.5 millones de “ninis”, de los cuales seis millones y medio son hombres, la policía municipal, estatal y judicial (y otros cuerpos de seguridad) mal pagadas, y los inmigrantes de Centro América, de los cuales las bandas de narcotraficantes, mediante corrupción y chantaje, reclutan nuevos sicarios. Si la tasa de eliminación de sicarios y narcotraficantes rebasara la tasa de reclutamiento, habría esperanza de éxito en el largo plazo pero, en los hechos, se da el caso contrario.

3. Cuatro maneras históricas de combatir la drogadicción y el narcotráfico

En este apartado veremos cuatro formas de combatir la droga que, históricamente, se han puesto en marcha: a) la liberalización de la droga sin regulación ni control de las autoridades; b) la guerra contra la droga en un régimen totalitario; c) la guerra contra la droga ilícita en una democracia; d) la legalización con regulación y control por las autoridades.

La primera manera. Los poderes coloniales, sobre todo los británicos, promovieron y capitalizaron la producción y el tráfico de opio,

promoviendo el consumo, en los siglos XVIII, XIX y a principios del siglo XX, haciéndose de ganancias astronómicas, como hoy día las del narcotráfico ilícito. Durante algún tiempo, los británicos tuvieron el monopolio de este negocio, elevando el precio para su propio beneficio, pero lo perdieron entrando al siglo XIX, inaugurando la era de la legalización liberal, sin regulación ni control. Rápidamente se extendió la adicción al opio, primero a China, donde alcanzó a unos 30 millones de chinos en la primera mitad del siglo XX, luego al resto de Asia, Europa y los EUA. El volumen máximo de producción y comercialización de opio se alcanzó en 1907, unas 41,000 toneladas, 10 veces la cantidad actual.

Si evaluamos esta experiencia, podemos decir que fue 100% exitosa en prevenir la violencia asociada a la droga ilícita, pero un fracaso total en cuanto la meta de reducir o eliminar la adicción a la droga (Ferragut, p. 315).

La segunda manera. Bajo el régimen totalitario de Mao Tse Tung, China superó en los años '50 del siglo XX el problema de la adicción al opio. Los traficantes eran fusilados ante el paredón, y los 30 millones de adictos fueron obligados a integrarse en un programa de rehabilitación forzosa. En pocos años el problema desapareció. Evaluando esta experiencia, podemos decir que alcanzaron el primer objetivo, de la eliminación del abuso de droga dañina y acabaron también con la violencia asociada al tráfico de droga ilícita —sin tomar en cuenta los miles de fusilamientos—, pero pagando el precio de la total eliminación de los procesos democráticos y los Derechos Humanos.

La tercera manera. Los resultados de la prohibición actual de drogas ilícitas en los EUA es igualmente un fracaso, así como lo fue la prohibición de bebidas alcohólicas de 1920 a 1933. En septiembre de 2010 salió la última *Encuesta Nacional sobre Uso de Drogas y Salud* de los EUA. Según esta encuesta, en el año 2009, fue rebasado el anterior máximo histórico del consumo de drogas en los EUA, de 2002.

En México, el fracaso rotundo de la guerra contra la droga ilícita fue explicado arriba, en el apartado 3.1. Hubo una mínima reforma, mal planteada. Si bien, la producción y compraventa de droga ilícita

y el lavado de dinero son castigados, según el artículo 194 del Código Penal Federal, con 10 a 25 años de prisión se hizo una reforma al Código Penal Federal de México, en el sentido de despenalizarse la posesión de cantidades mínimas de drogas ilícitas para consumo personal, pero, se aplica *por una sola vez y excluye a los fármaco-dependientes*, a los cuales se sigue tratando como criminales y no como enfermos que son (Código Penal Federal: tit. VII., cap. 1, art, 194), cuando son precisamente los adictos a los que se debe tratar como enfermos y no como criminales, como vemos en seguida.

La cuarta manera. Existen algunos precedentes históricos de la legalización parcial controlada de droga ilícita con regulación y control por las autoridades, a saber: los casos históricos de Holanda, Portugal y Suiza. Una parte esencial de un programa de legalización es tratar a los adictos como enfermos, no como criminales, como veremos a continuación.

En Holanda se pusieron en práctica, desde 1976, las siguientes políticas: se distinguen *soft drugs* (sobre todo marihuana y haschich) de *hard drugs* (sobre todo, cocaína y heroína) y se busca desconectar la venta y el consumo de *soft drugs* de los ambientes viciosos y criminales donde se ofrecen *hard drugs*. Se tolera la producción casera de marihuana y se permite su consumo legal en los así llamados *coffee shops* de Amsterdam, tantas veces que el consumidor quiera, pero en cantidades diarias limitadas. Para prevenir la exportación de marihuana a otros países de la Unión Europea, dado el libre tránsito y la ausencia de controles en las fronteras, Holanda prohibió la venta de marihuana a extranjeros y se redujo la cantidad máxima que un holandés puede comprar en un día hasta 5 gramos de marihuana. Por lo demás, la compraventa de *hard drugs* sigue siendo ilegal. Por otro lado, se trata a los adictos como enfermos y no como criminales, despenalizando su consumo, y se les ofrece un tratamiento en programas de rehabilitación.

El *European Monitory Centre for Drugs and Drug Addiction* (EMCDDA) de la Unión Europea emitió en 1995 una interesante evaluación de la experiencia holandesa. Según este informe, quedó refutada la teoría de que los consumidores de *soft drugs* pasan

automáticamente del consumo de *soft drugs* al consumo de *hard drugs*, la así llamada “*stepping stone theory*” (EMCDDA, 1995: p. 5).

De hecho, en Holanda, el número de adictos a *hard drugs* (unos 25,000), por cada mil personas de la población, está abajo de la media Europea de 2.7 y es de las más bajas de la Unión Europea, a saber, 1.6 por mil (EMCDDA, 1995: p. 6). El número de consumidores de drogas en Holanda está muy por abajo de los EUA, a saber, 5.4% y 10.3% de la población consumen marihuana; 0.6% y 2.1%, cocaína; y 0.0% y 0.2%, heroína, respectivamente.

Portugal tenía en 1995 el segundo lugar en la tasa de adicción a drogas duras (*hard drugs*) más alta de Europa, a saber, 4.5 por mil habitantes. En 2001, Portugal decidió despenalizar totalmente la posesión de drogas, incluyendo marihuana, cocaína, heroína y metanfetaminas. Se sustituyó la cárcel por la oferta de rehabilitación, terapia y ayuda social y legal, respetando la libertad del adicto de aceptar esta oferta o no. Sin embargo, se mantuvo la penalización del tráfico de drogas. ¿Cómo ha funcionado esta política novedosa? Un estudio del Cato Institute encontró que durante los cinco años posteriores al inicio del programa, el uso de drogas ilícitas por adolescentes ha disminuido, la tasa de infección de VIH de adictos a *hard drugs* también ha disminuido, las muertes relacionadas con heroína y otras *hard drugs* han sido reducidas en un 50%, y el número de personas que buscan ayuda se ha duplicado. En el mismo lapso, en los EUA, el uso y abuso de *hard drugs* siguió incrementando, incluyendo a los estados que tienen *hardline drug policies*, como Carolina del Norte (Greenwald, 2009).

Portugal tiene ahora la menor tasa de consumo de marihuana (las personas que alguna vez en su vida fumaron marihuana como proporción de la población total) de toda Europa, a saber, un 10%. En los EUA es 40%. Entre 2001 y 2006, las tasas de uso frecuente (no por una sola vez) de drogas en estudiantes del séptimo al noveno año escolar cayó de 14.1% al 10.6%. Las tasas de consumo de heroína entre estudiantes de 16 a 18 años, se redujo en este lapso de 2.5% a 1.8%. El número de personas dispuestas a entrar en programas de rehabilitación aumentó de 6,040 a 14,877 en este mismo lapso.

Suiza era en 1995 el país europeo con la tasa más alta de adicción a drogas duras, a saber, 5.3 por mil habitantes.⁴ La experiencia de Suiza (Collin, 2002; Nadelmann, 1995: pp. 46-47) no es menos interesante que la de Holanda y Portugal. Después del fracaso de una legalización no controlada y no regulada, Suiza tuvo éxito con un segundo experimento. El objetivo fue el de sustituir el mercado ilegal de drogas por la prescripción médica legal y controlada. Este experimento encaja en los objetivos globales de la Unión Europea, a saber, combatir el tráfico ilegal de drogas, tratando a los adictos como enfermos, no como criminales. En 1991, el gobierno suizo adoptó un programa federal, basado en este concepto de “reducción de daño” (*harm reduction*), conocido como *ProMeDro*. Los objetivos de este programa eran a) disminuir el número de adictos a la droga y prevenir la adicción/dependencia; b) ayudar a los adictos a superar su adicción y c) mejorar las condiciones de vida de los adictos e integrarlos en la sociedad.

En 1992, el Consejo Federal de Suiza autorizó experimentos clínicos, que incluyen la prescripción médica de heroína y la sustitución de heroína por metadona, acompañada por un riguroso programa de evaluación. Se abrieron los *Fixerdume*, o salones de inyección legal, donde los adictos pueden recibir su dosis en un ambiente higiénico y regulado. Una evaluación de 1997 de este experimento concluyó que el tratamiento con consumo de heroína previa receta médica para adictos mejoraba mucho su salud mental y física, así como su calidad de vida, por ejemplo, en términos de horas de trabajo y vivienda. El uso ilegal de heroína y cocaína se redujo significativamente y las personas incluidas en el programa cometieron menos crímenes para conseguir el dinero para conseguir la droga, como robo. Se redujo la compraventa ilegal de droga en una medida importante. El Consejo Federal siguió la recomendación de la comisión que hizo la evaluación de 1997 y autorizó en 1999 definitivamente los programas de prescripción médica de heroína, con terapia y ayuda social. Asimismo autorizó incrementar hasta mil el número de máquinas en el país donde, mediante una tarjeta de prescripción médica, los adictos pueden comprar su dosis legal: 800 para heroína, 100 para cocaína y 100 para metadona inyectable.

4 Es el promedio de dos estimaciones, a saber, 4 por mil y 6.7 por mil (EMCDDA, 1995: p. 6).

Después de evaluar diferentes opciones, la Comisión Federal recomendó también unánimemente *un marco jurídico que quitaba la prohibición y penalización de compraventa, posesión y consumo de marihuana* (la producción ya era legal). Este modelo fue aprobado por el Senado suizo en diciembre de 2001, sin oposición alguna. Por encuestas se sabe que una mayoría de los ciudadanos suizos apoya la abolición de la prohibición de marihuana y si se hiciera un referendo al respecto, éste pasaría sin problema.

4. La aplicación del principio del mal menor al problema de la narco-violencia

La aplicación del principio del mal menor al problema del consumo y tráfico de drogas y al problema de la narco-violencia asociada con este problema, es diferente para *soft drugs* y para *hard drugs*. En ambos casos se trata de quitarle al narco sus ingresos astronómicos. En el caso de las *soft drugs*, esto se logra legalizando de manera controlada la producción y la compraventa de la droga, que estaría en manos de la iniciativa privada. En cambio, en el caso de las *hard drugs*, la estrategia consiste en dejar al Estado el monopolio de la provisión de la droga, así como el Estado tiene el monopolio de la provisión del circulante físico en la economía.

4.1. La aplicación del principio del mal menor al consumo y tráfico de soft drugs

En el caso de las *soft drugs*, especialmente la marihuana, *el mal menor es la legalización controlada de la producción y la compraventa de la marihuana, dejando estas actividades en manos de la iniciativa privada bajo la ley reguladora y el control del Estado.*

La marihuana es menos dañina⁵ y menos adictiva que el tabaco (Kandel, 1997). Solamente en México, cada año mueren 60,000 personas de tabaquismo y 40,000 de alcoholismo (25 mil en accidentes,

5 La marihuana contiene sustancias cancerígenas, pero son mucho menos potentes que la nicotina.

15 mil por cirrosis). En la literatura sobre la marihuana no se conoce un solo caso de alguien que haya muerto por adicción a la marihuana, lo que no significa que ésta no tenga efectos negativos, sobre todo cierta falta de iniciativa y de memoria, pero es un mito que la adicción a la marihuana sea causa de psicosis (Iverson, 2005: pp. 69-72; Andreasson, 1987: pp. 1483-1486; Degenhardt, 2003: pp. 42-44). En México, en el 80% de los casos de adicción, la enfermedad mental *precede* la adicción. La marihuana no crea dependencia física sino, en fumadores habituales, psicológica, que es fácil de superar con terapias (Stephens, 1993: pp. 1100-1104). En el consumo de dosis moderadas, la marihuana es como el alcohol: no surte efectos negativos y tiene efectos terapéuticos positivos.⁶

Es obvio que la marihuana debería legalizarse mundialmente y recibir el mismo tratamiento que bebidas alcohólicas y tabaco, es decir, prohibición de venta a menores, prohibición de consumo en escuelas, mensajes claros sobre los posibles riesgos en el empaque y tratamiento terapéutico privado para adictos, como las terapias privadas o grupos análogos a Alcohólicos Anónimos, por ejemplo, Adictos Anónimos. Es un sinsentido que los Estados del mundo inviertan miles de millones de dólares para reprimir la producción, la posesión y el consumo de marihuana, pero el mundo no se rige siempre por la razón sino por la costumbre y los prejuicios de personas no bien informadas. Entre las personas no bien informadas pueden encontrarse también funcionarios públicos. Cuando el presidente Felipe Calderón abrió la discusión nacional sobre la legalización de la droga, varios funcionarios públicos en México, tanto del gobierno federal como del gobierno del DF, opinaron que no debía legalizarse la droga, porque “no queremos que aumente la adicción en

6 La marihuana es un relajante que también sirve para producir un tipo de textil para ropa y alimento para aves. Su sustancia activa se conoce como tetraacannabinol (THC). Según numerosos estudios tiene múltiples efectos terapéuticos para la reducción de dolor, en danos al sistema nervioso, como esclerosis muscular, o en suprimir el vómito en pacientes que reciben quimioterapia para cáncer. También promueve el apetito, por ejemplo, en pacientes con AIDS (Iverson, 2005: pp. 69-72; Andreasson, 1987: pp. 1483-1486; Degenhardt, 2003: pp. 42-44).

nuestros jóvenes”, decían.⁷ El silogismo implícito en esta opinión es el siguiente: a) Si se legaliza la droga aumenta la adicción a la droga; b) hemos de prevenir que aumente la adicción a la droga en nuestros jóvenes y adultos; y c) por lo tanto, hemos de evitar la legalización de la droga. Todos podemos estar de acuerdo con la menor de este razonamiento (el punto b), pero la mayor (el punto a) es errónea, como enseñan los ejemplos de Holanda, Portugal y Suiza, razón por la cual la conclusión (el punto c) es contraria a la verdad.

Propongo lo siguiente. Se legalizan la producción, el transporte, la compraventa y la posesión de las *soft drugs* dentro del territorio nacional, previo registro y licencia de la autoridad competente. Sin embargo, dado que tenemos una larga frontera con los EUA, se prohíbe la exportación de *soft drugs*. De hecho, la exportación de marihuana a los EUA se desplomó desde que se legalizó la venta terapéutica de ella en más de la mitad de los estados de los EUA, y su producción y compraventa recreativa en cuatro estados. La venta ilegal de marihuana en México constituye el 60% de las ganancias de las bandas de narcotraficantes en México, de modo que la legalización de la producción y compraventa de *soft drugs* les quitaría a las bandas del narco el 60% de sus ganancias, disminuyendo de manera importante su poder corruptor en la sociedad mexicana.

4.2. La aplicación del principio del mal menor al consumo y tráfico de *hard drugs*

Se despenaliza el consumo de *hard drugs* y, en consecuencia, también la posesión de cantidades mínimas para el consumo, pero no se legalizarían en México la producción, el transporte, la compraventa, la posesión, y exportación de ese tipo de narcóticos, dado que México es el país por donde pasa la mayor parte de la cocaína que viene de Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, para su venta ilegal en los

7 Tengo los nombres y dichos de estos funcionarios, pero este ensayo no quiere polemizar sino aportar elementos para un diálogo guiado por la razón, por lo que me guardo estos nombres.

EUA. Se deja en manos del Estado mexicano el monopolio de la producción, importación, y provisión de los *hard drugs* y sus sustitutos para su administración en centros de rehabilitación.

Los adictos a la droga deben ser tratados como enfermos, no como criminales. Por eso, se despenaliza el consumo de droga, y se crean decenas de centros de rehabilitación, bajo los auspicios de la Secretaría de Salud a nivel federal, y a los adictos se les ofrece un tratamiento *gratuito* con terapia, durante un encierro voluntario de uno o dos meses, y la *entrega gratuita* de una dosis de cocaína o heroína, previo registro y prescripción médica, disminuyendo la administración de estas drogas o sus sustitutos gradualmente.

Contrario a lo que suele pensarse, los EUA podrían estar muy interesados en esta solución, porque un obstáculo a la legalización de la droga en los EUA es que ningún político o partido lo puede proponer sin cometer harakiri político. Pero si los adictos a la heroína y a la cocaína pudieran adquirir tratamiento y dosis legales de *hard drugs* en el Norte de México, se podría mantener la prohibición en los EUA y, sin embargo, los adictos recibirían tratamiento en México. Esta propuesta sí sería políticamente viable en los EUA. En lugar de exportar la guerra contra las drogas a México, los EUA exportarían a México el tratamiento de sus adictos como enfermos, no como criminales. El tráfico de *hard drugs* se seguiría prohibiendo en México y los EUA, pero los adictos podrían adquirir gratuitamente su dosis en México y curarse de su adicción, sin temor a ser perseguidos por la autoridad.

La exportación y la venta ilícitas de cocaína a los EUA constituían el 30% de las ganancias de las bandas mexicanas. Pero, últimamente, ha aumentado la exportación de heroína a los EUA. La causa de este fenómeno es que ha disminuido la exportación de marihuana por la sencilla razón de que en casi la mitad de los estados de los EUA la marihuana está permitida para fines terapéuticos y, en cuatro de estos estados, también para fines recreativos, de modo que la iniciativa privada en los EUA ha desplazado a los cárteles mexicanos que introducían marihuana en los EUA.

En respuesta a esta nueva circunstancia, los cárteles mexicanos han aumentado la exportación de heroína (*The Economist*, 2014: pp.

25-26). La nueva adicción a la heroína se generó porque se permitió que la iniciativa privada vendiera medicamentos con opio para disminuir el dolor crónico causado por alguna enfermedad, específicamente el medicamento OxyContin. La prescripción de esta pastilla aumentó vertiginosamente en los años '90. Las personas que se hicieron adictas al opio por el consumo de este medicamento venden sus pastillas legales en el mercado negro a \$80 dólares la pastilla, para luego comprar heroína, más barata. Los cárteles mexicanos han ido sustituyendo el cultivo de marihuana por el cultivo de opio. Aproximadamente 10,000 hectáreas del territorio nacional se destinan al cultivo de opio (heroína). Ahora, México es el tercer país exportador de opio del mundo, sólo después de Afganistán y Birma (Myanmar). Los adictos al opio y la heroína pueden internarse en *addiction clinics*, centros de rehabilitación, pero a un costo de USD\$27,000 mensuales, lo que resulta imposible de pagar para la mayoría de los estadounidenses.

Esta historia reciente comprueba tres puntos importantes, que corroboran la validez de mi propuesta de la legalización de la droga:

- 1) la legalización de las *soft drugs* (marihuana) socava el negocio de ese tipo de narcóticos de los cárteles de droga; se debe dejar este negocio como negocio legal en manos de la iniciativa privada;
- 2) *no* se debe dejar en manos de la iniciativa privada la producción y venta de *hard drugs* y sus derivados: el Estado debe tener el monopolio, tanto de los *hard drugs* como de sus derivados médicos, y su administración a adictos, en centros de rehabilitación;
- 3) el tratamiento en centros de rehabilitación debe ser gratuito.

Al entregar gratuitamente drogas como cocaína y heroína o sus sustitutos o derivados de manera controlada en centros de rehabilitación y disminuyendo gradualmente la dosis a los adictos de México y los EUA, las bandas de narcotraficantes se verían privadas de una parte importante de sus ganancias⁸ y se reduciría grandemente su poder

8 Recuerde el lector que la tasa de adicción (adictos como proporción de consumido-

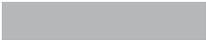
económico y corruptor en nuestro país. México vería reducida en importante medida la violencia asociada a la guerra contra el narco, y asociada a la colaboración de autoridades políticas y judiciales con las bandas del narcotráfico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUILAR, Rubén y Jorge Castañeda. 2009. *El narco: la guerra fallida*. México DF: Punto de lectura.
- ANDREASSON, S. (et al.) 1987. “Cannabis y esquizofrenia: un estudio longitudinal de conscriptos suecos” en *The Lancet* 2, 1483-86.
- COLLIN, Chantal. 2012. *Switzerland’s Drug Policy*. Prepared for the Senate Special committee on Illegal Drugs, Political and Social Affairs, January 14.
- CUERVO VALSECA, Fernando. 1994. *Principios morales de uso más frecuente: con las enseñanzas de la encíclica*. Veritatis Splendor. Madrid: Rialp.
- DEGENHARDT, Louisa (et al.) 2003. “Pruebas de hipótesis sobre la relación entre el consumo de cannabis y la psicosis” en *Drug and Alcohol Dependence* 71.
- EUROPEAN MONITORY CENTRE FOR DRUG AND DRUG ADDICTION (EMCDDA). 1995. *Drugs Policy in the Netherlands* <http://www.emcdda.europa.eu/> (Última consulta: 1/ago/2015).
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, FRANCISCO. 2004. “Principio o argumento del mal menor” en *Lección. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Consejo Pontificio para la Familia/Palabra.
- FERRAGUT, Sergio. 2010. *Una pesadilla silenciada*. México D F: IMDOSOC.
- GREENWALD, Glenn. 2009. *Drug Decriminalization in Portugal*. Cato Institute.
- IVERSON, Leslie. 2005. “Los efectos a largo plazo de la exposición al cannabis” en *Opinión Actual en Farmacología* 5, pp. 69-72.
- KANDEL, D. (et al.) 1997. “Prevalencia y correlatos demográficos de los síntomas de dependencia a los cigarrillos, el alcohol, la marihuana y la cocaína en la población de los EE. UU.” En *Drug and Alcohol Dependence* 44, pp. 11-29.
- NADELMANN, Ethan. 1995. “Switzerland’s Heroin Experiment” en *National Review*, July 10.

res) es el 66% para la heroína, 28% para la cocaína, 18% para la marihuana, y 12% para éxtasis, anfetaminas y alcohol.

- ONU, Organización de las Naciones Unidas. 2005. *Informe mundial de drogas*.
- PABLO VI (PAPA). 1968. Carta encíclica *Humanae Vitae*.
- STEPHENS, R. S. 1993. “Los usuarios adultos de marihuana que buscan tratamiento” en *Diario de consultoría y psicología clínica* 61.
- THE ECONOMIST. 2014. “The Great American Relapse” en *The Economist*, November 22nd, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- TOMÁS DE AQUINO. *DE VERITATE*. Turin: Marietti.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- WARBURTON, Clark. 1932. *The Economic Results of Prohibition*. New York: Columbia University Press.



DISIMILACIÓN COMO DESHISTORIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG

Roberto Navarrete Alonso
The Franz Rosenzweig Minerva Research Center
The Hebrew University of Jerusalem, Israel
roberto.navarrete.alonso@gmail.com

Resumen

Este artículo propone una interpretación del Centro Libre de Estudios Judíos de Fráncfort fundado por Franz Rosenzweig en 1920 y su correspondiente programa educativo como aplicaciones prácticas del antihistoricismo de Rosenzweig, entendido éste como fundamento último de su disimilacionismo, es decir, de sus críticas tanto al asimilacionismo como al sionismo de su tiempo. Dicha interpretación se basa en una lectura del proyecto educativo rosenzweiguiano, *Ya es hora*, en conexión con el tercer libro de *La Estrella de la Redención* y, en particular, con la concepción metapolítica y metahistórica del judaísmo que cabe encontrar en él.

Palabras clave: deshistorización, disimilación, formación judía, Franz Rosenzweig, historicismo.

DISSIMILATION AS DEHISTORIZATION IN FRANZ ROSENZWEIG'S THOUGHT

Abstract

This paper deals with an interpretation of the *Freies Jüdisches Lehrhaus* founded by Franz Rosenzweig in 1920 and his educational program as practical applications of the Rosenzweigian anti-historicism, which will be here understood as dissimulation, that means, as a critique against assimilationism and Zionism contemporaries to Rosenzweig. This interpretation will be based on a reading of the Rosenzweigian educational project, *Zeit ist's*, in relation to the metapolitical and metahistorical conception of Judaism which can be found in the third book of *The Star of Redemption*.

Keywords: Dehistorization, Dissimulation, Franz Rosenzweig, Historicism, Jewish education.

El propósito del presente artículo es presentar el programa educativo para el judaísmo alemán de Franz Rosenzweig, esbozado en *Ya es hora* (1917) e implementado por su autor en el Centro Libre de Estudios Judíos (*Freies Jüdisches Lehrhaus*) por él fundado en Fráncfort del Meno (1920), como aplicación práctica del antihistoricismo que impregna *La Estrella de la Redención* (1921). De este modo, la *Lehrhaus* de Rosenzweig es concebida en este trabajo como puesta en acto de la actitud de resistencia, entendida ésta como *ser-en-el-mundo-y-sin-embargo-contra-el-mundo*, que se sigue de una concepción mesiánica del tiempo histórico como la que determina el modo en que Rosenzweig entiende lo real, esto es, la relación entre Dios, hombre y mundo.¹ Se propone aquí, en definitiva, leer el proyecto de renovación de la formación judía en conexión con la tercera parte de *La Estrella*, así como con la crítica formulada por Rosenzweig contra las tendencias asimilacionista y sionista propias del judaísmo de su época. Para ello se procederá del siguiente modo: en primer lugar, se expondrá una historia sumaria –y, por tanto, no exhaustiva– de la secularización o historización del judaísmo europeo en relación a su emancipación, es decir, desde la Edad Media hasta el siglo XIX y, por tanto, el surgimiento, en Alemania, de las Ciencias del Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*);² en segundo lugar, se situará a Rosenzweig en la corriente historicista alemana representada por su primer maestro, Friedrich Meinecke, y se ubicarán las raíces del antihistoricismo rosenzweigiano en la concepción del judaísmo

1 La expresión “ser-en-el-mundo” no debe entenderse aquí en sentido específicamente heideggeriano, aun no siendo pocas las afinidades entre las respectivas propuestas filosóficas de Heidegger y Rosenzweig. Sobre este parentesco, pero también sobre las diferencias existentes entre estos dos enormes pensadores, pueden consultarse, junto al clásico de Karl Löwith (2006), el trabajo de Peter E. Gordon (2003) y, en especial, las valiosísimas aportaciones de Bernhard Casper al respecto (1985, 1996 y 2005).

2 No se pretende aquí, en ningún caso, hacer una revisión de la historiografía judía del Medioevo al siglo XIX, lo cual efectivamente resultaría desproporcionado y, por lo demás, materialmente inviable en un trabajo como el presente. De lo que se trata es, en cambio, de contextualizar, siquiera mínimamente, la reacción antihistoricista de Rosenzweig contra las Ciencias del Judaísmo de su época. A tal fin, se seguirá aquí la monografía de David N. Myers (2003), discípulo de Yosef Hayim Yerushalmi, sobre el descontento de algunos prominentes judíos alemanes de principios del siglo XX respecto del historicismo.

formada por Rosenzweig a partir de sus contactos tanto con Eugen Rosenstock como con, fundamentalmente, el segundo de sus maestros: Hermann Cohen. En tercer lugar, se presentarán las líneas fundamentales del proyecto rosenzweigiano de renovación de la formación judía en la Alemania de entreguerras y, por último, se establecerá un nexo entre el trasfondo antihistoricista de este programa educativo y el significado teológico-político del tercer libro de *La Estrella de la Redención*.

Secularización e historización del judaísmo europeo

Si la historiografía moderna, en tanto que civil y, por lo tanto al servicio del soberano, surgió como consecuencia del conflicto entre lo sagrado y lo profano, es decir, del proceso de secularización de las instituciones públicas, el judaísmo constituyó, al menos hasta su emancipación definitiva como resultado del triunfo de la Revolución Francesa, una auténtica anomalía (Myers, 2003: pp. 14ss.). A la excepcionalidad política del pueblo hebreo que significó su pervivencia al margen de un Estado soberano propio y en el interior de múltiples Estados en los que los judíos no eran siquiera reconocidos como ciudadanos, le correspondería una excepcionalidad histórica de acuerdo con la cual el pueblo hebreo carecería de todo carácter histórico en sentido moderno, es decir, permanecería al margen de la secularización y continuaría habitando aquel tiempo sagrado que, en su calidad de ciudadanos del Estado, no sería ya el propio de los gentiles (cristianizados), protagonistas de la historia profana. A diferencia de los pueblos del mundo, por lo tanto, los judíos no habrían sido capaces de —ni acaso habrían necesitado— liberar su propia historia de la mano de Dios ni, por consiguiente, de valorar los acontecimientos históricos al margen de toda teología, o sea, desde un punto de vista secular.

La atención de los judíos a la historia profana debió coincidir, por lo tanto, con su interés en la participación de los asuntos públicos en igualdad de condiciones, esto es, con su deseo de emancipación, que en este sentido es idéntico al deseo de negar su propio carácter

excepcional y, por consiguiente, al deseo de asimilación, en el sentido de normalización. La aparición de una historiografía judía se sitúa, así, en el origen del proceso de secularización que habría llevado a los miembros del pueblo judío a alcanzar la categoría de ciudadanos en aquellos Estados en cuyo interior habitaban. Significa, por lo tanto, una radical puesta en cuestión del excepcionalismo histórico del judaísmo cuyos orígenes remotos deben datarse en el siglo XVI. Aunque quepa referirse a una historiografía judía medieval, la apreciación de la historia en sus propios términos por parte del judaísmo surge a lo largo del siglo XVI a través de figuras como A. de Rossi (c. 1513-1578), E. Capsali (c. 1483–1555) y D. Gans (1541–1613). Este último pone en relación la historia profana o gentil y la historia sagrada de su propio pueblo, inaugurando el tránsito hacia un nuevo modo de pensar la historia por parte del judaísmo. Aunque en su obra *Tsemah David* (1592) lo profano y lo sagrado son claramente separados, el mero hecho de reconocer el valor de ambas esferas supone ya una novedad en relación a las crónicas judías medievales. Sin pasar a ser un pueblo más entre las naciones del mundo, los descendientes de Abraham y de Sara dejan de ignorar la historia de los gentiles y, lo que es si cabe más importante, se refieren a una parte de la historia humana, la de los *goyim*, sin necesidad de recurrir a intervención divina alguna. La yuxtaposición de una historia judía o sagrada, por un lado, y una historia gentil o profana, por otro, confiere a la obra de Gans el sentido histórico que, como *conditio sine qua non* suya, estaría a la base del historicismo judío característico de la primera generación de intelectuales que, ya en el siglo XIX, se dedicaron en Alemania al cultivo de las Ciencias del Judaísmo. Entre la corriente historiográfica judía del siglo XVI y el historicismo judío decimonónico no hay, en cualquier caso, vacío alguno, sino una paulatina historización de la conciencia que el judaísmo europeo y, particularmente, la judería alemana, tenía de sí misma. Los nombres de Baruc Spinoza (1632-1677) y Moses Mendelssohn (1729-1786) dan cuenta de este proceso.

En el caso de quien, con el permiso de Thomas Hobbes (1588-1679), puede ser considerado el fundador del estudio crítico de la Biblia, puede hablarse de una radicalización de la postura de Gans.

Si éste admitía ya la importancia de la historia profana, pero la distinguía aún de una historia sagrada reservada al Pueblo Elegido, en su *Tratado teológico-político* (1770) Spinoza pondrá en cuestión el valor eterno de la Revelación del Sinaí e incluso la autoría misma del Pentateuco, que la tradición judía atribuía a Moisés en calidad de intermediario entre Dios y su pueblo (Spinoza, 1976: pp. 48-102). La crítica histórico-filológica de las Sagradas Escrituras llevada a cabo por Spinoza significaba, de este modo, la negación del carácter sacro de la narrativa bíblica y su transformación en mera historia profana. Menos de un siglo después de que los primeros historiadores judíos admitieran la posibilidad y el valor, al menos en el caso del paganismo, de una historia exenta de toda intervención divina, otro judío, no sin razón expulsado de la sinagoga de Amsterdam, negaba todo carácter sagrado a la historia de su propio pueblo.

La radicalidad de la crítica bíblica llevada a cabo por Spinoza se verá atenuada por las consideraciones de Mendelssohn a propósito de la revelación. A diferencia de aquel, el primer representante del judaísmo alemán, como buen hijo de la Ilustración, sentía una mayor inclinación hacia la elaboración de un sistema holístico de pensamiento que hacia la contextualización de acontecimientos históricos concretos. Para Mendelssohn, como para Kant, la historia debía estar subordinada a las ambiciones sistemáticas del pensamiento filosófico. Sin embargo, aparece en el filósofo judío como una categoría ontológica relevante, una fuente de autoridad capaz de confirmar acontecimientos religiosos de tanta importancia como el de la propia Revelación del Sinaí. La posición de Mendelssohn con respecto a la historia fue, por lo tanto, ambivalente, hasta el punto de que cabría situar en él el origen del debate entre judaísmo e historicismo. Si bien no cabe afirmar que el historicismo judío alcanzó su madurez, ni en la práctica ni en la teoría, con Mendelssohn, la conciencia histórica del judaísmo inaugurada por la historiografía judía del siglo XVI y radicalizada por Spinoza en el XVII encontró en el programa de reforma educativa diseñado y puesto en práctica por sus discípulos, los *maskilim* o judíos de la *haskalah* o “Ilustración judía”, el camino hacia la historización de la cultura judía europea y,

concretamente, alemana, característica del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Myers, 2003: pp. 20-30). También, de acuerdo con lo señalado más arriba, hacia la emancipación y, en último término, la asimilación de la judería a la cultura europea.

Rosenzweig y el historicismo alemán: la influencia de Friedrich Meinecke

Al contrario de lo que cabría pensar, no fue el historicismo judío aquel con el que, en un primer momento, hubo de habérselas Rosenzweig. Sólo una vez que el filósofo de Kassel comprendió e hizo la experiencia de las consecuencias relativistas a las que conducía el método historicista, decidiéndose entonces por la permanencia en la fe judía, su mirada pudo dirigirse hacia la academia secular del judaísmo. Mientras tanto, el joven Rosenzweig, incapaz de encontrar lugar alguno al judaísmo en un mundo, aunque secularizado, absolutamente cristianizado, vivió más bien bajo el influjo del historicismo de Friedrich Meinecke, esto es, del historicismo alemán: la fe en el individuo histórico proclamada por vez primera por quien en algún momento fue, a pesar de la subordinación de la historia al sistema que como se ha indicado caracterizó el pensamiento del filósofo de Königsberg, discípulo de Kant: Johann Gottfried Herder (1744-1803).³ A él remitirá Meinecke cuando, ante la crisis del historicismo anunciada por Ernst Troeltsch (1865-1923), rearticule en su libro sobre *El historicismo y su génesis* (1936) las premisas de lo que el maestro de Rosenzweig consideró no sólo una nueva concepción de la historia, sino toda una revolución en el pensamiento occidental. Se trataba, en general, de una liberación de la historia con respecto a las leyes de naturaleza basada en el siguiente supuesto fundamental: a diferencia de los estáticos e inmutables principios de la ley natural, el individuo histórico evoluciona y se desarrolla

3 Para un estudio más detallado de la relación entre Rosenzweig y Meinecke, es decir, entre Rosenzweig y el historicismo alemán de su tiempo, así como de su relación con Hegel, cuyo desarrollo en el presente trabajo resulta inviable, véase mi artículo "Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán" (2015), también el estudio conclusivo de los *Escritos sobre la guerra* de Franz Rosenzweig (2015), escrito junto con Patxi Lanceros. Por supuesto, la referencia en esta materia sigue siendo Stephane Mosès (1987, 1988 y 2003).

de manera ininterrumpida, de tal manera que la tarea del historiador, del hombre dedicado al cultivo de la ciencia histórica, debía consistir en proporcionar una densa descripción contextual de dicha evolución. Este modo de concebir la ciencia histórica está dotado de un alcance metodológico e ideológico: por un lado, exige del historiador que su estudio de una persona, evento, nación o era trate su objeto como una individualidad que se desarrolla durante un periodo de tiempo a través de sus propias posibilidades internas; por otro, descansa en una cosmovisión que otorga un gran valor al pasado, concebido éste como un conjunto de organismos históricos individuales conectados entre sí.

Ambos aspectos están presentes tanto en los estudios de Meinecke sobre la relación entre cosmopolitismo y nacionalismo y sobre la idea de razón de Estado en la Edad Moderna, como en el estudio rosenzweigiano sobre el origen y el devenir de la idea hegeliana de Estado: *Hegel und der Staat* (1920). De una parte, maestro y discípulo compartieron un tratamiento de las ideas como inseparables de las vidas en las que se formaron y las instituciones a las que afectaron y a través de las cuales se realizaron, como individualidades históricas susceptibles de ser estudiadas a partir de una interpretación historicista de la historia de las ideas (*Ideengeschichte*) como la introducida por Meinecke en su obra *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1908). De otra, esta aproximación metodológica a la historia de las ideas y de la política debía servir, al menos en principio, para fortalecer el denominado historicismo ético: la visión de la historia política de acuerdo con la cual ésta consiste en la evolución de la relación entre *kratos* –poder– y *ethos* –eticidad–. Ambos, según Meinecke, habrían coincidido por primera vez, en el plano de las ideas, a través de Hegel, y, en la realidad política, a través del Imperio bismarckiano (1983: pp. 364-379). La crítica de Rosenzweig a la idea hegeliana de Estado, así como al realismo político de Otto von Bismarck, constituyen por ello el punto de partida de la reacción anti-historicista de Rosenzweig, consumada a partir de 1917 como consecuencia del fracaso alemán en la Gran Guerra.⁴ Éste es, en definitiva, el causante

4 Sobre esta cuestión debe tenerse en cuenta, naturalmente, el *Hegel* de Rosenzweig, en especial su Prólogo y su Conclusión, añadidos ambos en 1920, pero también los escritos políticos de juventud del autor de *La Estrella*, recogidos en los *Gesammelte*

del rechazo, por parte de Rosenzweig, tanto de la conexión hegeliana entre ideas e historia como del historicismo de Meinecke. La re-evaluación de la historia llevada a cabo por Rosenzweig a partir de 1917 es efecto de su desengaño político. La afirmación de un judaísmo metahistórico y metapolítico representa en este sentido su inconformista modo de resistir, en el más alto grado posible, frente a los horrores del matadero de la historia (Avineri, 1988).

La convicción de que una gran oportunidad para la historia universal se había perdido, en la medida en que el realismo político de cuño bismarckiano se había mostrado incapaz de responder a la vocación histórico-universal de Alemania que la guerra había puesto de manifiesto —la creación de un gran Estado supranacional centro-europeo—, afectó, por lo tanto, a la visión rosenzweiguiana de la historia. Su rechazo de la historia universal se revela en la glorificación de la separación del pueblo hebreo con respecto a los peligros de la política y la historia que se encuentra en *La Estrella*, pero también en el hecho de que, al término de la guerra y de la redacción de su *opus magnum*, Rosenzweig profundizó en su relación con la sinagoga, como estudioso de sus textos sagrados, como hombre de oración y como maestro de sus correligionarios (Mendes-Flôhr, 1988: p. 157).

Las fuentes del antihistoricismo rosenzweiguiano: Eugen Rosenstock y Hermann Cohen

Fiel a la certeza por él adquirida en 1917, Rosenzweig mantuvo una actitud coherente con su desengaño histórico-político al rechazar la prestigiosa posición en la universidad que Meinecke había conseguido para él (GSI, 2: p. 679).⁵ El historiador perfectamente “habilita-

Schriften (GSIII: pp. 241-368), de los que ha aparecido recientemente una traducción al castellano como *Escritos sobre la guerra* (2015), al cuidado de quien escribe.

5 Véase también, sobre la relación de Rosenzweig con la posibilidad de habilitarse y, en general, con la universidad, su carta a Martin Buber del 12 de enero de 1923 (GSI, 2: pp. 878-879). El escepticismo de Rosenzweig con respecto al valor real de una carrera académica viene expresado ya, no obstante, muy pronto, en una entrada de su diario fechada el 20 de noviembre de 1906 (GSI, 1: p. 65).

ble” (*habilitierbar*) que había concluido en 1914 un riguroso estudio sobre la génesis y el desarrollo del concepto hegeliano de Estado no podía ya, al término de la guerra, suspender el juicio con respecto a lo sucedido en ella, mostrarse indiferente ante los acontecimientos históricos de su tiempo y continuar cultivando una disciplina, la de la ciencia histórica, cuyo método y cuya ideología de fondo habían sido radicalmente puestos en cuestión por el propio acontecer histórico. No se trataba, por lo tanto, de un rechazo de la historia *per se* cuanto de la ciencia histórica tal y como ésta había venido cultivándose en Alemania desde el siglo XVIII. El propósito era más bien el de salvar a la historia de los peligros del historicismo, en la línea de la revolución anti-historicista que, desde la teología y la filosofía, llevó a cabo una parte importante de la intelectualidad alemana —Karl Barth, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, los hermanos Ehrenberg, Eugen Rosenstock y, por supuesto, Martin Heidegger— durante la tercera década del siglo pasado, inmediatamente después del final de la guerra (Myers, 2003: pp. 69-70 y 95-100).

No cabe la menor duda de que la Primera Guerra Mundial, la crisis y la tragedia del pueblo alemán, disiparon la pasión de Rosenzweig por la historia, alimentada fundamentalmente por el historicismo de Meinecke. No obstante, las raíces del anti-historicismo teológico de Rosenzweig pueden y deben ser rastreadas, no sólo en su desengaño político, sino también en la crisis de identidad y de fe que sufrió a mediados de 1913, tras la conversación con Rosenstock que se sitúa en el origen de su progresiva disimilación o judaización, así como, por consiguiente, en su contacto con la religión, anunciado ya a Hans Ehrenberg, a propósito de la divinización hegeliana de la historia, en carta fechada el 23 de septiembre de 1910:

Dios debe redimir al hombre, no a través de la historia sino, en realidad —no hay otra alternativa—, como “Dios de la religión” [...] La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, por ello, al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX (GSI, 1: pp. 112-113).

a. La conversación nocturna de Leipzig

Esta referencia a la religión como un ámbito de experiencia distinto y en realidad superior a la historia, constituiría un tópico clave en las conversaciones de Rosenzweig con algunos de los participantes en una convención de jóvenes historiadores y filósofos celebrada en Baden-Baden en 1910, que más tarde formarían, junto con el joven discípulo de Meinecke, el Círculo de Patmos (*Patmos-Kreis*), en alusión al autor del Apocalipsis: los hermanos Ehrenberg y el propio Rosenstock. Fue éste quien movió a Rosenzweig desde el historicismo hacia un punto de vista basado en la idea de revelación, así como al abandono de la filosofía hegeliana de la historia a la que Rosenzweig se había aferrado aún en Baden-Baden y, más tarde, de la historia de las ideas de Meinecke, en aras de un filosofar que sólo considera a la historia como “Reino intermedio” (*Zwischenreich*) y pone el énfasis en el aspecto escatológico, el final y la meta de la historia: la redención.

Rosenstock acusó a Rosenzweig, no sin razón, de mantener una posición historicista y, por consiguiente, en la línea de la crítica de Heinrich Rickert (1863-1936) —cuyos seminarios, como los de Meinecke, frecuentaba Rosenzweig en la época de Friburgo— al mentor académico del autor de *La Estrella*, relativista y nihilista. Tuvo cierto éxito, como el propio Rosenzweig reconoció, a la hora de desplazarle de dicha posición, no sólo a través de la correspondencia mantenida por ambos a partir de 1916, sino desde la misma conversación nocturna de Leipzig, origen de la crisis de identidad y de fe del joven historiador judeo-alemán (GSI, 1: p. 133).⁶ Rosenstock fue capaz de sosegar en su interlocutor la *hybris* de la disciplina historicista, que desatendía a la verdadera naturaleza de la experiencia religiosa. Así ocurría, por ejemplo, en el caso del neoprotestantismo alemán del siglo XIX, que tendía a equiparar la esencia de la fe cristiana con la

6 Junto a la experiencia de la guerra, se trata del acontecimiento de mayor trascendencia en la corta vida de Rosenzweig. La interpretación canónica —y hagiográfica— de este episodio, a cargo de Nahum N. Glatzer (1961), ha sido recientemente puesta en cuestión, de modo exhaustivo y riguroso, por Benjamin Pollock (2014).

personalidad histórica y la enseñanza en vida de Jesús.⁷ Era también el tono fundamental adquirido en Alemania por las Ciencias del Judaísmo, no en vano profundamente influenciadas por el protestantismo cultural alemán.

A través de su conversación con Rosenstock, Rosenzweig fue capaz de reconocer por primera vez el carácter artificioso de todo ordenamiento del mundo en términos históricos, si bien hasta 1917 se mantuvo en una posición profundamente ambivalente a este respecto, ya que un ordenamiento tal seguía siendo, a sus ojos, epistémicamente inevitable.⁸ La influencia de Rosenstock, no obstante, tuvo más que ver con tres elementos fundamentales de la obra capital de Rosenzweig: el concepto decididamente anti-marcionita de revelación, la relación entre cristianismo y judaísmo y la idea de un filosofar en la forma de calendario. Las condiciones previas del rechazo rosenzweigiano del historicismo, radicalizado posteriormente a consecuencia del desengaño político del todavía historiador, deben, sin embargo, encontrarse más bien en la perspectiva ganada por Rosenzweig a través de las lecciones y el trabajo sobre la religión de la razón de Hermann Cohen. Será a través de la influencia de su maestro en las fuentes del judaísmo que Rosenzweig, como muestra su “Teología atea” (Rosenzweig, 2014: pp. 323-337), conecte el anti-historicismo teológico con la oposición al sionismo político, es decir, los caracteres metahistórico y metapolítico que definirán en su *opus magnum* el modo de ser judío. Por lo demás, debe recordarse asimismo que Rosenzweig proyectó junto con Cohen una reforma de las Ciencias del Judaísmo en abierta oposición al historicismo que, heredado de la ciencia protestante de la religión, había encontrado arraigo en buena parte de la intelectualidad judía. El proyecto no fue

7 Ejemplo por antonomasia de ello es *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835-1836), obra de David Friedrich Strauss (1808-1874). En ella, el teólogo alemán retrataba al Jesús histórico, llegando a negar su naturaleza divina. Tal y como se desarrollará más abajo, Rosenzweig dedicó a este estudio unas páginas críticas en el temprano ensayo anti-historicista y de contenido teológico titulado “Teología atea” (Rosenzweig, 2014: pp. 323-337).

8 Incluso después de 1917, en la propia *Estrella*, seguirá valiendo, al menos, en el caso del cristianismo.

llevado a cabo de manera conjunta como consecuencia de la muerte de Cohen en 1918. La Academia para las Ciencias del Judaísmo (*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*) fue creada en 1919, si bien estuvo determinada desde sus orígenes mismos, bajo la dirección de Eugen Täubler (1879-1953), por una marcada impronta historicista, al contrario de lo deseado por Cohen y Rosenzweig. El proyecto de ambos, sin embargo, fue inspirador del ulterior Centro Libre de Estudios Judíos.

b. Filosofía, judaísmo y antihistoricismo: Hermann Cohen

Sin ser quizá consciente él mismo de ello, debe contarse a Cohen entre aquellos que inauguraron un discurso crítico contra el historicismo —en su caso, fundamentalmente judío— que emergió en el interior de la academia secular. En un primer momento, como representante de la escuela neokantiana de Marburgo, frente a la escuela de Baden encabezada por Wilhelm Windelband (1848-1915) y el ya mentado Rickert, centró su atención en cuestiones epistemológicas, entendiendo la identificación de los *a priori* lógicos de la conciencia humana como la tarea propia y autónoma de la filosofía. En lugar de cerrar filas en torno a la causa de la historia, a la manera de Wilhelm Dilthey (1833-1911) en su *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1813, o incluso del propio Windelband, su respuesta ante el apogeo de la historia y la pérdida de credibilidad del sistema especulativo de Hegel, es decir, ante la crisis de la filosofía, consistió así en reservarle al pensamiento filosófico una esfera propia aunque, en comparación con el hegelianismo, muy modesta.

Sumido en el protestantismo cultural alemán, a pesar de su judeidad y del antisemitismo reinante en la moderna burguesía alemana de la época, su ruptura con la historia no fue, a pesar de todo, absoluta.⁹ Mantuvo la distinción entre *Geschichte* —historia como pro-

9 Cohen se sintió cómodo en el mundo cultural del protestantismo, hasta el punto de que sus perspectivas filosófica, política y religiosa adoptaron una cierta orientación protestante. Así, cuando su mentor en Marburgo, F. A. Lange (1828-1875), le preguntó en una ocasión si existía entre ellos una diferencia religiosa profunda, Cohen fue tajante: “No, porque lo que tú llamas cristianismo yo lo llamo judaísmo profético” (citado en

greso— e *Historie*—historia como disciplina— y trató de, en cierto sentido à la Nietzsche, salvar alguna utilidad de la historia sin sucumbir al historicismo, es decir, de resolver la tensión entre lo empírico, *historisch*, y lo *a priori*, *geschichtlich*, convirtiendo a la disciplina que tiene a lo primero como su objeto material en una empresa de gran alcance prescriptivo, no meramente descriptivo. No fue ésta, sin embargo, la razón por la que, pocos meses después de la conversación nocturna de Leipzig, Rosenzweig decidió trasladarse durante algún tiempo a Berlín y asistir allí a las lecciones que Cohen venía impartiendo desde 1912 en el seminario rabínico liberal de la ciudad. No era la filosofía coheniana, *per se*, lo que interesó a Rosenzweig sino, en primer lugar, la defensa pública, llevada a cabo desde la universidad, del judaísmo al que Cohen había retornado en 1880, dos décadas después de abandonar el seminario de teología judía de Breslau, así como las muestras de responsabilidad y de solidaridad para con sus correligionarios judíos en plena oleada de antisemitismo.¹⁰

Desde entonces y hasta su muerte en 1918, la obra y la vida, tanto pública como privada, del judío representante de la universidad alemana, estuvo determinada por su convicción de que tanto el judaísmo al que había retornado como la filosofía kantiana en que se había formado representaban sistemas racionales orientados a la fundamentación de una ética. Al mismo tiempo, el idealismo kantiano, a través de su filosofía de la historia, y el judaísmo, a través de su tradición profética, coincidirían, según Cohen, en atribuir a esta ética el papel de una eternidad histórica, es decir, de *telos* de la historia

Myers, 2003: p. 46). Años más tarde, el filósofo de Coswig reformuló esta posición señalando que en referencia al concepto científico de religión se sentía “incapaz de descubrir diferencia alguna entre el monoteísmo judío y el cristianismo protestante” (citado en Myers, 2003: p. 47). En su introducción a los escritos judíos de Cohen, el propio Rosenzweig señaló a este respecto, muy probablemente teniendo a su maestro en mente, que: “Todos los judíos modernos y, sobre todo, los judíos alemanes, son protestantes” (Rosenzweig, 1998: p. 30). Por lo demás, Jacques Derrida fue, si cabe, más explícito al referirse directamente a Cohen como “judeo-protestante” (Derrida, 2004: pp. 39-128).

¹⁰ Rosenzweig identifica el retorno de Cohen al judaísmo con la publicación, en 1880, de *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (Cohen, 1924: pp. 73-94) como respuesta a la crítica que Heinrich von Treitschke había vertido sobre la historia del judaísmo de H. Grätz, antiguo maestro de Cohen (Rosenzweig, 1998: pp. 285s.).

—entendida ésta, obviamente, no como *Historie* sino como *Geschichte*: aproximación progresiva hacia un futuro ideal—. El reino kantiano de los fines y la redención, la esencia de la religión de la tradición profética hebrea, eran para Cohen una y la misma cosa: la manifestación ética de una razón cuyo contenido sustantivo es inalcanzable para una metodología historicista. Aunque ninguna labor académica pueda proceder sin historia, su metodología resulta insuficiente para llevar a cabo una aproximación sustantiva al judaísmo, es decir, para distinguir en él lo esencial y lo inesencial, precisamente aquello que Cohen pretendía hacer en sus seminarios —y en su obra póstuma, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*— y que despertó el interés de Rosenzweig. Desde entonces, la interpretación que éste hizo del judaísmo al que, como Cohen, había retornado, no sólo se alejó de todo historicismo sino que vio en él un obstáculo, de hecho el más peligroso de su tiempo, para la revitalización de un judaísmo alemán que, a su juicio, agonizaba, estrangulado por el sionismo y la asimilación de la que el primero no dejaba de ser, en opinión de Rosenzweig, sino una variante nacionalista del camino judío hacia el mundo abierto por la emancipación y la consiguiente historización o secularización del pueblo hebreo. Asimilacionismo y sionismo representaron para Rosenzweig variaciones de un mismo proceso de cristianización del judaísmo y, en esa misma medida, de un mismo proceso de normalización, en el sentido de transformación del Pueblo Elegido en un pueblo más entre los pueblos del mundo, o bien de disolución en ellos (GSI, 1: pp. 304ss. y 398ss.; Kohr, 2008: pp. 37ss.). La oposición a la politización del pueblo de Dios pasaba así, de acuerdo con Cohen y con Rosenzweig, por una superación del historicismo en las ciencias del judaísmo. Tal sería, a juicio de ambos, la condición de posibilidad de una existencia judía espiritual y cultural verdaderamente rica, un mundo judío que, en cuanto tal, debía permanecer al margen de la historia de los pueblos del mundo a la que tanto el sionismo como el asimilacionismo trataban de devolverle.

A pesar de la distancia filosófica existente entre ambos —tanto el historicismo como el neokantismo, en cuanto manifestaciones diversas de un mismo academicismo, oscurecían para Rosenzweig

el camino hacia la vitalidad genuina, impedían el verdadero salto a la existencia—, así como de la diferencia generacional y contextual existente entre maestro y discípulo, éstos mantuvieron desde 1914 y hasta la muerte del primero en 1918 una extraordinaria colaboración en esta dirección. El proyecto de renovación de las ciencias del judaísmo, inspirado en la docencia del propio Cohen en Berlín, fue concebido por Rosenzweig en 1917 bajo el sugerente título, tomado de Salmos 119, 126: *Zeit ist's* (GSIII: pp. 461-481).¹¹ Sin embargo, el primer fruto de la nueva perspectiva anti-historicista adquirida por Rosenzweig, primero a través de la conversación nocturna de Leipzig con Rosenstock y, más tarde, por medio de su contacto con Cohen, poco tuvo que ver con las consideraciones a propósito de la educación a las que se dedicó Rosenzweig a partir de finales de 1916, no sólo en relación al judaísmo alemán, sino también a la población no judía de Alemania.¹² Se trató más bien de una crítica llevada a cabo desde el punto de vista de la revelación y dirigida contra el historicismo reinante en la ciencia protestante de la religión, en concreto contra *Das Leben Jesu* de David Friedrich Strauss, así como contra el sionismo que, bajo la idea de una teología del pueblo judío, defendía ya por entonces, Martin Buber. Uno y otro representaron para Rosenzweig dos casos flagrantes de lo que el filósofo de Kassel denominó “Teología atea”.¹³

11 Hay traducción al castellano, como “Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía”, en Rosenzweig, 2007: pp. 29-53.

12 En efecto, *Ya es hora* fue concebido por Rosenzweig como la contrapartida judeoalemana de *Volksschule und Reichsschule* (GSIII: pp. 371-411), un programa educativo de corte centroeuropeo, acorde a la idea de Centroeuropa en la que Rosenzweig, durante la Primera Guerra Mundial, depositó sus esperanzas en relación al pueblo alemán. Elaborado algunos meses antes —comenzó a escribirlo en otoño de 1916, mientras que *Ya es hora* data de comienzos del año siguiente—, lo consideró el hermano rubio de su programa educativo para la judería alemana (GSI, 1: 369). El fracaso del sueño centroeuropeísta de Friedrich Naumann y Theodor von Bethmann-Hollweg le arrebató todo su sentido, como el propio Rosenzweig reconoció en carta a su madre, el 13 de octubre de 1918 (GSI, 2: 612). Desde entonces sólo cabía ya, para Rosenzweig, intentar salvar al judaísmo alemán.

13 El escrito fue redactado a comienzos de 1914, como respuesta a la invitación del propio Buber para colaborar en el segundo anuario de *Von Judentum*, que finalmente nunca llegó a ver la luz. Por lo demás, respecto de las dudas que el sionismo despertaba

Este escrito anti-historicista de Rosenzweig pone claramente de manifiesto los encuentros de su autor con Rosenstock y con Cohen, concretamente en lo que hace a la creciente agitación que provocó en él el historicismo, tanto como método para las ciencias de la religión como en calidad de forma del incipiente nacionalismo político judío. De una parte, conforme a la distinción de Cohen entre lo esencial y lo inesencial en religión, Rosenzweig pone en cuestión la premisa nuclear del historicismo en el que se enmarca la investigación de Strauss sobre el Jesús histórico: la posibilidad de una coexistencia efectiva de la perspectiva mundana e individualista propia del historicismo con el universalismo característico de toda religión monoteísta. La audacia epistemológica del autor de *La vida de Jesús* consistiría, según Rosenzweig, en referirse a la esencia de la religión cristiana a través de una investigación historiográfica sobre la vida del individuo “Jesús” sin tener en cuenta su profundo enraizamiento en la experiencia de la revelación, es decir, no contemplando la religión desde el punto de vista de Dios —lo eterno, esencial— sino del hombre —lo contingente, accidental—. Lo divino es así comprendido, en definitiva, como proyección humana, incurriendo de manera flagrante en el antropocentrismo.

en Rosenzweig, merece la pena traer aquí a colación una anécdota, ya de la época de la *Lehrhaus*, relativa a un jovencísimo Leo Strauss. Éste, en 1929, describía al autor de *La Estrella* como “el más libre y fuerte de los judíos que escriben en lengua alemana” (Strauss, 2008: p. 447) y, un año más tarde, dedicó una de sus grandes obras, el estudio sobre el *Tratado teológico-político* de Spinoza, *Die Religionskritik Spinozas* (1930), “a la memoria de Franz Rosenzweig” (Strauss, 2008: p. 18), cuyo Nuevo Pensamiento, según confesión a Gershom Scholem en 1935, había suscitado en él un interés inmediato (Strauss, 2008b: p. 715), hasta el punto de situarle (quizá al lado de Carl Schmitt) en el origen de su interés por el problema teológico-político (Strauss, 2008b: pp. 8-9). Rosenzweig, sin embargo, no parecía tener una impresión demasiado buena del joven sionista que fue Strauss. El 6 de diciembre de 1924 se refería así a una de sus colaboraciones en el Centro Libre de Estudios Judíos: “Leo Strauss habla en la *Lehrhaus* en enero sobre “Teoría del sionismo político”. Le dejo hacerlo encantado porque durante mucho tiempo no se ha dado la palabra al estúpido [*dumm*] sionismo en la *Lehrhaus* [...] Sin embargo, quiero, en conexión directa, es decir, a primeros de febrero, también en dos o tres horas con discusión posterior, acabar con él dialécticamente ante los mismos oyentes, a saber, con el correspondiente tema contrario” (GSI, 2: p. 1007).

Lo mismo, si bien en sentido inverso, ocurriría de acuerdo con Rosenzweig en el segundo caso de teología atea por él analizado: si Strauss había humanizado lo divino en la figura de Jesús, la teología buberiana del “judaísmo del pueblo” (*Volksjudentum*) había incurrido en el acto inverso de deificar lo humano, en este caso bajo la forma de la nación judía. Ésta es considerada por Martin Buber, según quien más tarde fue a pesar de todo estrechísimo colaborador suyo en la “alemanización” (*Verdeutschung*) de la Biblia hebrea, como una realidad humana propia del positivismo científico que, en esa misma medida, se despidió del contenido de la fe (Rosenzweig, 2014: pp. 329-331). Por ello, trataría de fundar en el propio pueblo la fe perdida en la revelación divina, entendiendo nuevamente la divinidad como una proyección humana que tiene su origen en la historia, el pueblo, en lugar de en la eternidad, la elección por medio de la cual Dios se revela a su pueblo. Es esta revelación, y no la historia, la que determina la relación entre Dios y su pueblo, así como la que mantiene la tensión metafísica entre lo esencial —Dios, a quien se subordina la historicidad de la historia por medio de su acción histórica— y lo inesencial —los hombres sometidos al flujo de la historia, situados entre el primer comienzo y el cumplimiento final de la palabra, entre el pueblo del Sinaí y la humanidad mesiánica— (Rosenzweig, 2014: pp. 336-337). Ella permite, por fin, pensar al pueblo judío —en tanto que realidad histórica— como Pueblo Elegido —en tanto que realidad eterna— y, por lo tanto, impidiendo su completa historización, tener acceso a su especificidad constitutiva.¹⁴

Hasta este punto, la crítica anti-historicista de Rosenzweig, en lo que respecta al judaísmo, centró su atención en la teología del pueblo judío que Buber empleaba para legitimar el sionismo al que hubo de enfrentarse dos años más tarde el propio Cohen. Buber, según

14 En un gesto que sin lugar a dudas anticipa la interpretación del judaísmo que expondrá en *La Estrella*, Rosenzweig establecerá en 1915 una correspondencia entre esta cuestión, la de la relación de Dios con su pueblo a través de la revelación, con la de su relación con el mundo y, más concretamente, con la tierra. Lo hará en “*Deutschtum und Judentum*” (GSIII: pp. 169-175), un texto elaborado —y no publicado, por expreso deseo de Rosenzweig, que muy probablemente no quiso ofender públicamente a Cohen— inmediatamente después de la aparición del trabajo homónimo del filósofo de Coswig y como respuesta crítica contra él.

Rosenzweig, dejaba de lado el contenido sustantivo del judaísmo, su condición de Pueblo Elegido por medio de la revelación divina, y, de acuerdo con la cosmovisión historicista en la que, a su juicio, se sustentaba, elevaba lo relativo a la categoría de esencial. Sin embargo, este modo de proceder no era propio únicamente del sionismo. La otra corriente interna en la que se había dividido el judaísmo desde su emancipación, el asimilacionismo, operaba de manera idéntica: estrangulando, a base de mundaneidad, su condición más propia. En este caso, no haciendo del pueblo de Dios un pueblo más entre las naciones del mundo, sino disolviéndolo como pueblo, desnacionalizándolo si se quiere, dentro de los pueblos en los que habitaba y cuya nacionalidad pasaba a hacer propia.

En lo que respecta a la cuestión del anti-historicismo teológico de Rosenzweig que, esbozado entre mediados de 1913 y principios de 1917, representará un elemento determinante de la relación entre teología y política tal y como ésta será presentada en *La Estrella de la Redención*, resta dar cuenta aquí del proyecto de reforma educativa para la judería alemana diseñado por el filósofo de Kassel con el apoyo de Cohen (1924b: pp. 210-217). A su vez, no obstante, *Ya es hora* puede ser considerado como la primera intervención activa de Rosenzweig en la cuestión interna del judaísmo, es decir, en el enfrentamiento entre, precisamente, los líderes del judaísmo liberal, tendente en su mayoría hacia la asimilación, y del sionismo político.

Si las líneas de batalla en el interior del judaísmo alemán habían sido claramente definidas en 1916 a través de la polémica entre el anti-sionista Cohen (2010: pp. 261-279) y el sionista Buber (1916a: pp. 281-289; 1916b: pp. 425-433), Rosenzweig esbozó a través de su escrito sobre la educación judía una tercera vía posible, resistente tanto frente a la completa integración social del judaísmo en Alemania como a la inmigración sionista hacia Palestina. Situado en la disyuntiva de ambas alternativas, Rosenzweig apostó por la creación de un mundo específicamente judío en el seno de un territorio y una cultura extraños mediante el establecimiento de un programa educativo específicamente judío. De un lado, el escrito de Rosenzweig se dirige, de manera implícita y sin tematizar lo ya expuesto en “Teología atea”, contra el sionismo: el mundo judío al que se refiere no

se asienta en territorio palestino, sino en suelo alemán. Sin embargo, se trata al mismo tiempo, fundamentalmente, de la exigencia de una orientación completamente nueva de la política del judaísmo liberal en Alemania, así como de la exhortación a enfrentarse a los deseos de asimilación del liberalismo alemán no judío, que veía en dicha asimilación la solución definitiva a la cuestión judía. En la línea de su anti-historicismo teológico, del mismo modo que critica la historización sionista del judaísmo, Rosenzweig hace pasar dicha re-orientación por situar en los márgenes de las ciencias del judaísmo el interés por la historia o, en todo caso, por poner el inesencial conocimiento de la historia del pueblo judío al servicio de lo esencial para el judaísmo, aquello que es necesario para su supervivencia de manera independiente o incluso contrapuesta a sus alrededores no judíos.¹⁵ Estos no poseen al mundo judío en su interior, sino que se sitúan a su lado, como enfrentados a él. El mundo judío, lo esencial del judaísmo, a diferencia del cristianismo, consiste en que no debe ser sentido “como algo preliminar a ese otro mundo [el alemán, en este caso] que lo abarca, o como un mero elemento de éste” (Rosenzweig, 2007: p. 33).

En relación al cristianismo, lo distintivo del judaísmo es más que un poder del pasado, más que una curiosidad en el propio tiempo: se trata de una realidad futura que, en cuanto tal, es un mundo propio, aparte del que le rodea (Rosenzweig, 2007: pp. 33-34). Tal, el mundo de la sinagoga. Recuperar el lazo con ella, perdido por la mayoría de los judíos alemanes en algún momento a partir de la emancipación, esa es la tarea de la instrucción religiosa específicamente judía —o judeoalemana— esbozada por Rosenzweig en *Ya es hora* (Rosenzweig, 2007: pp. 31-32).¹⁶ En ese lazo el judaísmo se juega la conservación

15 Así lo explica Rosenzweig. “No se trata de crear un centro emocional para el ámbito de las cosas mundanas, un ámbito en el que al estudiante ya lo introducen las demás asignaturas, sino de nada menos que introducirlo a una “esfera judía” propia, en esencia independiente del resto del universo educativo” (Rosenzweig, 2007: p. 32).

16 En este sentido: “El aula siempre será apenas la antecámara de donde parte el camino hacia la participación en el culto de la congregación. La comprensión viva y activa del culto divino es el filamento en torno del que puede cristalizarse lo que el judaísmo necesita en todo momento para su continuidad: un mundo judío” (Rosenzweig, 2007: p. 34).

de su esencia y, en este sentido, su supervivencia en cuanto pueblo dotado de una especificidad propia que le separa del resto de pueblos del mundo: su elección, en definitiva, o el hecho de que mantiene una relación especial con Dios a través de su inmediata revelación —es decir, no mediada por un individuo particular ni, por lo tanto, por la historia—. Rosenzweig se refiere ya aquí al carácter metahistórico y, en consecuencia, metapolítico del judaísmo, salvaguardado por la santidad de su lengua, especialmente cuando ésta se emplea para la oración, y en aquel dominio en el que, según el filósofo de Kassel, mejor se expresa la independencia del mundo judío: el “año sagrado” tal y como lo fija el calendario judío (Rosenzweig, 2007: p. 35; EdR, pp. 355-397). En estos dos elementos, y no en la historia, se cifra, junto con la Torá, la esencia o el mundo del judaísmo: aquello que en el individuo judeo-alemán distingue su judeidad de su germanidad y por cuya conservación, al contrario que las corrientes sionista y asimilacionista, variaciones de un mismo historicismo, quiere velar el proyecto educativo rosenzweiguano.

Conclusión: formación y resistencia en el pensamiento de Franz Rosenzweig

Es de sobra conocido que, en *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig caracterizará estos tres elementos —la lengua, el año litúrgico y la ley— como el núcleo mismo de la especificidad judía, esto es, de la vida judía (EdR: pp. 356ss.). Aquello que había de ser enseñado en el Centro Libre de Estudios Judíos, entonces, era exactamente lo expuesto en el tercer libro de *La Estrella* como característico del auténtico mundo judío. *Ya es hora* data de 1917, es decir, de la época inmediatamente anterior a la redacción de *La Estrella*. Existe por tanto una íntima relación, tanto cronológica como temática, entre el programa educativo rosenzweiguano y la cristalización del Nuevo Pensamiento en la obra capital de Rosenzweig. La cuestión es, en ambos casos, una y la misma, lo cual ejemplifican a la perfección los tres esbozos de lecciones sobre “La ciencia de Dios”, “La ciencia del hombre” y “La ciencia del mundo” que cabe encontrar en los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig y que recientemente han sido traducidos al

castellano (Rosenzweig, 2014: pp. 104-134, 135-48 y 149-161, respectivamente). El contenido de estos bocetos se corresponde, en lo fundamental, con el de los tres capítulos del primer volumen de *La Estrella*, dedicados a los tres elementos del ante-mundo (EdR: pp. 41-132). Cabría afirmar que, por medio de estas lecciones, Rosenzweig trató de dar a conocer el contenido de su obra principal, siquiera en una versión simplificada. Esto vale, naturalmente, también, y acaso especialmente, en el caso de la temporalidad aconteciente, mesiánica, que constituye uno de los temas centrales, si no simplemente el centro de gravedad mismo, de la obra mayor de Rosenzweig.¹⁷ Por supuesto, en tanto que alternativa al historicismo, es la consumación del proceso de deshistorización de su propio judaísmo que cabe encontrar en nuestro autor y al que hemos venido refiriéndonos hasta ahora. Aquello sobre lo que, a modo de conclusión, quisiéramos llamar aquí la atención, es el hecho de que la crítica rosenzweigiana al historicismo, consumada en la exposición de la concepción del tiempo histórico que cabe encontrar en *La Estrella*, posee un significado teológico-político fundamental y que, por lo tanto, el Centro Libre de Estudios Judíos debe ser entendido como la aplicación práctica, política, en el mundo efectivo, del antihistoricismo de *La Estrella*. En la *Lehrhaus* no se trataba sólo, en definitiva, de explicar el contenido de la obra capital de Rosenzweig, sino de que ésta cobrase vida, de hecho conforme a la estructura misma del libro, cuyas primeras palabras son, en efecto, *Vom Tode* —es decir, “de la muerte”— y, las últimas, *Ins Leben* —esto es, “hacia la vida”— (Bensussan, 2003: p. 18).

El mundo cuya creación trató Rosenzweig de propiciar por medio de su *Lehrhaus* no era otro que ese mundo doble del que, a propósito del judaísmo, nos habla en *La Estrella*: “Todo lo que en él sucede posee dos relaciones: por una parte, se refiere a *este* mundo, pero también se refiere al mundo *por venir*” (EdR: p. 366). Precisamente aquí, como ha señalado Bernhard Casper (2006: p. 190), se

17 En efecto, la cuestión aparece recurrentemente, no sólo en las lecciones ya citadas, sino en otras igualmente recogidas en *El país de los dos ríos*: el “Esbozo del saber judío” o en la “Introducción al pensar judío” (Rosenzweig, 2014: pp. 165-166 y 190-218, respectivamente), así como el escrito, de 1920, “Formación sin final” (Rosenzweig, 2014: pp. 167-182).

encuentra el aspecto decisivo del pensamiento rosenzweiguiano de la temporalidad desde un punto de vista teológico-político. De un lado, “mundo” debe significar siempre el mundo concreto, pero, de otro, representa siempre, a cada momento, un horizonte profético de esperanza que, por lo demás, no debe ser pensado como una meta (*Ziel*) a la que se aspira eternamente y respecto de la cual sólo cabe una aproximación asintótica, sino como un final (*Ende*) que viene desde el comienzo, es decir, que acaece, en el presente, como futuro prolépticamente anticipado. Una concepción tal de la temporalidad nada tiene que ver con el futuro pensado por el historicismo, sino con un futuro mesiánico que en último término presupone la confrontación con la absolutización tiránica del mundo concreto denunciada por Rosenzweig en la Introducción al tercer libro de *La Estrella* (EdR: pp. 319-353). Pues, en efecto, aquello que Rosenzweig reprocha a la tiranía no es otra cosa que, precisamente, su temporalización constitutivamente injusta, inoportuna (*unrecht*).¹⁸ El tirano no toma en serio el tiempo de los otros —esto es, el tiempo de Dios, del mundo y de los otros hombres— y, de este modo, es decir, a través de esta totalización o absolutización de su propio tiempo, traiciona el carácter relacional o diacrónico propio del tiempo que, a diferencia de aquél en el que acaecen sucesos, acaece por sí mismo (NP, 58). De lo que por consiguiente se trata, tanto en *La Estrella* como en el programa formativo rosenzweiguiano, es de una resistencia contra la tiranía, contra toda política, asimilacionista o sionista en el caso del judaísmo, que se conciba a sí misma como desprovista de toda limitación. Se trata, en consecuencia, de una des-historización del mundo y, en especial, del mundo judío: la disimilación, en definitiva, del mundo judío, reclamada por Rosenzweig en *La Estrella* y llevada a la práctica a través del Centro Libre de Estudios Judíos.

18 Me he ocupado con más detalle de esta cuestión en “La concepción mesiánica del tiempo histórico en *La Estrella de la Redención* y su alcance jurídico-político” (2015b).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AVINERI, Schlomo. 1988. "Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening". En *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress-Kassel 1986*, II. Freiburg-Münche: Karl Alber, pp. 831-838.
- BENSUSSAN, Gérard. 2003. "Le *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort". En *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*. Paris: Vrin, pp. 17-30.
- BUBER, Martin. 1916a. "Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen", en *Der Jude*, 5, 1916, pp. 281-289
- BUBER, Martin. 1916b. "Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort", en *Der Jude*, 7, 1916, pp. 425-433.
- CASPER, Bernhard. 1985 "Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen gegenwärtigen jüdischen Denkern". En *Ebraismo Ellenismo Christianismo* II. Padova: Cedam, pp. 173-195.
- CASPER, Bernhard. 1996. "*Ereignis* (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger". Trad. de Garrido Maturano, Ángel. En *Escritos de Filosofía*, 29-30, pp. 3-20.
- CASPER, Bernhard. 2005. "Zeit und messianische Zeit. Zu einem Grundphänomen des religiösen Geschehens". En *Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen*. Dresden: Thelem, pp. 97-110.
- CASPER, Bernhard. 2006. "Der Andere, der Dritte und die Bürgschaft für die Gerechtigkeit". En *Archivio di Filosofia* LXXIV, 1-3, pp. 185-194.
- COHEN, Hermann. 1924 [1880]. "Ein Bekenntnis in der Judenfrage". En *Jüdische Schriften*, II. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, pp. 73-94.
- COHEN, Hermann. 1924b. "Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums". En *Jüdische Schriften*, II. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, pp. 210-217.
- COHEN, Hermann. 2010 [1916]. "Religión y sionismo. Unas palabras a mis correligionarios de religión judía. Respuesta a la carta abierta del Doctor Martin Buber dirigida a Hermann Cohen". Trad. de Burello, Marcelo. En *Mesianismo y razón. Escritos judíos*. Buenos Aires: Lilmod, pp. 261-279.
- DERRIDA, Jacques, 2004. *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*. Trad. de Peñalver, Patricio. Madrid: Trotta.
- GLATZER, Nahum Norbert, 1961 [1953]. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books.
- GORDON, Peter Eli, 2003. *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

- KOHR, Jorg, 2008. *“Gott selbst muß das letzte Wort sprechen...”*. *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*. Freiburg i. Br. – München: Karl Alber Verlag.
- LÖWITH, Karl, 2006. “Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo* (1942/1943)”. En *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Trad. de R. Setton. Buenos Aires: FCE, pp. 91-126.
- MEINECKE, Friedrich. 1908. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Oldenbourg: München-Berlin.
- MEINECKE, Friedrich. 1982 [1936]. *El historicismo y su génesis*. Trad. de Mingarro y San Martín, José. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MEINECKE, Friedrich. 1983 [1924]. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Trad. de F. González Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MENDES-FLÖHR, Paul, 1988. “Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism”. En Id. (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hannover: University Press of New England, pp. 138-161.
- MYERS, David N. 2003. *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press-Woodstock.
- MOSÈS, Stephane. 1987. “Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig”. En *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am Main: Knecht, pp. 67-89.
- MOSÈS, Stephane. 1988. “Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs”. En *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß*-s-Kassel 1986, II. Freiburg-München: Karl Alber, pp. 855-875.
- MOSÈS, Stephane. 2003 [1982]. *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris: Bayard.
- NAVARRETE ALONSO, Roberto. 2015. “Franz Rosenzweig y la crisis del historicismo alemán”. En *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, LXXI, 265, pp 117-135.
- NAVARRETE ALONSO, Roberto. 2015b. “La concepción mesiánica del tiempo histórico en La Estrella de la Redención y su alcance jurídico político”. En: *Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*. Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia (en prensa).
- NAVARRETE ALONSO, Roberto, y Lanceros Méndez, Patxi, 2015. “De Hegel a la Estrella: ahora, todavía, siempre”. En *Rosenzweig, Franz: Escritos sobre la guerra*. Trad. de Roberto Navarrete. Salamanca: Sígueme, pp. 203-225.
- POLLOCK, Benjamin. 2014. *Franz Rosenzweig’s Conversions. World Denial and World Redemption*: Indiana University Press.
- ROSENZWEIG, Franz. 1979. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)* [GS I, 1]. Haag: Martinus Nijhoff.

- ROSENZWEIG, Franz. 1979. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 2 (1918-1929)* [GS I, 2]. Haag: Martinus Nijhoff.
- ROSENZWEIG, Franz. 1984. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* [GS III]. Haag: Martinus Nijhoff.
- ROSENZWEIG, Franz. “El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a “La estrella de la redención” (1925)” [NP]. Trad. de Isidro Reguera. En *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, pp. 43-80.
- ROSENZWEIG, Franz. 1997. *La Estrella de la Redención* [EdR]. Trad. de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- ROSENZWEIG, Franz. 1998. “Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen”. Trad. de Miguel García-Baró. En Beltrán, M. – Mardones, J. M. – Mate, M. R. (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*. Barcelona: Riopiedras, pp. 13-64.
- ROSENZWEIG, Franz. 2007. “Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía”. Trad. de Burello, Marcelo G. En *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. Buenos Aires: Lilmod, pp. 29-53.
- ROSENZWEIG, Franz. 2014. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*. Trad. de Ortega Rodríguez, Iván. Madrid: Encuentro.
- ROSENZWEIG, Franz. 2015. *Escritos sobre la guerra*. Trad. de Roberto Navarrete. Salamanca: Sígueme.
- SPINOZA, Baruc, 1976. *Tratado teológico*. Trad. de Reus y Bahamonde, Emilio. Salamanca: Sígueme.
- STRAUSS, Leo, 2008. *Gesammelte Schriften I. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.
- STRAUSS, Leo, 2008b. *Gesammelte Schriften III. Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler.

LA EXPERIENCIA SUBJETIVA EN LA INVESTIGACIÓN DE LA NEUROCIENCIA COGNITIVA. EL CASO DE LA NEUROFENOMENOLOGÍA

Sylvia Ordóñez

Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
sylviaordonezm@hotmail.com

Resumen

La relevancia de los informes subjetivos en la neurociencia cognitiva hace necesario conocer qué tipo de material experiencial se puede comunicar y observar subjetivamente. Una posibilidad de ese material está en las metodologías de primera y segunda persona, impulsadas por la neurofenomenología desde los años noventa. La historia del desarrollo de estas metodologías, en ocasiones negada o ignorada, puede esclarecer la utilidad de su incorporación a las investigaciones actuales de las ciencias cognitivas. Sus iniciadores partieron de la biología cognitiva, la fenomenología husserliana, la psicología cognitiva y las tradiciones meditativas orientales budista y védica, pero fueron abarcando un amplio rango de psicoterapias y de prácticas encaminadas al examen de “hacerse consciente” (*becoming aware*). En estos años de investigación se han encontrado patrones comunes entre todas esas técnicas analizadas, mediante una cooperación interdisciplinaria ejemplar.

Palabras clave: fenomenología, interdisciplina, metodologías, neurociencia cognitiva, subjetividad.

Recibido: 12/05/2014 • Aceptado: 05/09/2014

SUBJECTIVE EXPERIENCE IN NEUROCOGNITIVE SCIENCE THE CASE OF NEUROPHENOMENOLOGY

Abstract

Due to the relevance of subjective reports in cognitive neuroscience, it is presently needed to acknowledge the kind of data that can be subjectively observed and reported. One stance of these data is found in first and second person methodologies, developed in Neurophenomenology since the nineties. The history of these developments, sometimes ignored or denied, may clarify their relevance to cognitive science. The roots of these methodologies are found in cognitive biology, husserlian phenomenology, cognitive psychology and Eastern Buddhist and Vedic meditation techniques, but later included a wide range of related fields such as psychotherapies and different approaches to methods for “becoming aware”. Research in all those areas allowed finding common patterns among the different fields as a result of exemplary interdisciplinary cooperation.

Keywords: Cognitive Neurosciences, Interdiscipline, Methodologies, Phenomenology, Subjectivity.

I.¹

Nuestro objetivo es presentar un camino para la exploración de la experiencia subjetiva desarrollado dentro del programa de investigación de la Neurofenomenología (Nf), que vincula la experiencia subjetiva con datos neurofisiológicos. Esta historia queda situada dentro del panorama de desarrollos de la exploración de diversos aspectos de la subjetividad. Nos percatamos de que en la actualidad la exploración de la subjetividad es fundamental para las ciencias cognitivas. Creemos que esta visión histórica permitirá comprender mejor la importancia de la incorporación de diferentes aspectos de la subjetividad a la neurociencia actual.

Nuestra hipótesis es que el análisis de la historia del desarrollo de metodologías para el abordaje de la experiencia subjetiva desde el punto de vista de la fenomenología y otras disciplinas afines, puede ayudar a la comprensión de su génesis y de la realidad de su aplicación en diversos campos de la neurociencia. En particular pretendemos destacar y discutir los logros epistémicos en su evolución que pueden permitir que los datos encontrados por estas metodologías obtengan validez dentro de la neurociencia cognitiva actual. Queremos refutar la idea de que estas exploraciones de la subjetividad están poco desarrolladas, pues mostraremos su historia con su génesis y evolución, basadas en buena parte en tradiciones tan recientes como la fenomenología husserliana y tan antiguas como las milenarias tradiciones meditativas orientales.

Las metodologías actuales para la exploración de la experiencia subjetiva son diversas. Sólo mencionaremos como muestras la heterofenomenología (Dennett, 2001), el muestreo de momentos subjetivos (Hurlburt, 2006) y el método narrativo para la investigación de la conciencia (Díaz, 2007; 2013), desarrollados a partir de la inquietud de tener formas confiables de obtener informes en primera persona.

1 Agradezco el apoyo y la asistencia del Dr. Antonio Zirión Quijano, así como la colaboración del Dr. Eduardo González Di Pierro.

Aquí presentaremos las propuestas que se han hecho dentro del programa de investigación de la Neurofenomenología para impulsar y desarrollar metodologías de primera y segunda persona en el estudio y descripción de las vivencias.² Inicialmente, estas metodologías fueron un intento de “proveer las bases para una ciencia de la conciencia que incluyera la experiencia subjetiva de primera persona como un componente activo y explícito” (Varela & Shear, 1999: p.2). La inclusión del aspecto de la segunda persona³ fue posterior, según se relatará en esta exposición histórica.

Nos han interesado estas propuestas porque creemos que han logrado avances tangibles en un campo de nuestro interés, que es el de la epilepsia, en investigaciones sobre la anticipación de crisis y de auras epilépticas (Petitmengin, 2007a; Le Van Quyen, 2010). Estas investigaciones toman en cuenta el dominio de las vivencias desde el punto de vista de la fenomenología (aspectos fenodinámicos), y aspectos neurofisiológicos complejos a gran escala (neurodinámicos), sin posiciones reduccionistas.

Reiteramos, como hipótesis, que el análisis de la historia del desarrollo de las metodologías para el abordaje de las vivencias desde el punto de vista de la fenomenología, puede ayudar a una mejor comprensión de su génesis y de la realidad de su aplicación y utilidad en diversos campos de la neurociencia cognitiva.

En una edición reciente de *Principles of Neural Science* (Kandel, 2012) encontramos que Christopher Frith (2012) plantea una apertura a la aceptación en la neurociencia cognitiva contemporánea de los informes subjetivos. En vista de que este autor señala, en relación a la declinación del enfoque conductista, que los métodos para registrar los informes subjetivos “se rezagaron considerablemente en relación a los métodos para estudiar la conducta aparente” (Frith, 2012: p. 1383), nos alarma que ignore o haga a un lado otros abordajes de la experiencia subjetiva. Menciona, pero descalifica, los intentos de

2 Los textos ingleses traducen el alemán *Erlebnis* por “experiencia vivida”, pero el español ha acuñado una expresión exacta de corte fenomenológico: “vivencia”.

3 Como se verá posteriormente, consiste en la intervención de un mediador en la promoción, obtención y descripción de la experiencia en primera persona.

introspección, y ni siquiera menciona la ya centenaria fenomenología de Husserl ni las milenarias tradiciones meditativas orientales.

Por lo tanto, para argumentar en contra de lo asentado por Frith, en una obra legitimadora de métodos para las neurociencias, nos interesa exponer la historia de metodologías susceptibles de ser aceptadas y validadas para protocolos neurocientíficos actuales.

Frith sí acepta la complementariedad de una contraparte subjetiva para los estudios de neuroimagen. Considera que son una forma de verificación y apunta que puede detectarse actividad neural en zonas localizadas del cerebro durante la actividad mental que no se acompaña de una conducta externa. Asimismo señala que el contenido de actividad mental como la imaginación o la ensoñación sólo puede conocerse por informes verbales.

Las historias que presentaremos pretenden aclarar y resaltar la enorme omisión o descuido de Frith, pues nos parece que la plena aceptación de metodologías para el abordaje de la experiencia subjetiva se puede apoyar en la historia —predominantemente de un desarrollo epistemológico de las metodologías impulsadas por la Neurofenomenología como programa de investigación—, en el intento de conjuntar la investigación de la experiencia subjetiva con datos neurofisiológicos.

II.

Los primeros esbozos del desarrollo de las metodologías para el abordaje de las vivencias los encontramos en el enfoque fenomenológico de Francisco Varela, en sus propuestas iniciales para la Neurofenomenología. Según Rudrauf (2003), Varela propuso explorar experimentalmente la actitud de “hacerse consciente” (*becoming aware*) de sí mismo.

En 1996, Varela publica el artículo “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, en una revista que aceptaba la vinculación entre la fenomenología y los estudios

científicos de la conciencia, el *Journal of Consciousness Studies*.⁴ Varela propone un programa de investigación con características novedosas para su época. Lo denomina “Neurofenomenología”, término que había sido acuñado previamente por el antropólogo Charles Laughlin (1990). Varela enuncia su denominación del programa de investigación:

Neuro-fenomenología es el nombre que uso aquí para designar la investigación para casar la moderna ciencia cognitiva y un *enfoque disciplinado* de la experiencia humana, colocándome así en el linaje de la tradición continental de la fenomenología (Varela, 1996: p.330).

Se refiere asimismo a la empresa de la investigación del “problema difícil” de la conciencia y la “brecha explicativa” entre los procesos neurobiológicos y la experiencia subjetiva abordada por la fenomenología.⁵ Plantea la necesidad de una nueva comunidad de investigación con innovadoras herramientas pragmáticas para afrontar los retos de la ciencia de la conciencia. Enfatiza que no se requiere más teoría, sino la “exploración sistemática” de la “estructura de la experiencia humana”, por ser “el único vínculo entre mente y conciencia que parece obvio y natural” (Varela, 1996: p. 330).⁶

Varela inicia su propuesta con una aclaración sobre su posición: no se considera adscrito “a ninguna escuela o sub-linaje sino que representa mi propia síntesis de la fenomenología a la luz de la moderna ciencia cognitiva y otras tradiciones que se enfocan en la experiencia humana” (Varela, 1996: p.335). Consideramos que él basa su

4 Este mismo artículo ha aparecido recientemente en diversas publicaciones europeas (Capuccio, 2006; Gladziejewski, 2010) como si fuera contemporáneo. Aunque este artículo podría considerarse “clásico”, es problemático que se presente con una actualidad que no tiene, pues ello opaca el conocimiento de sus desarrollos posteriores.

5 El problema “difícil” (*hard*) de la conciencia se refiere a la imposibilidad de explicar los datos fenomenológicos a partir de los datos neurales.

6 Ha de entenderse que aquí “mente” se refiere a ciertos fenómenos vistos desde el lado de las ciencias cognitivas, y “conciencia” al campo de estudio de la fenomenología. (Aclaración sugerida en comunicación personal por Antonio Zirión).

propia síntesis de la fenomenología en los dos puntos fundamentales siguientes.

El primer punto consiste en colocarse “a la luz de la moderna ciencia cognitiva”. Aquí creemos que recoge toda su tradición personal que se remonta a las investigaciones sobre la autopoiesis que realizó con Maturana desde los años sesenta (Maturana y Varela, 1987). Esta tradición prosigue con sus aportaciones al desarrollo de las ciencias cognitivas, principalmente con el concepto de enacción⁷ contrapuesto al paradigma cognitivista de representación, y que aparece ya claramente delineado en obras de los años ochenta (Varela, 1988). Como recapitulación, y como preámbulo a su artículo clásico de 1996, Varela elaboró una de sus obras más difundidas, (*De cuerpo presente*, 1991), que escribió con Evan Thompson, y donde desarrolla la mayor parte de los conceptos que van a dar lugar al lanzamiento de la propuesta de la neurofenomenología en 1996. Todo esto abarca una recapitulación de más de treinta años de investigación.

El segundo punto que consideramos fundamental en la introducción que hace Varela de su “síntesis personal de la fenomenología” es la mención de otras tradiciones de estudio o reflexión sobre la experiencia humana. Aquí creemos que alude a las tradiciones orientales, las cuales no aborda en el artículo de lanzamiento de la Neurofenomenología en 1996, pero que ya había desarrollado extensamente en *The Embodied Mind* de 1991. Ambos puntos son vitales para esclarecer los planteamientos del enfoque fenomenológico de Varela.

El artículo de 1996 ofrece un enfoque fenomenológico que llama la atención por la concisión con que Varela aborda aspectos fenomenológicos de enorme complejidad, planteando un método aparentemente sucinto que a primera vista puede parecer una sobresimplificación de los desarrollos husserlianos y del movimiento fenomenológico en general. Varela aclara que se trata de su propia

7 Concepto nuevo propuesto por Varela para la cognición, no como procesamiento de información y basado en la representación de un mundo pre-dado, sino como un “hacer emerger” un mundo.

síntesis de la fenomenología, reconociendo el papel de Husserl como iniciador en el Occidente.

Varela concibe a la fenomenología como un “tipo especial de reflexión o una actitud sobre nuestra capacidad de ser o estar conscientes” (Varela, 1996: p. 335). Señala que el punto “arquimédico” de la fenomenología es “suspender nuestras pretensiones habituales para catalizar un examen fresco” (Varela, 1996: p. 336). Enfatiza que la base de la fenomenología está en esa actitud específica de reflexión llamada reducción fenomenológica. Propone analizar el cambio de la actitud natural a la actitud fenomenológica a través de cuatro aspectos o momentos entretajidos: 1) la actitud de reducción, 2) la intuición y las variaciones imaginarias, 3) la descripción con sus invariantes y 4) el entrenamiento para el cultivo disciplinado de la reducción fenomenológica.

La primera impresión sobre esta parte del artículo obliga a pensar en una audaz sobresimplificación. Por más que se argumente una “síntesis personal”, llama la atención que Varela invite a un abordaje de las vivencias de una forma tan simple. Nuestra explicación podría ser que trató tanto de captar el interés de los lectores que desconocían la fenomenología así como de presentar un panorama más atractivo para los que tuvieran reservas sobre la fenomenología, en virtud de su muy notoria complejidad y la difícil lectura de sus obras básicas. Otra explicación podría ser que, estando ya en marcha el plan de desarrollo de las nuevas metodologías fenomenológicas, Varela no quiso adelantar información sobre una investigación todavía confusa e incompleta.

Al final de la exposición de “su” enfoque fenomenológico, Varela hace algunos señalamientos. Indica que está consciente de que existe poca literatura publicada sobre la reducción fenomenológica.⁸ Considera que eso es un “síntoma y una causa de la escasez de los trabajos recientes sobre los enfoques fenomenológicos de la mente” (Varela, 1996: p.341). Insiste en que comprende que el lector no

8 Esto es inexacto. Probablemente Varela se refiere a una escasez en el campo de la literatura de la ciencia objetivista y no al de investigación en fenomenología propiamente dicha.

pueda tener una buena idea de la reducción fenomenológica, que considera “el centro del remedio metodológico” que ofrece en el título del artículo. Enfatiza que es llamativo que se haya prestado tan poca atención a la “capacidad de hacerse consciente (*becoming aware*) como una pragmática humana” (Varela, 1996: p.341). Habla de la necesidad del desarrollo de estrategias para la reflexión de “inspiración fenomenológica”, y menciona dos fuentes potenciales para ese logro: la práctica de la investigación cognitiva de Vermersch y la introspección y las tradiciones de “*mindfulness*”⁹ de las diversas escuelas meditativas orientales, ya exploradas por el mismo Varela junto con Thompson en *The Embodied Mind*. Varela señala:

Mi único comentario al enfrentar la pobreza relativa de la elaboración pragmática es que representa un llamado urgente a una investigación que llene la brecha. Mi propia contribución en relación a la práctica de la reducción y su entrenamiento se presentará en un próximo trabajo en colaboración (Varela, 1996: p.341).

Varela ya había conjuntado esfuerzos con investigadores de diversos campos para iniciar el desarrollo de metodologías para el abordaje fenomenológico de las vivencias y su vinculación con la investigación de la neurociencia cognitiva. Los resultados y nuevas rutas aparecieron durante los años siguientes al artículo de 1996. Los propósitos de desarrollo de metodologías para el abordaje de la experiencia subjetiva se cumplieron en varias publicaciones. Varela también logró crear nuevas comunidades de investigación, ya que participó en grupos¹⁰ que se ocuparon simultáneamente de las dos vertientes de la neurofenomenología, o sea, de los aspectos neurocientíficos y de los aspectos fenomenológicos, con la meta de establecer puentes significativos entre ambos. Asimismo esos dos dominios deberían ejercer limitaciones o constreñimientos mutuos, pero

9 En *De cuerpo presente* (traducido en 2005) aparece como “presencia plena, conciencia abierta”.

10 En el Hospital de la Salpêtrière en París fundó el grupo “Brain Dynamics Team in the Cognitive Neurosciences and Brain Imaging Laboratory”, que sigue vigente.

también iluminarse entre sí. Aquí debe apuntarse que Varela siempre situó esas dos vertientes dentro del contexto de la Teoría de Sistemas Dinámicos.

III.

La siguiente obra que trataremos en la historia de los desarrollos de las metodologías impulsadas por la neurofenomenología para el abordaje de las vivencias inició su gestación en 1994, cuando sus promotores se reunieron en el seminario “Psychologie et Phenoménologie” organizado por el psicólogo Pierre Vermersch. Ahí participaron también Varela, biólogo cognitivo, y Nathalie Depraz, filósofa especialista en Husserl, con ponencias que encontraron una “resonancia entre sus textos” en discusiones intensas, lo que los llevó a la decisión de publicar una obra conjunta. La “chispa unificante” fue el trabajo de Vermersch, como contexto para las discusiones que condujeron a un manuscrito tentativo, de final abierto, que fungió como la semilla del libro *On Becoming Aware. A Pragmatics of Experiencing* (OBA) (Depraz, 2003).

El libro de Depraz y compañía (OBA) apareció en 2003, después de la muerte de Varela en 2001. Sus autores, provenientes de distintas disciplinas pero todos en contacto con las técnicas meditativas orientales, describen la creación de la obra como “un viaje de descubrimiento [...] una voz colectiva [...] una ejecución a seis manos con responsabilidades equitativamente repartidas” (Depraz, 2003: p.6). La pretensión fue ir tras las fuentes y los medios para lograr un enfoque disciplinado práctico para investigar la experiencia humana.

No se pretendió plantear *a priori* una nueva teoría de la experiencia, sino “describir una actividad, una *praxis* concreta, el investigar la actividad consciente en la medida que se percibe a sí misma desenvolviéndose en un modo operativo e inmanente, a la vez habitual y pre-reflectivo”¹¹ (Depraz, 2003: p.1). Se trató de comprender

¹¹ El término “*pre-reflective*”, usado en el libro, se traducirá con el neologismo “pre-reflectivo”.

“cómo examinamos lo que vivimos” y el hacerse consciente (*becoming aware*) de nuestra propia vida mental.

En esta historia de las metodologías de primera y segunda persona, impulsadas por la neurofenomenología, es importante puntualizar la trayectoria de los términos “*pre-reflected*” (*pre-reflejado*) y “*pre-reflective*” (*pre-reflectivo*), que son relativamente conflictivos, sobre todo en su traducción. En el principio de *OBA* se señala que el tipo de “reflexividad” para explorar el nivel “no reflejado” de la vida requiere preguntarse sobre esa zona “pre-reflectiva y pre-dada de nuestra subjetividad”, para hacerla consciente (Depraz, 2003: p.2). Más adelante se dice que el acto de “hacerse consciente” (*becoming aware*) puede recibir varios nombres y en inglés se habla de un “*reflecting act*” que equivale en el contexto fenomenológico a “reducción”. A continuación aclaran:

El término “*reflecting act*” es un término técnico para nosotros. Lo distinguimos, así como el acto mental específico que designa, de “*reflection*”, “*reflexive*” y “*reflective act*”. Para evitar rigidez estilística también usamos como sinónimo de “*reflecting act*”, la frase en inglés “*becoming aware*” aunque la expresión francesa “*la prise de conscience*” tiene una connotación más claramente psicológica (Depraz, 2003: p.15).¹²

En *OBA* se incluyeron todas las dimensiones ordinarias de la vida humana (percepción, movimiento, memoria, imaginación, habla, interacciones sociales cotidianas) y todos los eventos cognitivos que pudieran ser “definidos en forma precisa como tareas en experimentos de laboratorio” (Depraz, 2003: p.2). Aquí vemos claramente el propósito de vincular estas exploraciones con la investigación científica convencional.

12 Posteriormente en el libro, y tomando en cuenta la mezcla de elemento husserlianos, psicológico-introspectivos y de meditación, se habla de una “reflexión cognitiva (*cognitive reflection*) que parte de la conciencia pre-reflectiva (*pre-reflective conscience*) (pre-discursiva, pre-noética, ante-predicativa, tácita, pre-verbal, pre-lógica, o no-conceptual...)” (Depraz, 2003: p.42).

Fue importante para esta obra abordar la experiencia en el sentido de lo vivido de primera mano. Se habla de un énfasis “no en el contexto de la acción sino en la naturaleza inmediata, encarnada, y personal de los contenidos de la acción” (Depraz et al., 2003: p.2). Se define a la experiencia como aquello a lo que un sujeto *singular* está sujeto *en cualquier tiempo y lugar*, a lo que tiene acceso “en primera persona”. La experiencia es precisa, concreta e individualizada y centrada en parámetros espacio-temporales particulares. Se trata de una vida que se vive interiormente y en relación con el mundo exterior (en términos fenomenológicos: inmanente e intencionalmente). Se relaciona consigo misma y con los objetos, sean perceptivos, afectivos o aperceptivos (Depraz, 2003: p.3).

Los autores se propusieron hablar en términos de varias disciplinas, de “informes de primera mano”, “acceso de primera persona”, “introspección”, “datos fenomenales”, o “vivencias (*vecus, Erlebnisse*)”. Incluyeron aspectos de lo inconsciente, lo preconscious, lo pre-reflectivo, lo auto-presente (*self-present*), lo pre-noético, lo pre-predicativo. En esta variedad se buscó encontrar diferencias y articulaciones (Depraz, 2003: p.3).

De diferentes dominios como la neurociencia cognitiva, la fenomenología, la psicología cognitiva, diversos tipos de psicoterapias y prácticas meditativas, que privilegian “el examen de la conciencia”, se buscó lo que comparten y sus patrones comunes, así como la integración de sus diferentes discursos, pero se consideró que los resultados obtenidos tendrían valor sólo si investigaban y aportaban los medios de alcanzar la experiencia característica de esos campos, explorada a través de una práctica disciplinada (Depraz, 2003: p.3).

Hay una búsqueda por encontrar la manera como en la neurociencia cognitiva surge la necesidad de contar con los datos de primera persona, la necesidad de la reducción como una praxis concreta y encarnada en la fenomenología y, por otro lado, la manera como se manifiesta la necesidad de una introspección en la psicología cognitiva y la necesidad de saberes en una variedad de psicoterapias, incluyendo requerimientos semejantes en las tradiciones meditativas orientales. Sería imposible detallar las obras involucradas, por lo que ofrecemos sólo pinceladas ilustrativas del contenido de las mismas,

pues por ahora nos interesa que se tenga una visión histórica de conjunto.

Presentamos sólo una visión esquemática de la dinámica de hacerse consciente, la cual comprende lo siguiente: 1) Movimiento de *epojé* como una suspensión inicial,¹³ que debe repetirse en cada paso. 2) Reconocimiento de la evidencia intuitiva como criterio de verdad interna a cada acto. 3) Expresión del contenido de cada acto. 4) Validación intersubjetiva de los hallazgos en la expresión del contenido de cada acto. 5) Hacerse consciente de la temporalidad multi-estratificada de cada acto (Depraz, 2003: p.6).¹⁴

Podemos ver en los pasos señalados una similitud con la versión de la “síntesis personal” de la fenomenología expuesta en el artículo de Varela de 1996. Es evidente la “inspiración” husserliana. Aunque la psicología experimental y las ciencias cognitivas se habían abierto para considerar contenidos mentales y reportes verbales, éstos no abarcaban el rango completo de la experiencia vivida personal. Se propuso entonces volver a la introspección tras revisiones y actualizaciones de la misma. Para esto se planteó el requerimiento de desarrollar metodologías renovadas y rigurosas, y “descripciones precisas de la experiencia subjetiva” (Depraz, 2003: p. 7).

La obra descriptiva de Husserl se consideró una fuente de inspiración y se pretendió darle un sitio en un programa de investigación psicológica. Por lo tanto se buscó una apertura a una “psico-fenomenología”. Los autores declaran que pretendieron que su obra permitiera no sólo un nuevo despertar de la psicología introspectiva. También buscaron “apropiarse de nuevo y renovar” el enfoque fenomenológico (Depraz, 2003: p. 7).

13 En el original plantean que este esquema es todavía “misterioso”, pero que se tratará de ir desarrollando y explicando. Posteriormente se aclara en qué consiste: “suspender el prejuicio ‘realista’ de que lo que aparece para ti es realmente el estado del mundo. Esta es la única forma de cambiar el modo como se pone atención a tu propia vivencia; en otras palabras, debes romper con la ‘actitud natural’” (Depraz, 2003: p. 25).

14 Aunque estos aspectos son difíciles de esquematizar, hacerlo es necesario en el contexto de este trabajo para tener la panorámica histórica de los desarrollos de estas metodologías. En vista de la mezcla de corrientes y tradiciones no pueden hacerse definiciones estrictas de la terminología. Todo esto sigue en proceso en la actualidad.

Los autores manifiestan que les preocuparon los malentendidos sobre el término “fenomenología” debido a las variantes con que se ha empleado en una diversidad de campos. En la filosofía se refieren a Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas y Henry, y entre los psicólogos y sociólogos se mencionan las obras de Schütz y Garfinkel, con interés en describir y categorizar la experiencia concreta. Entre los científicos cognitivos el término “fenomenología” se ha usado como la posibilidad controvertida de “un acceso de primera persona a datos que sean científicamente creíbles, o sea, objetivos” (Depraz, 2003: p. 7).

En esta obra se consideró que aunque el término “fenomenología” se había usado en los textos tradicionales, y en relación con la experiencia concreta en primera persona, ellos pretendieron ampliar el sentido de la experiencia, pero “centrada en su singularidad concreta, y con referencia [...] a su *praxis* y a su descripción procedimental” (Depraz et al., 2003: p. 8). De este modo el término “fenomenología”, que se invoca aquí, tiene un rango de significado relacionado con las ciencias humanas y cognitivas, pero vinculado con los recursos de “rigor y sentido” de la filosofía fenomenológica.

Los autores se adelantaron a considerar la objeción fundamental de invocar una posible deformación de la experiencia al ser examinada, tema que será retomado intensivamente en la historia del desarrollo de las metodologías de primera y segunda persona. Reconocieron una dimensión hermenéutica en el manejo de los datos fenomenológicos en la exploración de la experiencia, y la necesidad de que la obtención de datos estuviera sujeta a una validación intersubjetiva.

Al conjugarse las visiones de tres investigadores de distintas disciplinas se hizo indispensable un glosario de términos de las áreas cognitivas, fenomenológicas y de budismo tibetano, que complementaron las exploraciones y discusiones interdisciplinarias constitutivas del cuerpo de la obra en sus aspectos eminentemente pragmáticos.

IV.

En *On Becoming Aware: A Pragmatics on Experiencing* se logró un entretendido de posturas y una vinculación de disciplinas que permitieron propuestas para la exploración sistemática de la experiencia vivida, así como de la forma de hacerse consciente de ella mediante un aprendizaje y un entrenamiento también sistemáticos. En él se pusieron las bases fundamentales para el camino que han recorrido desde entonces las metodologías de primera persona y segunda persona.

Paralelamente a *OBA*, Varela y Jonathan Shear, filósofo y matemático, encabezaron otro proyecto más amplio. En una compilación de disímolos trabajos de investigadores muy diversos, procedentes de distintos mundos y ambientes, pero con el común interés de explorar directa o indirectamente las vivencias, se logró ampliar la base para el desarrollo de metodologías de primera y segunda persona.

Depraz, Varela y Vermersch se unieron a un grupo de investigadores involucrados en lo que ya puede denominarse “metodologías de primera persona”, agrupadas bajo tres grandes rubros: 1) el enfoque introspectivo derivado de la psicología científica, 2) el método de la reducción fenomenológica, derivada de la tradición filosófica de la Fenomenología (así con mayúscula)¹⁵ y de la psicología fenomenológica, y 3) la pragmática de la meditación, derivada de las tradiciones Budista y Védica. Los resultados de esta convocatoria se publicaron en *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness (VFW)* y quedaron resumidos en “First person Methodologies: What, Why, How?” (WWH), ambos con la autoría de Varela y Shear (1999).

En estas publicaciones se promovió el diseño de métodos rigurosos que permitieran a los investigadores recolectar descripciones de primera persona de la “*experiencia* vivida asociada con eventos cognitivos y mentales” (Varela & Shear, 1999: p. 1), esto es, descripciones

15 Se pretendió diferenciar a la Fenomenología, con mayúscula, para destacarla como tradición filosófica. En ella la descripción ‘fenomenológica’ se basa necesariamente en la reducción, o actitud de suspensión y examen cuidadoso y metódico, con interrupción de la actitud natural.

provistas por el sujeto que las vive. También se abordó la idea de que el “proceso que nos permite ser reflexivamente conscientes de nuestra experiencia y describirla tiene una estructura específica, y de que es posible e importante estudiarlo” (Petitmengin, 2009: p. 1).

Además de Varela, Depraz y Vermersch, se incluyeron trabajos de distintos autores sobre investigaciones y/o prácticas. Claire Peugeot abordó la experiencia intuitiva en relación con métodos introspectivos para la exploración de la experiencia. Carl Ginsburg escribió sobre la transformación somática, iniciada por Moshe Feldenkrais. De Andrew Bailey tenemos la colaboración sobre enfoques de William James acerca de la primera persona en los estudios del tiempo interno. Jean Naudin y colaboradores se refirieron al terreno de la comunicación humana en psiquiatría. Allan Wallace presentó ángulos pragmáticos de aspectos fundamentales de la tradición budista que mostraron la experiencia de siglos en el entrenamiento de la mente y el cultivo de las habilidades para la reflexión y la introspección. Aquí se destacaron serios problemas de interpretación y validación empírica. Jonathan Shear y Ronald Jevning abordaron los problemas mencionados en términos de las congruencias entre los informes verbales transculturales, y entre distintas tradiciones orientales, en relación con pretendidos exámenes de laboratorio de sus correlatos fisiológicos.

Esta variedad de enfoques permitió comprender la gama de tradiciones, prácticas e investigaciones involucradas. En *VFW* merece resaltarse la estrategia semejante a la empleada en la creación de *OBA*, de conjuntar distintas visiones sobre los mismos problemas y propósitos. Pero en la creación de *VFW* se analizan los enfoques de diversos grupos que trabajan sobre las metodologías de primera persona con acercamientos muy disímolos, y se encuentran los elementos y rasgos comunes, las estructuras semejantes que se pueden extraer para tratar de unificar criterios y fundamentar metodologías sistemáticas.

Se encontró que todas las corrientes convocadas tenían la misma noción de método, o sea, un procedimiento claro para acceder al campo de la experiencia vivida, y también contaban con medios claros de expresión y validación “dentro de una comunidad de

observadores que tuvieran familiaridad con el procedimiento” (Varela & Shear, 1999: p. 6).

Al evaluarse los métodos de introspección, la Fenomenología y las meditaciones orientales, se concluyó que tenían estructuras nucleares comunes que se relacionaban con el contenido vivido de la experiencia y el proceso de examen por parte del sujeto. Se trataba entonces de distinguir el contenido y el proceso por el que aparece el contenido. Para esto se requería un momento de suspensión y redirección de la actitud natural, del contenido al proceso mental.

El sujeto (con o sin mediación) tiene una experiencia o contenido vivido (CV1), y se le pide que lo examine (describa, analice, y/o se haga consciente o aperciba, o preste atención). Este contenido se hará parte del contenido de una nueva experiencia, lo que será un nuevo contenido (CV2). Para que aparezca el par CV1-CV2, será necesaria “una redirección del pensamiento, una suspensión, una interrupción de la actitud natural, la cual normalmente no se detiene para acceder a sus propios contenidos” (Varela & Shear, 1999: p. 8).

En esta estratificación, común a todos los métodos de primera persona, hay una distinción clara entre el *contenido* de un acto mental y el *proceso* a través del cual el contenido aparece. Los métodos analizados mostraron diferencias en este sentido. La introspección y la Fenomenología comprenden una atención enfocada al contenido, orientada a adquirir algún conocimiento o intelección (*insight*). Así el aprendizaje exitoso del método será concomitante a internalizar la duplicación de CV1 a CV2 con facilidad. Las tradiciones de meditación son más sutiles, y tienen menos preocupación por el contenido. Su meta es desarrollar el método hasta que se anule a sí mismo, produciendo estados de conciencia “pura” sin contenido (Varela & Shear, 1999: p. 8).

El proceso que involucra el cambio de la actitud natural y busca directamente el nuevo contenido (CV2) moviliza una segunda fase que deja claro que a partir de la suspensión inicial el campo que estaba vacío “se vaya llenando progresivamente con nuevos datos fenomenales. Es el estado de descubrimiento, o de llenado experiencial, y esto requiere una disciplina sostenida para lograrse” (Varela & Shear, 1999: p.8). Hay una aparente facilidad de acceso a la propia

experiencia, pero el “llenado” con datos fenomenales que se hace posible por la suspensión tiene su propio tiempo de desarrollo y necesita un entrenamiento paciente.

En la comparación de tradiciones y métodos se encontraron dificultades que se trataron de superar a través de la mediación, consistente en la intervención de una segunda persona con el papel de “resonante empático”. Con este hallazgo se pudo hablar ya de metodologías de segunda persona. Con variantes, se encontró también que en diversas corrientes se requirió una expresión y validación por medio de “informes susceptibles de retroalimentación intersubjetiva” (Varela & Shear, 1999: p. 6).

La estrategia de Varela y sus colaboradores fue la de convocar diversas posturas y tradiciones dedicadas al examen de la experiencia subjetiva y encontrar los elementos comunes. Este mismo enfoque estratégico se continuó en la historia de estas metodologías y en su misma aplicación.¹⁶ Como ejemplo reciente, tenemos la búsqueda de “estructuras genéricas comunes” de datos fenomenológicos obtenidos en “entrevistas de explicitación”¹⁷ en pacientes epilépticos. Las descripciones de señales de advertencia, obtenidas en las “entrevistas de explicitación”, pueden vincularse con datos neurofisiológicos. Estas aplicaciones se inician en los grupos fundados por Varela en Francia a fines de los años noventa, y persisten en la actualidad.

V.

Claire Petitmengin, integrante de los grupos de Neurofenomenología fundados en Francia, llevó a cabo otra publicación que marca un hito en la historia que estamos presentando. En el 2009, esta investigadora prologa y recopila, a diez años de la aparición de *The View from Within*, los trabajos resultantes de las ramificaciones de los primeros esbozos de las metodologías que nos ocupan, y otras investigaciones

16 Algunos autores (Peirce, Eco) lo consideran un método abductivo.

17 Entrevistas donde se busca que el paciente “se haga consciente” de señales de advertencia que antecedan a las crisis epilépticas.

relacionadas. En esa publicación se exponen los distintos caminos tomados, pero sorprende más el resultado convergente de rutas tan aparentemente diversas. Como ya se ha señalado, las metodologías de primera y segunda persona actualmente evolucionan en distintos campos, algunos vinculados con las neurociencias.

Ten Years of Viewing from Within: The Legacy of Francisco Varela (TY) (Petitmengin et al., 2009) apareció como conmemoración de la historia de las metodologías de primera persona. El objetivo fue examinar y refinar este programa de investigación sobre métodos de primera persona a través de contribuciones basadas en investigación empírica. Se trató de reunir investigadores que no sólo propusieron descripciones de primera persona, sino que trataron de “describir el proceso mismo de la descripción para hacer el proceso reproducible —una condición necesaria para cualquier comprensión científica” (Petitmengin, 2009: p. 7). Se aceptó que si los científicos mismos quieren estudiar sistemáticamente la experiencia vivida como se desenvuelve en la conciencia, necesitan práctica para volverse sus propios y mejores “instrumentos”. El proceso de entrevistar a alguien sobre su experiencia vivida, un “enfoque de segunda persona” requiere un nivel significativo de familiaridad en el nivel de “primera persona” con la propia estructura de la experiencia del entrevistador que guía el proceso (Froese, 2011b: p. 255).

Al igual que en las obras precedentes, encontramos interrogantes sobre las formas de hacernos conscientes de nuestras experiencias, y de describirlas dentro de un método riguroso. Pueden detectarse así las estructuras genéricas resultantes de esas exploraciones y sus implicaciones epistemológicas.

Hay en *TY* avances y diferencias importantes respecto de las obras predecesoras. En ella se profundiza en el carácter señalado como pre-reflectivo (*pre-reflective*) e implícito de las vivencias, y desde el inicio del trabajo se hacen importantes señalamientos distintivos:

Por experiencia “pre-reflectiva” queremos decir una experiencia (por ejemplo de dolor) que se vive sin estar totalmente consciente de sí o auto-consciente. Usamos el término pre-reflectivo con el significado de que “no se reconoce a sí mismo”. Sin embargo,

la metáfora subyacente al espejo implica un distanciamiento que aquí no es relevante, y algunos autores en este número prefieren usar el término “pre-reflexivo” sólo para enfatizar la ausencia de auto-referencia.¹⁸ También es importante notar que según nuestra visión, la experiencia “reflectiva” no implica un estado mental particular que hiciera su objeto a la experiencia inicial (de dolor); ni tampoco involucra a un sí mismo (*self*), un ego, un ‘yo’ o un sujeto, mientras que la experiencia pre-reflectiva sería sin yo y sin ego.

Sin embargo, en esta introducción y en todo el número publicado, la meta no es dar una definición definitiva y conceptual del término “pre-reflectivo” que sea completamente satisfactoria. Ni siquiera pretendemos que “pre-reflectivo” sea la palabra correcta para designar este aspecto de nuestra experiencia, no sólo por las connotaciones mencionadas antes, sino porque el “pre” parece implicar que la experiencia pre-reflectiva debe ser seguida siempre por la experiencia reflectiva. Nuestra falta de estar conscientes de lo que es más íntimo para nosotros —nuestra propia experiencia— es un gran misterio, que los estudios de la conciencia apenas empiezan a investigar (Petitmengin, 2009: p. 9).

Petitmengin enfatiza que la meta de la publicación conmemorativa fue señalar esa dimensión poco explorada e inducir a los lectores a detectarla. Asimismo se recalcó que éste era un campo de investigación de un inmenso potencial. Esta investigadora ha seguido trabajando en lo que llama “microgénesis de los pensamientos”, que son las operaciones sutiles que llevamos a cabo para redireccionar la atención o traer una idea o pensamiento hacia la conciencia, y que también permiten construir la distinción entre el sí mismo y el otro. Esto sucede en forma “pre-reflectiva”, con sólo una apercepción parcial de nuestro proceder (Anderson, 2007: p. 112). En diversos

18 Daniel Stern prefiere el término “pre-reflexivo”, y su trabajo trata la cuestión del pasaje de la experiencia no verbal pre-reflexiva a la experiencia verbal reflexiva desde una perspectiva del desarrollo (Petitmengin, 2009: p. 16).

trabajos, Petitmengin (2006, 2007a, 2007b, 2009b, 2011, 2013) ha seguido desarrollando estos temas.

En 2011, Petitmengin se refiere a técnicas para analizar la experiencia que en este caso denomina “no consciente”, y señala que el uso de una palabra imbuida de “historia fenomenológica tal como ‘pre-reflectivo’ [...] da lugar al riesgo de mala interpretación o sobre-interpretación” (Petitmengin, 2011: p. 48). Por lo tanto decide usar el término “no reconocido (*unrecognized*)” al referirse a los rasgos de la experiencia de los cuales el sujeto no esté consciente.

En la publicación conmemorativa del 2009 también se revisa la idea de que en estas metodologías se proceda “desde adentro o desde el interior”. Se cuestiona la postura de que el auto-análisis de las vivencias sea realmente “desde adentro”. Se ha encontrado que, extrañamente, mientras la atención está más separada de su concentración en los objetos, para entrar en contacto con la experiencia, se torna más reducida la distinción correspondiente entre el ‘exterior’ y el ‘interior’. Lejos de presuponer esta distinción y considerarla como ‘dada’, en lugar de ello, la exploración de la experiencia “pre-reflectiva” (*pre-reflective*) nos lleva a interesarnos en la forma en que se constituye. Por lo tanto, los autores de estos trabajos no se consideran ‘introspeccionistas’, en el sentido de que tornamos nuestras miradas exclusivamente “hacia dentro” (Petitmengin, 2009: p. 12).¹⁹

La publicación de Petitmengin despertó interés en relación a diversos aspectos de las metodologías de primera y segunda persona. Sobre la validación de los datos fenomenológicos, se ha planteado que “las preguntas sobre el estudio de la experiencia vivida deben

19 Esta idea puede tener un parentesco con la tesis fenomenológica husserliana de la intencionalidad y la constitución. La intencionalidad, noción central, es una propiedad de las vivencias, y por ello es una propiedad subjetiva, “interna”, que no puede verse ni descubrirse mirando el mundo externo sensible. Hay que mirar al interior para descubrirla. Se descubre que la vivencia es en su misma esencia referencia a algo, a otra cosa que no es conciencia, que no es vivencia. En la inspección fenomenológica se trata de ver en las vivencias intencionales, que sólo puedo descubrir en mi interior, que está formándose y constituyéndose continuamente de manera compleja y multiforme, el mundo externo, en el que vivimos diariamente. Esta es la tarea de la fenomenología constitutiva: describir la constitución, o sea la conformación del mundo en y para la vida de conciencia. (Comentario en comunicación personal de Antonio Ziriñón).

tratarse de manera sistemática en relación con el dominio al que se relacionan, esto es, la experiencia vivida” (Froese, 2011: p. 255). Esto se relaciona con la irreductibilidad de los datos fenomenológicos a datos neurocientíficos. Froese, comentarista de Petitmengin, señala que no debe aceptarse el rechazo escéptico del uso de estos métodos considerándolo como “sesgado, no confiable y no científico, sobre la presunción *a priori* de que la introspección y la descripción de la experiencia vivida distorsionan las experiencias que se están informando” (Froese, 2011b: p.254). Puede ser el caso que una experiencia cambie en el proceso de hacerse consciente y describirla. ¿Cómo sabríamos que ese es el caso? ¿Podemos cuantificar o limitar la extensión hasta la cual se cambia la experiencia, y en realidad importa? Si es así, ¿en qué forma se minimiza cualquier interferencia dañina? (Froese, 2011b: p.254). Esto plantea rutas necesarias por donde proseguir las investigaciones.

Debe destacarse que ya Husserl, en *Ideas I* trata el tema de las dificultades de la “auto-observación” y los escepticismos metodológicos en la psicología empírica, haciéndolos extensivos a la fenomenología en cuanto su valor cognitivo. Planteó las relaciones internas y las congruencias entre la psicología y la fenomenología en el valor cognitivo, lo que no aminora el carácter de “ciencia de esencias” de la fenomenología. Es señalada la ventaja que tiene la fenomenología que “no tiene que hacer constataciones de existencia” sobre las vivencias, pero puede informar del “vivenciar el vivenciar”. En esto se destaca el papel y valor cognitivo de la reflexión, que permite llegar a “conocimiento absolutamente válido” y sin alteración de las vivencias descritas. La conexión fenomenología/psicología plantea además una normatividad de la fenomenología hacia la psicología empírica (Husserl, 1913: pp. 259-268).²⁰

Sobre la validación, en *TY* resalta la importancia de que los autores de las investigaciones puedan enfocar sus métodos hacia

20 Lo que Husserl viene a decir sobre este tema es que no puede admitirse una alteración meramente presunta de las vivencias debida a la reflexión u ocurrida a sus espaldas, sino que, para ser admisible, esta alteración tendría que ser ella misma vista, percibida; pero si lo es, entonces el argumento de la alteración cae por su propio peso, pierde toda validez. (Comunicación personal de Antonio Ziri6n).

sí mismos, lo que resulta en una investigación de la conciencia de “segundo orden”. Si se pretende que el método de estar consciente y describir la experiencia sea un método científico replicable, será necesario “hacerse consciente de” y describir el proceso mismo de hacerse consciente (Froese, 2011b: p. 254).

El número conmemorativo presentó a los investigadores que usan métodos prácticos concretos y disciplinados para hacerse conscientes de y describir la experiencia vivida, y al mismo tiempo describir su método. Sus contribuciones se organizaron alrededor de diferentes ejes de exploración de las vivencias.

El primer grupo de contribuciones se enfoca en la estructura del mero proceso de hacerse consciente de la propia experiencia vivida y su descripción. Incluye los dispositivos que permiten a los entrevistadores inducir el proceso y sobreponerse a sus dificultades. En el segundo grupo de trabajos se tienen ejemplos de “estructuras genéricas experienciales” identificadas en las descripciones de primera persona. Se destacan los procesos de intelección o *insights* para identificar esas estructuras. Todo se enfoca primordialmente sobre la estructura de la percepción (Petitmengin, 2009a: p. 15). El tercer grupo de participaciones aborda el tema de la transición de la conciencia pre-reflectiva a la reflectiva. Se enfoca desde las perspectivas de investigadores en procesos de desarrollo y psicoterapéuticos. Trata el uso de descripciones de la transición aludida para derivar sus consecuencias epistemológicas (Petitmengin, 2009a: p. 15).

Aunque hemos presentado el agrupamiento de temas, cabe aclarar que en cada rubro existe una gran diversidad de enfoques y estrategias para tratar el complejo tema de la experiencia subjetiva. En este texto conmemorativo se concluye que después de diez años de practicar la visión desde “el interior”²¹ el objetivo fue mostrar que las mismas “condiciones de posibilidad de la disciplina de ‘primera persona’ ya se encuentran en el proceso de establecerse” (Petitmengin, 2009a: p. 17).

21 Se aclara que se mantendrá la terminología de “visión interior” en homenaje a Varela, aunque nos parece objetable.

En esa conclusión se considera que se están logrando métodos como procedimientos claros y que encaminan a formas de expresión y validación dentro de comunidades de observadores con práctica en procedimientos para acceder a ciertos dominios fenoménicos. También apuntan a logros en cuanto a métodos y lenguajes que le dan al investigador posibilidades de verificabilidad entre investigadores con niveles equiparables de entrenamiento y pericia (Petitmengin, 2009: p. 17).

En el 2009 ya se pudo reseñar la aplicación de las metodologías en desarrollo en el inicio de investigaciones en comunidades emergentes para diseñar y ejecutar proyectos de exploración de las diferentes dimensiones de la experiencia humana, ya sea identificando estructuras experienciales o articulando estructuras experienciales y neurofisiológicas (Petitmengin, 2009a: p. 17). Esto se refiere a los grupos franceses ya mencionados de investigación sobre epilepsia. Quedó explícita la importancia de las aplicaciones potenciales en diversos terrenos de la actividad humana como los pedagógicos y médicos.

Es importante actualizar esta historia de las metodologías tratadas. Se ha seguido trabajando en su refinamiento y posibilidades de validación (Petitmengin & Bitbol, 2013), y más recientemente hubo logros importantes en cuanto a la consecución de confirmaciones experimentales (Petitmengin, 2013). Aunque en un principio Petitmengin no aceptaba la propuesta de Froese de confirmar sus propuestas con experimentos, recientemente lo hizo. Froese ha comentado que aunque todavía las metodologías muestran deficiencias, ya están encaminadas en la dirección correcta para promover su aceptación generalizada en protocolos científicos.²² Esto también nos parece un ejemplo importante de cooperación entre investigadores que muestran apertura y buena voluntad.

22 Comunicación personal de T. Froese.

I. Hemos recorrido un trayecto de la historia de lo que, hoy en día, se consideran las metodologías de primera y segunda persona impulsadas por la Neurofenomenología. En virtud del inicio de la apertura a estas metodologías dentro de la neurociencia cognitiva hemos considerado que el conocimiento de la génesis y la evolución de estos medios de investigación esclarecerá sus aportes y ofrecerá la oportunidad de que nuevos investigadores se interesen en ellos.

Creemos que en la sucinta historia expuesta puede apreciarse la calidad epistémica que tienen y que continúan desarrollando las metodologías de primera y segunda persona de la Neurofenomenología, para su incorporación plena a protocolos neurocientíficos. Enfatizamos que pretendemos que ésta sea una respuesta a la evidente ignorancia, o franco rechazo, que todavía priva en la neurociencia cognitiva, principalmente anglo-sajona. Los méritos de la exploración sistemática iniciada en Occidente por Franz Brentano y Edmund Husserl, y seguida por un intenso movimiento fenomenológico en plena actividad, merecen ser conocidos y difundidos. Principalmente en algunos países anglo-sajones esto se ignora o se descalifica.

Nos interesa enfatizar el aprovechamiento que Varela inició de la tradición fenomenológica husserliana que conjuntó a los afanes de Vermersch para rehabilitar las técnicas introspectivas, trabajando en el fondo de las milenarias enseñanzas de las técnicas meditativas orientales.

El camino ha sido arduo, pues se trata de un terreno difícil que ofrece enormes retos y que está inexplorado en su mayor parte. Es el mundo de la subjetividad el que la ciencia moderna positivista vio inicialmente con temor y reservas sobre su confiabilidad, y que incluso negó por algún tiempo. No se cuenta aún con suficientes herramientas para su exploración, aunque en su historia encontramos poderosos elementos como el método fenomenológico husserliano, y las tradiciones milenarias orientales. Pero se requieren nuevas visiones que vislumbren el futuro sin ignorar el pasado.

II. La figura de Francisco Varela, biólogo cognitivo y estudioso de la filosofía, ocupa un lugar importante en nuestras investigaciones. Hemos resaltado su afán por conjuntar conocimiento de diversas fuentes para seguir metas comunes. Partiendo de una “inspiración” en la fenomenología husserliana, pero con el fondo de interés teórico y práctico de las tradiciones meditativas orientales, Varela mostró que el trabajo conjunto en cooperación puede rendir frutos.

Queremos enfatizar que Varela tomó tradiciones filosóficas antiguas, pero las actualizó y las puso al servicio de los requerimientos de su tiempo. En lugar de exégesis, las tomó como punto de partida para construir en función de su época. Comunicó este espíritu a sus colaboradores para ver no sólo la historia de la filosofía, sino las posibilidades actuales para trabajar con los problemas de la ciencia cognitiva vigente.

Se arriesgó a lidiar con el método fenomenológico y a presentar una versión sobresimplificada, pero que pudo compararse con numerosas disciplinas y métodos afines. Trabajó junto a filósofos, antropólogos y psicoterapeutas. Dio muestras de las posibilidades enormes de la interdisciplinariedad en colaboraciones de apertura y renovados deseos de exploración.

III. Consideramos que hay una enseñanza digna de analizar en la historia de las metodologías emanadas de la Neurofenomenología, no sólo por el hallazgo epistemológico abductivo de lograr encontrar estructuras genéricas compartidas y un método común para “hacer conciencia de”, sino por el valor que puede entrañar establecer vínculos fuera de la ciencia convencional. Nos muestra que no es aconsejable marginar posibles fuentes de conocimiento.

Desde el inicio en 1994 en que Varela, Vermersch y Depraz empezaron a colaborar fue ya notable la apertura del primero hacia la fenomenología, y de Vermersch por recuperar la utilidad de técnicas introspectivas guiadas, parcialmente olvidadas y marginadas de la psicología convencional considerada científica. También ya hemos mencionado el fondo común de interés teóricos y prácticos de los tres investigadores en las tradiciones meditativas orientales. Pensamos que realmente fue este vínculo el que les permitió trabajar armónicamente.

En la actualidad existe ya investigación neurocientífica en relación con diversos aspectos de las tradiciones meditativas orientales. El caso del biólogo molecular y monje Matthieu Ricard, quien se ha sometido a estudios de neuroimagen funcional durante diversos estados meditativos, es digno de mención. Estos hallazgos tienen gran difusión y plena aceptación en la comunidad científica. Sabemos que existen problemas interculturales para el pleno aprovechamiento de estos recursos, ya que esas técnicas, en general, no se ocupan de proporcionar informes de la experiencia subjetiva, sino que constituyen disciplinas espirituales. Creemos que es este mismo carácter el que las hace tener apertura y hacer propensos a sus seguidores a tener espíritu de cooperación y búsqueda de metas comunes.

Los casos del psicoanálisis y los distintos recursos psicoterapéuticos marginados en diversas áreas de las neurociencias merecen también analizarse a profundidad. Creemos que para que pudieran establecerse diálogos fructíferos y plantear arenas comunes de discusión se necesita que los bandos estén dispuestos realmente a escucharse mutuamente en actitudes abiertas y desinteresadas.

Resaltamos nuevamente la figura de Varela, quien privilegió los aspectos pragmáticos sobre los teóricos. Esto es evidente en los casos de algunos grupos de auto-ayuda de indudable éxito terapéutico y trascendencia social como el de los Alcohólicos Anónimos y otros similares, donde, básicamente, se han aplicado estrategias para “hacer conciencia de”, con resultados ya probados repetidamente.

No desconocemos la dificultad que implica para un científico abordar campos no legitimados por el llamado “método científico”, pues sabemos lo difícil que ha sido erradicar el oscurantismo, la superstición y el pensamiento mágico como lo muestra la historia de la ciencia. Aún en el presente los medios de comunicación deforman y alteran situaciones de conocimiento, desvirtuándolas. Éste es un problema de enorme trascendencia social.

Creemos que en las ciencias sociales ha habido mayor apertura, y el caso de la antropología nos resulta paradigmático para comprender cómo pueden explorarse terrenos de la experiencia subjetiva sin abandonar posturas razonables en relación con la ciencia convencional. También pensamos que la filosofía debe contribuir a

mantener un equilibrio y un sano espíritu de exploración epistemológica entre los innumerables campos del conocimiento. La importancia social de esto no debe soslayarse.

Las consideraciones previas no sólo son provechosas sino necesarias. En algunos campos de las ciencias cognitivas han aparecido conceptos como la “metacognición”, que repiten con nueva terminología conceptos tan fundamentales de la fenomenología tradicional como la intencionalidad denominándola “*aboutness*”. Con estos ejemplos se cumple una consideración futurista de Zahavi, quien, con la intención de promover los valores de la fenomenología, señaló que debía ser explorada por los actuales científicos cognitivos. Si no la conocían corrían el riesgo de creer descubrir algo que ya estaba descubierto desde mucho tiempo atrás (Zahavi, 2012).

Los grupos de investigación interdisciplinaria que cooperan de buena voluntad pueden ser el futuro para enriquecerse de fuentes de conocimiento no exploradas aún donde participen neurocientíficos de mentalidad abierta. ¿Será posible observar el trabajo conjunto y fructífero de un psicoterapeuta y un neurofisiólogo?

IV. El tema de la introspección es un ejemplo de una fuente de conocimiento que había sido considerada “no científica”, por disparidades intersubjetivas en la historia de su génesis y evolución. Es un tema amplísimo y creemos que sigue siendo controversial, aunque su utilidad se sigue demostrando.

En el mismo artículo seminal de Varela de 1996, hay contradicciones sobre la participación de la introspección en la exploración de la experiencia subjetiva. Creemos que dentro de la misma fenomenología tradicional, que niega que sea introspección, quedan diversos aspectos que dilucidar. Sin embargo, en la génesis y evolución de las metodologías de primera y segunda persona se han tomado en cuenta todas esas dificultades. Vermersch ha sido el encargado de ir afinando el concepto al aplicarlo en las entrevistas de explicitación para recabar informes subjetivos que puedan tener validez como datos científicos.

En terrenos como la medicina psiquiátrica el tema todavía es debatido, pero se reconocen las bondades de algunos tipos de

introspección. En cualquier caso, donde se emplee el término en la actualidad todavía resulta necesario hacer aclaraciones. Creemos que, en general, es un terreno pendiente de afinar pero que no merece descartarse y no debe emplearse a la ligera. Seguramente su plena aplicación en los terrenos de la ciencia cognitiva irá esclareciéndolo.

V. Idealmente consideramos que los avances en las metodologías de primera y segunda persona para elaborar material sobre la experiencia subjetiva, susceptible de incorporación a protocolos científicos, deben considerarse de forma transdisciplinar. Se trata de un problema que ha surgido a la luz de la ciencia cognitiva actual. Es un problema nuevo que debe afrontarse con estrategias nuevas y no convencionales. Idealmente, las ciencias cognitivas también parecen presentar la necesidad emergente de funcionar como un organismo coordinado nuevo sin obstáculos de barreras disciplinares, aunque creemos que aún no sucede así. Se podrá hablar ya no de ciencias cognitivas, sino de ciencia cognitiva, en singular.

Varela intentó fundar grupos de investigación que funcionaran en forma transdisciplinar, aunque nunca utilizó el término. Estos grupos son escasos y creemos que aún no han alcanzado el ideal de la transdisciplinariedad, pero eso debe ser una meta que no se pierda de vista. La realidad es que todavía se trabaja en forma interdisciplinar con numerosas deficiencias.

Por la naturaleza epistémica del problema de la interdisciplinariedad, al analizar el desarrollo histórico-epistémico de las metodologías de primera y segunda persona impulsadas dentro de la Neurofenomenología, se detectan numerosos problemas dentro de confrontaciones interdisciplinares como la mezcla de terminologías y discursos, diversas visiones sobre un mismo objeto de estudio, y posiciones aparentemente irreductibles.

Varios de estos problemas tienen aspectos positivos y negativos. Creemos que si sobre un mismo objeto de estudio hay debates y discrepancias, se enriquecen las posibilidades de un mejor análisis. Ello requiere, por supuesto, diálogos y debates entre posiciones, con un necesario espíritu de cooperación y conciliación. Este espíritu sí ha

prevalecido en los grupos convocados por la Neurofenomenología. Ella misma, que va logrando avances, es un ejemplo de cooperación interdisciplinar, pues la idea original de Varela fue la de comunidades de investigación en las que el conocimiento y la investigación se compartieran. En un análisis cuidadoso de ese programa de investigación podemos ver que sus fundamentos presentan aparentes oposiciones entre sus bases teóricas, pero que sus enfoques pragmáticos parecen superar esas oposiciones.

Creemos que en todo esto nuevamente destaca el papel que ha jugado un espíritu filosófico, y pensamos que lo que algunos podrían considerar terrenos borrosos entre la ciencia y la filosofía, pueden resultar zonas de frontera o limítrofes donde puede florecer el conocimiento. Los problemas de las ciencias cognitivas son un ejemplo del trabajo en estas zonas con conceptos como “conciencia”, que fueron casi privativos de la filosofía y ahora se tienen que investigar en forma compartida.

VI. Consideramos que es adecuado concluir con una postulación de aspectos que pueden dar lugar a diferentes líneas de investigación.

En primer lugar queremos destacar la importancia de aquilatar la historia como una fuente epistémica. En la confrontación de disciplinas, algunos sectores descalifican otros campos sin valorar sus posibilidades. La historia que hemos presentado y analizado nos ha mostrado la utilidad de la diversidad de fuentes de conocimiento. Por lo tanto, consideramos relevante profundizar en los escollos que representan prejuicios y sesgos para el aprovechamiento de fuentes de conocimiento consideradas como “marginales”, “no legitimadas”, “no científicas”, etc. El caso de la ya una vez desechada “introspección”, muestra la importancia de contextualizar los hallazgos de épocas pasadas, y no descartar sus potencialidades.

Consideramos que es necesaria una investigación constante para revalorar las condiciones en que puede ser productiva la interdisciplinariedad, y destacar las situaciones en que se requiere una verdadera transdisciplinariedad ante problemas inéditos y sin antecedentes. El campo es vasto, pero las oportunidades de cosechar conocimiento son inagotables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDERSON, Walter Truett. 2007. "Bringing Experience out of the Closet. Reflections on the Conference on First-Person Methodologies in the Study of Consciousness" en *Journal of Consciousness Studies*, vol. 14, no. 8, pp. 110-16.
- CAPUCCIO, M. (ed.). 2006. *Neurofenomenología: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*. Milano: Bruno Mondadori.
- DENNETT, Daniel. 2001. "The Fantasy of First Person Science", version electrónica, consultada en: <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalamera3dft.htm>
- DEPRAZ, Nathalie (et al.)(eds.) 2003. *On Becoming Aware. A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- DÍAZ, José Luis. 2007. *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ, José Luis. 2013. "A Narrative Method for Consciousness Research" en *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 7 (n. 739), pp.1-12.
- FRITH, Christopher D. 2012. "Disorders of Conscious and Unconscious Mental Processes" en Eric Kandel. *Principles of Neural Science*. New York: McGraw-Hill, pp.1383-1384.
- FROESE, T. 2013. "Interactively guided introspection is getting science closer to an effective consciousness meter" en *Consciousness and Cognition*, 22, 672-676.
- FROESE, T. (et al.) 2011a. "Validating and Calibrating First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness" en *Journal of Consciousness Studies*, v. 18, n. 2, pp.38-64.
- FROESE, T. (et al.) 2011b, "Reviewing from Within. A Commentary on First- and Second-Person Methods in the Science of Consciousness" en *Constructivist Foundation*, v. 6, n.2, pp. 254-269.
- GALLAGHER, S. & Dan Zahavi. 2013. *La mente fenomenológica. Una introducción a la filosofía de la mente y a la ciencia cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Marta Jorba Grau.
- GLADZIEJEWSKI, Pawel. 2010. "Neurophenomenology: an invitation to discussion" en *AVANT*, www.avant.umk.pl
- HURLBURT, R. T. & Heavey C.L. 2006. "The Descriptive Experience Sampling method" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v.5, nn. 3-4, pp. 271-301.
- HUSSERL, E. 1913. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano.

- KANDEL, Eric (et al.) (eds.) 2012. *Principles of Neural Science*. New York: McGraw-Hill.
- LAUGHLIN, Charles D. (et al.) 1990. *Brain, Symbol & Experience*. New York: Columbia University.
- LE VAN QUYEN, Michel. 2010. "Neurodynamics and Phenomenology in Mutual Enlightenment: The Example of the Epileptic Aura" en Stewart, J. (et al.) 2010. *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge: The MIT Press, pp.245-265.
- LUITZ, A. 2002. "Toward a Neurophenomenology as an Account of Generative Passages: A First Empirical Case Study" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v.1, pp. 133-167.
- MATURANA, H.R. y Francisco Varela. 1998, *The Tree of Knowledge*. Boston: Shambhala.
- PETITMENGIN C. 1999. "The intuitive experience" en *The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*, a special issue of the *Journal of Consciousness Studies*, v.6, nn. 2-3, pp. 43-77.
- PETITMENGIN C. 2006, "Describing One's Subjective Experience in the Second Person: An Interview Method for the Science of Consciousness" en *Phenom. Cogn. Sci.*, v. 5, pp. 229-269.
- PETITMENGIN C. (ET AL.) 2007A. "Anticipating Seizure: Pre-reflective Experience at the Center of Neuro-phenomenology" en *Consciousness and cognition*, v.16, n. 3, pp. 746-764.
- PETITMENGIN C. 2007B. "Towards the Source of Thoughts. The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience" en *Journal of Consciousness Studies*, v.14, n. 3, pp. 54-82.
- PETITMENGIN, C. 2009a. "Editorial Introduction", en *Ten Years of Viewing from Within: The Legacy of Francisco Varela. Journal of Consciousness Studies*, v. 16, nn.10-12, pp. 7-19.
- PETITMENGIN C. (ET AL.) 2009b. "Listening from within", *Journal of Consciousness Studies*, vol.16, no. 10-12, pp. 252-284.
- PETITMENGIN, C. 2011. "Describing the Experience of Describing? The Blindspot of Introspection" en *Journal of Consciousness Studies*, v. 18, n. 1, pp. 44-62.
- PETITMENGIN, C. (et al.) 2013. "A gap in Nisbett and Wilson's findings? A first-person access to our cognitive processes" en *Consciousness and Cognition*, 22, 654-659.
- PETITMENGIN, C. y Michel Bitbol. 2013. "On the Possibility and Reality of Introspection" en *Kairos*, v. 6, pp. 173-198.
- RUDRAUF, David (et al.) 2003. "From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being", *Biol Res* vol.36,pp.27-65.
- THOMPSON, E. 2004. "Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology. A Tribute to Francisco Varela" en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 3, pp. 381-398.

- VARELA, Francisco. 1988. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Editorial Gedisa. Traducción: Carlos Gardini..
- VARELA, Francisco. 1996. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem" en *Journal of Consciousness Studies*, v. 3, n. 4, pp. 330-349.
- VARELA, Francisco y Jonathan Shear (eds.). 1999. "First Person Methodologies: What, why, how?" en *TheView fromWithin: First Person Approaches to the Study of Consciousness*, a special issue of the *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, nn. 2-3, pp.1-14.
- VARELA, Francisco Javier, Evan Thompson y Eleanor Rosch. 1991, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005. Traducción de Carlos Gardini.



EL HOMBRE, REALIDAD DE REALIDADES: PARA UNA REVALORACIÓN DENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Carlos Sierra Lechuga

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

rideo_ergo_sum@hotmail.com

Resumen

Una de las interrogantes típicamente filosóficas ha sido la que pregunta por el hombre. Si bien desde antaño se ha tratado la cuestión filosóficamente, no se ha hecho, sin embargo, *sólo* filosóficamente. Para saber qué o quién es el hombre han investigado diversas disciplinas y ciencias. Este artículo sugiere la base para pensar o repensar al hombre en clave metafísica, allende la clave que lo piensa, primariamente, desde su animalidad. La antropología filosófica debe ser, ante todo, *filosófica*, por lo que debe *justificarse* desde sí misma.

Palabras clave: animalidad, antropología filosófica, Heidegger, hombre, realidad.

MAN, REALITY OF REALITIES: FOR A REASSESSMENT WITHIN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Abstract

One of the typical philosophical questions is that which asks for man. Since ancient times, the issue has been addressed philosophically; however, not *only* philosophically. Several disciplines and sciences have investigated in order to find out what or who is man. This paper suggests the basis to think or rethink man in a metaphysical key, beyond those keys that think him, primarily, from his animality. Philosophical anthropology should be, over all, *philosophical*, therefore it has to be *justified* by itself.

Keywords: Animality, Heidegger, Man, Philosophical Anthropology, Reality.

1. Introducción

¿Animal racional, animal político, social, simbólico? Animal, siempre por el camino de lo animal. Animal no entendido ya como poseedor de *anima*, como un ζῷον, un viviente, menos como aquel que tiene ψυχή, sea de cualquier clase. Hoy en día y, en general, se entiende al animal como reino taxonómico de la biología actual, el *animalia*; clasificación en la que entran aquellos organismos eucariotas (que poseen células con núcleo bien definido), heterótrofos (en cuya nutrición las sustancias orgánicas como el carbono y el nitrógeno son sintetizadas por otros organismos diferentes de sí), pluricelulares (cuyas funciones vitales se constituyen en más de una célula) y tisulares (cuyas células están organizadas de manera tal que forman tejidos), tipificados además por una locomoción autónoma (su movimiento no está puesto directamente en función de agentes externos), plan corporal (disposición interna de los órganos, tejidos, etc., en simetrías y segmentos corporales), etc. La animalidad se ha dicho de muchos modos a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pero hoy en día se dice según el discurso de las ciencias biológicas.

Se ha dicho, como indico, de muchos modos, por mencionar algunos ejemplos que, a mi parecer, han pensado la animalidad siguiendo entre sí más o menos la misma estela. Diré para ilustrar que Hegel la pensó en lo orgánico como la esfera del ser-para-sí, en la que los singulares se relacionan con lo singular como tal dándose ahí el primer estrato real en el que existe individualidad, el animal es “la vida *que existe* como vida” (Hegel, 2008: p. 124) y para el cual la cosa es *en* el ser, a diferencia del Espíritu en el que la cosa misma *es*; por su parte, Bergson distinguió la animalidad de la humanidad en función de las divergencias y convergencias que él había encontrado entre instinto e inteligencia, estando el primero más cerca de la vida que la segunda, pero siendo la segunda más universalista a pesar de frenar la realidad vital (Bergson, 2007); y Zubiri ha matizado que el animal en general formaliza las cosas con que se encuentra solamente como meros estímulos y no como el hombre, que con su inteligencia (sentiente) las formaliza como realidades de suyo, de modo tal que

—por ejemplo— el calor no sólo *calienta* sino que además *es caliente* (Zubiri, 1980). De alguna manera, para ellos la humanidad es un caso extra-ordinario de la animalidad; estos tres ejemplos nos dicen que el animal tiene una relación con el mundo muy otra que la que tiene el hombre: según uno, para el animal las cosas no *son* sino que *están en el ser*, según otro el animal conoce las *cosas mismas* y no tanto las *relaciones que hay entre ellas*, y según el último el animal sólo siente *estímulos* y no así *realidades*. Lo que es claro es que, sean como sean los modos como se dice la animalidad, la humanidad quiere decirse específicamente de otro modo.

Muchas de las concepciones que han intentado hacerse del hombre para garantizarlo como *algo* diferente o, más bien, *específico*, dentro de la totalidad de lo real han querido trascenderlo de su correlato biológico, sin embargo, no cesan de llamarle *animal*. ¿Se le llama animal para mostrar que efectivamente lo es pero que también es algo más que un mero animal? Si es el caso, también podríamos llamarle meramente “compleja estructura basada en carbono ‘racional’, ‘política’, etc.”. Por otro lado, llamándole animal para mostrar que en efecto lo es, tendríamos que dilucidar *lo que es ser* (τὸ τί ἦν εἶναι)¹ animal, es decir su *esencia*, tendríamos por tanto que insertarnos en todo eso que es ser animal y luego tener un extra, un *plus*, que ya no sea meramente animal ni tampoco reducible a ello; pero, aun siendo el caso, al conceptuarlo como un animal que es algo más que lo animal, parece que el polo discriminatorio de lo que es ser humano sigue estando focalizado en lo animal. Si no se tratara de subrayar su animalidad como una suerte de núcleo —aun cuando sí sea un animal— ¿por qué conceptuarlo *de entrada* como animal?²

1 Literalmente: lo que era ser.

2 Max Scheler me parece un caso ejemplar de esto, si en su propuesta afirma que lo humano —que es el espíritu— no es propiamente biológico, me parece que no tiene argumentos contundentes para que eso que él llama espíritu no sea una pura consecuencia de la complejidad biológica (una propiedad emergente capaz, incluso, de generar causalidad *up-down*). De hecho, tanta dedicación e importancia desmedida a lo que la biología puede decir del hombre, me hace pensar que él considera a la ciencia como ese inamovible parámetro discriminatorio que distingue lo que es *x* y lo que no (Scheler, 2000).

¿O es que se le llama al hombre, ante todo, animal, para mostrar únicamente que es un tipo concreto de animal? Si esto es así, si es el hombre un modo concreto de ser animal, entonces el apellido de lo animal (sea racional, político, simbólico, etc.), no es más que una etiqueta taxonómica, equivalente a la de *sapiens* (que acompaña al género *homo*). Si es así, decía, la ciencia dedicada al estudio de este concreto animal no es la antropología —mucho menos la antropología filosófica— sino, más bien, la zoología, la anatomía comparada, la taxonomía, la etología, la mera biología; o, en todo caso, sería una antropología nivelada a la conchiliología o a la ornitología, entre otras, estudiando al hombre como se estudia a los moluscos o a las aves.

¿Qué quiere decirse del hombre cuando se le dice animal? ¿Se trata de una actitud en la que el hombre se reconoce siendo una parte más, no esencial, en el devenir del mundo natural? ¿Se trata de humanizar lo natural como si el ser humano dignificara el ser animal? ¿O se trata, a mi juicio atrozmente, de animalizar al hombre? Trataré de dar algunas luces al respecto en cinco movimientos: primero, distinguiré brevemente los límites de lo abordable científicamente a fuer de clarificar los juicios sobre el hombre; luego, habré de señalar que mientras que el sujeto del juicio permanezca siendo “animal”, poco importa el adjetivo que lo califique; en función de lo dicho, tendré que hablar desde la metafísica de un aspecto que considero garante de la especificidad del hombre; asimismo, uniendo esto último con lo anterior, habiendo mostrado la especificidad del hombre, podré clarificar su diferencia; concluiré, por último —no sin antes señalar un par de puntos en la antropología heideggeriana que me resultan criticables a este respecto—, con algunas consecuencias éticas de pensar (o repensar) al hombre en clave metafísica.

2. Distinción de lo que es abordable científicamente para una clarificación de los juicios sobre el hombre

Hay algo claro: el hombre es diferente al resto del mundo. Pero ¿cuál es el modo de ser de su diferencia? ¿Qué es lo que vuelve diferente su diferencia?, pues está claro que una piedra también es diferente al

resto del mundo. Se ha respondido, desde antaño, que su específica diferencia está en la inmediatez consigo mismo, en su autorreferencia, etcétera, pero la verdad es que éstas son preguntas nada fáciles de contestar a las que toda respuesta ha parecido insuficiente. Las ciencias han intentado lo propio, pero si bien ellas pueden ayudarnos a cuantificar y comparar la concreitud humana, me parece que es labor filosófica la de enjuiciar cualquier resultado; es decir, de cara a la pregunta por el hombre, los resultados científicos son resultados que requieren de una interpretación metacientífica (o al menos extra-científica) que abarque las consecuencias e implicaciones no dadas *de facto* en los propios resultados científicos; o lo que es lo mismo, que frente a una pregunta tal, los *resultados* científicos necesitan *conclusiones* filosóficas y no ya científicas. Siendo esto el caso, entonces considero que el apelativo de “animal” no es el adecuado como concepto *liminar* del hombre.

Cuando el científico científicista dijera: “el hombre es un animal diferente al resto de los animales, sí, pero lo es al modo como la libélula es también diferente”, afirmando que el hombre es concretamente un *animal humano* mientras que la libélula concretamente un *animal libelulezco*, es decir, que uno es animal al modo homínido y específicamente humano, mientras el otro al modo anisóptero y específicamente libelulezco; cuando afirmara ello, estaría afirmando que si bien el hombre es diferente, su diferencia estaría en ser animal al modo humano y no libelulezco, ni tigrezo, ni chimpancezo, etc. De tal forma que su especificidad no sería más que una taxonómica o, incluso, si se quiere, fisiológica; pero estribaría tan sólo en el modo de organización material de los elementos que lo componen, modo de organización que –aunque complejo– es, a la postre, accidental. De esta suerte, si para esos animales que viven su animalidad de modo insectivo existe la entomología, entonces para esos otros animales que viven su animalidad no ya homínidamente sino humanamente, existe la antropología. ¿Será acaso que cuando la antropología se pretende ciencia se *zoológiza*, escondiendo tras un afán de objetividad y rigor un motivo de animalización de lo humano, viendo en las sociedades no más que una complejización de las

colmenas de abejas o las colonias de termitas?³ Cuando el científico científicista afirmara, de alguna manera, que la antropología es una rama de la zoología, siendo ésta una de la biología, su afirmación sería deducida de un enjuiciamiento del hombre como siendo diferente accidentalmente pero no esencialmente; mas esta clase de juicios –como hemos dicho– son filosóficos, no ya científicos, y el paso de los resultados científicos a las conclusiones filosóficas debe estar cuidadosa y finamente justificado, si no, devienen juicios ideológicos. Por su parte, el científico (no-científicista) se contentará con decir que *sus resultados sugieren* que el hombre sea un animal preciso, mientras que el científicista –esto es, aquel que ha confundido los resultados científicos con las conclusiones filosóficas, o lo que es lo mismo, el ideólogo de la ciencia– se excederá diciendo, partiendo de lo que los resultados sugieren, que el hombre *es sólo* un animal preciso. Las posturas extra-científicas deben justificarse extra-científicamente. Así pues, la conclusión ontológica en la que se dice lo que el hombre es a partir de tales o cuales resultados científicos, es una conclusión dicha desde una postura filosófica, por lo que si no está justificada ni diferenciada puede devenir ideología.⁴

Por ello, decía que las ciencias nos ayudan a saber las diferencias humanas abordables científicamente respecto de aquello que también es abordable científicamente; y en eso podrán decirnos lo que de manera científica es el hombre. Pues efectivamente, el hombre posee alguna propiedad que puede abordarse científicamente, por ejemplo *el* cuerpo (que no *su* cuerpo, cada cuerpo es vivido subjetivamente y es, por ello, inabordable desde la ciencia). Por su parte, la propiedad del hombre de *poder abordar científicamente alguna*

3 Sobre este tema es importante mirar la crítica buberiana a la antropología en general (Buber, 2008). Por otro lado, recuérdese que “antropología” no es lo mismo que “antropología filosófica”. La primera parece estudiar los productos humanos dando por supuesto lo que es el hombre, la segunda intenta dilucidar propiamente eso que se da por supuesto en la antropología, a saber, qué es el hombre (a mi modo de ver, la antropología filosófica no debería preguntar siquiera por *qué* es el hombre sino por *quién* es el hombre).

4 Las ciencias tienen un modo preciso de proceder que no tendría por qué ser violado por confusión alguna (Sierra Lechuga, 2013a, pp. 180-184 [el apartado intitulado *Edificación*]).

propiedad suya no es una propiedad a su vez científicamente abordable, pues ésta trasciende el conocimiento de orden científico y, más bien, queda presupuesta en él como *conditio sine qua non*. Con ello, es claro que hay propiedades del hombre que escapan de la competencia de las proposiciones científicas. Así pues, frente a las propiedades humanas trascendentes respecto de lo científico, la ciencia no puede manifestar especificidad ni diferencia humana alguna, porque de hecho ello escapa a su jurisdicción no pudiendo manifestar juicio científico alguno.

2.1 Excursus

Decía del cuerpo humano que es una propiedad científicamente abordable en cuanto que es objetivable como *el* cuerpo (a diferencia del cuerpo propio, *su* cuerpo). Sin embargo, esto que es científicamente abordable no *tiene que ser* lo definitorio del hombre —al menos no *por principio*—, pues que el hombre “posea” de algún modo un cuerpo no lo hace *ser un cuerpo*, sino que en todo caso lo haría *ser corpóreo* —que no es lo mismo. Sirva lo dicho para pronunciarme sobre un tópico hoy de moda en muchos núcleos intelectuales y hablar, *verbi gratia*, del cerebro: el que un tal órgano le sea fundamental al hombre no implica que aquello que le es fundamental sea su *fundamentalidad* misma: el que el hombre se vea severamente desvalido sin su cerebro no hace del hombre *ser un cerebro*, más bien, y tan sólo, ser un *hombre cerebral*; fundamentalmente cerebral, si se quiere, pero *no fundamentalmente un cerebro*.⁵ La fundamentalidad de algo está constituida por propiedades fundamentales, pero tales propiedades fundamentales no son ellas mismas la fundamentalidad.

5 Sobre esto mismo he versado en otro sitio en torno a la conversión religiosa: “Creyente no es el cerebro, creyente es el complejo íntegro y ontológicamente estructurado que llamamos *persona*. Persona que *no es que tenga un cerebro*, ni *que sea un cerebro*, sino que *es cerebral*. Persona no es un cerebro encubetado (*envated brain*), y por ello decimos que la conversión no es cerebral sino *personal*. La conversión es personal no sólo porque sea mía, sino porque soy yo como totalidad personal quien me convierto” (Sierra Lechuga, 2013a: p. 174).

Esto será afortunadamente preclaro para lo que queremos decir luego, pues la animalidad del hombre podrá ser lo fundamental que se quiera, pero ello no implica que la animalidad sea la fundamentalidad humana.

3. Mientras que el sujeto permanezca siendo “animal”, poco importa el adjetivo que lo califique

Sin embargo, no son sólo los científicos científicistas los que podrían afirmar del hombre ser un *animal x*, sino incluso también ciertos filósofos, psicólogos y antropólogos.⁶ Éstos, aunque pretendidamente esperan encontrar lo específicamente humano, no dejan de ver en el hombre algún tipo –quizá sofisticado– de animal, y si bien la dimensión *x* de dicha animalidad que tal pensador ha propuesto les parece “reduccionista” respecto de lo que ellos consideran que debería ser el hombre, pretendiendo llevar esa dimensión suya hasta la *y*, *z* o *w*, todas estas dimensiones continúan como *predicados* o *calificativos* de lo animal.

Si hacemos caso a que la οὐσία es aquello que no se predica sino aquello *de* lo que se predica, y que la οὐσία es esa realidad primaria, propia e independiente por sí, suficiente y delimitada (καθ' αὐτό y πέρας), que es la llamada “sustancia” a la que se le atribuyen accidentes (συμβεβηκότα, i.e. acompañantes), y –por otro lado– cada vez que decimos del hombre ser un *animal x* predicamos *x* de la animalidad pero dejamos incólume a la animalidad misma, entonces implícitamente estamos diciendo que la οὐσία del hombre, aquello que es ser (τὸ τί ἦν εἶναι) hombre, es su ser animal.

6 Por supuesto, no todos los filósofos ni antropólogos empiezan conceptuando al hombre por su animalidad, por lo que la crítica se dirige sólo a quienes *sí* empiezan por ahí. Aristóteles (animal racional y político –sólo si aceptamos que ζῷον significa “animal” y no –como yo preferiría por su sentido griego– “viviente”), Marx (animal social), Freud (animal pulsional), Cassirer (animal simbólico), incluso Zubiri (animal de realidades), Baumeister (animal cultural), son ejemplos de pensadores que ven la animalidad del hombre como su foco. Aun cuando la animalidad a la que puedan referirse algunos de ellos no sea la del discurso biológico (o biologicista), *mutatis mutandis*, ¿por qué de entrada llamarle animal?

Visto así, ser animal es lo más real (οὐσία) del hombre, su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) expresada, por lo que a mi parecer las dimensiones x, y, z a donde sea llevada su animalidad son, a la postre, meros acompañantes (συμβεβηκότα) prescindibles.

Personalmente, creo que no importa qué tantos adjetivos o qué tanta carga semántica se le dote al adjetivo que *acompañe* a lo animal, pues el sustrato de fondo (el sujeto) sigue siendo la animalidad misma. Siguiendo la línea de este artículo, los pensadores que hablan así, sépanlo o no, son de algún modo cientificistas; pues efectivamente siguen nombrando animal a aquello que va allende lo animal y que no tendría por qué ser nombrado *por principio* “animal” más que por una precomprensión que precomprenda a las ciencias —sean éstas la contemporáneas, sean las de cada tiempo— como conocimiento primero. ¿Por qué comenzar la definición del hombre por el lado de su animalidad es precomprender como primero al discurso científico? Porque para nombrar a algo “animal” hay que saber a qué se le llama animal, es decir, tratar con el discurso que versa sobre la animalidad misma, recurrir a la biología en general (o a su equivalente en cada caso histórico); es ahí donde vuelve a insertarse la idea de que el factor crucial en la diferencia humana lo da o dará la ciencia. Es verdad, biológicamente somos animales, es decir, aquella propiedad humana abordable por la ciencia (biológica) es una propiedad efectivamente animal, somos la especie *homo sapiens* de la familia de los homínidos del orden de los primates de la clase de los mamíferos del *phylum* de los cordados del reino animal; clasificados en él por ser, como el resto de los animales, organismos eucariotas, heterótrofos, pluricelulares, tisulares, poseer una locomoción autónoma, entre otras propiedades más. Pero biológicamente parece que nuestra diferencia sólo está a nivel de complejidad o de especificidad, como la libélula es diferente por ser libélula, pues no está claro de ningún modo que nuestra inteligencia —si es de raigambre biológica— sea algo mayor (sino en todo caso algo meramente *específico*) que la velocidad del guepardo o la adaptabilidad de las bacterias. ¿Será que la especificidad humana sólo puede ser concebida como un nivel de organización o grado de complejidad de lo vivo en general y de lo animal en particular? ¿O será que la especificidad humana es repetible por

otra especie, por ejemplo, aguardando unos miles de años para que otros ciertos primates alcancen el grado de evolución que nosotros tenemos actualmente —como si fuese posible al menos una teleonomía biológica local? Esto es, ¿será que la especificidad humana no es específica, sino tan sólo una variable contingente y/o reproducible dentro del juego iterativo de la evolución? ¿O será acaso que el hombre es una ocurrencia accidental del mundo natural, y por tanto una pura animalidad, tan accidental como podría ser la vida misma tras un mero juego entre el azar y la necesidad (Monod, 2000)? Estas preguntas aparecen cuando en las *premisas* con las que se *comienza* la conceptualización del hombre está la de “*animal x*”.

A mi particular parecer, me parecen vanos los esfuerzos de los filósofos o antropólogos por definir al hombre como *animal x*, y por tanto vanas sus luchas por el mejor apellido posible, que si no es animal político sino social —como señala Marx a Aristóteles (Marx, 1982: p. 263)—, que si no es animal racional sino simbólico —como señala Cassirer a toda la tradición filosófica en general (Cassirer, 2001: p. 49)—, etc., pues todos ellos precomprenden que lo efectivamente animal del ser humano es un factor clave en la especificidad de su diferencia humana. *Se discute qué clase de animal es, pero no se discute que sea animal*. Todos ellos dan una importancia crucial, de una u otra manera, al cientificismo. El hombre es un animal, es cierto, pero ¿puede su especificidad animal explicar que sea el único que categorice al resto de los animales, que se incluya a sí mismo dentro de una de esas categorías, que note las diferencias sutiles entre lo vivo y no vivo y entre lo propio de este o aquel animal? ¿Es parte de su especificidad animal el caer en la cuenta de las especificidades animales incluida la suya? Posiblemente, pero aventurar respuestas *a priori* a la investigación es poco científico,⁷ y los datos hasta hoy obtenidos no nos permiten aventurar respuesta alguna. En cualquier caso, el animal capaz de ordenar taxonómicamente, de entender fisiológicamente, de conocer las diferencias precisas entre el resto de los animales, de abordar cognitivamente a cualquier otro animal es un

7 Pues la respuesta es una toma de posición (θέσις). No se confunda, pues, el aventurar respuestas con la necesidad científica de conjeturar hipótesis (ὑπόθεσις).

animal *diferente* y, en este sentido, es un animal que *anda por encima* del resto de los animales, esto es, que tiene por propiedad esencial el *andar por encima*.

“Por encima” porque puede *abarcarlos a todos*.⁸ Puede *asir*, siquiera conceptualmente, la totalidad.⁹ Un animal que *anda por encima* de todos los animales sugiere, a mi modo de ver, no ser un animal o, mejor dicho, no ser *nuclearmente* un animal, pues ¿por qué gozaría de ese poder abarcante un mero animal? ¿Un animal que *anda por encima* del resto, sigue siendo *stricto sensu* un animal? Sin duda, es *físicamente posible que así sea* (pues así como el hombre es facultativamente abarcante, el guepardo es facultativamente veloz), pero es *metafísicamente distintivo* el que *de hecho así sea*: quizá habrá que comenzar a conceptualizar a ese animal que *anda por encima* de lo animal no ya como un animal, al menos no conceptualizarlo *así de entrada*; y decir, por lo tanto, no únicamente que “el hombre no es sólo un animal”, sino además decir *explícitamente* que su ser animal no es específicamente distintivo de su ser humano. De hecho, justamente, su ser animal *no lo distingue* del resto de lo animal sino que, como parece obvio —y por lo tanto es dado por obviado y no se ve—, es *aquello* que lo reúne con el resto de los animales.

8 Remito a la etimología de abarcar: *ad brachium*, al brazo. Por ello, en la siguiente frase hago énfasis en *asir*.

9 Podría pensarse que patologías como, por ejemplo, la *simultagnosia*, contradicen lo aquí dicho al menos en términos especiales. Yo, por mi parte, no lo considero así. En la simultagnosia (que sirve aquí como arquetipo —bien podría ser otro caso—) el individuo es incapaz de aprehender más que un solo objeto a la vez, esto podría significar que al hombre no le es propio (o al menos no a todo hombre) el andar por encima asiendo la totalidad *qua* totalidad. Empero, esta propiedad es una propiedad *formal*, es decir, aquello que se aprehende es aprehendido formalmente como *real* —como en breve indicaremos— y como *total*, esto es, como una *totalidad real*. Esto implica que, aun cuando el individuo con simultagnosia no vea más que un objeto en particular, tal objeto le aparece como una *unidad*, esto es, como totalidad; si bien este individuo no puede ver escenas completas, aquel elemento que capta individualmente es para sí una suerte de “escena completa”: si no ve más que a una persona y no a todo el auditorio, esa única persona es aprehendida formalmente como una unidad, aprehende a la persona como totalidad y no como brazos, piernas, etc., apelmazados; lo mismo si aprehendiera sólo un rostro, un ojo o cualquier otro *contenido*, la formalidad (la forma de lo aprehendido independientemente de su contenido) siempre es como totalidad (y realidad —como en el texto diremos).

4. La especificidad del hombre

Según lo dicho, el hombre es *x*, y luego es animal; y siendo eso que es, encuentra entonces que algo comparte con el resto de los animales. Digo que el hombre *anda por encima*. Entiéndase que “por encima” no guarda ninguna acepción valorativa, sino más bien *realizativa*: el hombre *anda por encima* porque con algo suyo puede abarcar de algún modo a *todo el resto*; no es sólo que la totalidad del resto se distienda ante el hombre, sino que él, desde sí, puede abarcarla, asirla.¹⁰ Vayamos sin rodeos: *anda por encima* porque su realidad le permite aspirar a recubrir la totalidad de lo real; concretamente, puede barrer las demás realidades animales, tanto que incluso las clasifica, las compara, las experimenta, las teoriza, las conoce, las realiza. Aquí realizar no significa que el hombre sea el creador efectivo y ontológico de la totalidad de lo real, ni que nada tenga sentido sin él, ni que ordene fenoménicamente el desorden nouménico, ni que él todo lo organice, ni que sea la medida de todas las cosas; tan sólo significa que cada parte, estructura, elemento, propiedad, etc., de esa totalidad, e incluso la totalidad misma, son para el hombre *realidades*, realidades que en cuanto le salen al paso, le salen como *siendo reales*,¹¹

10 Esto *no* implica que el hombre pueda *saber* o *conocerlo* todo. Hablamos simplemente de un *abarcar*, es decir, de un caer en la cuenta, de un fijarse en, recubrir, barrer, de un poner-la-vista-en (de θέσις y ὄραω): de teorizar (θεωρία). La realidad siempre es abierta tanto por su carácter físico (por ejemplo, el principio de incertidumbre), como por su carácter metafísico (en cuanto totalidad, i.e. que cualquier cosa que ocurra –sea lo que sea– será igualmente real gracias a que la realidad es total, si la totalidad no abarcará todo incluyendo la novedad, no sería totalidad; también en cuanto que *realidad* es mera formalidad inespecífica y sin contenido [Zubiri]).

11 Cito *in extenso* algo que en otro lugar he dicho a este respecto: “El llamado *Realismo* no es aquello que usualmente se cree, a saber, aquella doctrina que afirma la independencia de la existencia de las cosas respecto de nuestra inteligencia; si fuese el caso, el Realismo carecería de relevancia, pues ocurriría con él lo mismo que con ese quien, habiendo visto un ave volando, preguntara si es posible que las aves vuelen. El Realismo, muy por otro lado, es la actitud filosófica que cree que aquel objeto de estudio por el que se está preguntando es la *realidad del objeto* y no *la idea* que nos hemos forjado de él. Este es un matiz fundamental, pues nadie –al menos nadie grande– negó nunca la existencia de la Realidad, lo que sí hicieron fue distinguir su objeto de estudio, ora creyendo que aquello a lo que se dirigían era la realidad de la cosa ora, por otro lado, la idea de la cosa, conformando, así, escuelas: el Realismo y el Idealismo –por ejemplo, Kant, padre del Idealismo alemán, no negó la realidad de nada, lo que negó fue la

de tal forma que su realidad queda en él actualizada. Entiendo, pues, aquí por “realizar” el mero actualizar la realidad ínsita de las cosas mismas. Independientemente del *contenido* de aquello que le sale al paso (digamos, de aquello que le aparece a su conciencia, de aquello que es inteligido por la inteligencia, de aquel *percipi* percibido por el *percipens*, etc.), el modo —la *forma*— en que le sale al paso es en modo real; sea lo que sea que le salga al paso, el hombre lo recibe como siendo real, la aparición misma es real; esto es de alguna manera lo que Xavier Zubiri ha llamado *formalidad*, la estructura formal es el carácter de realidad, realidad es formalidad de las cosas actualizadas en la aprehensión, es pues un mero “quedar” en la aprehensión.¹² Al hombre le salen las cosas de forma real, mas si es así se debe a que él es una realidad concreta *confrontada en la resistencia* de esas realidades: baste de prueba para esto que el hombre tropiece con ellas para caer en la cuenta de que la propiedad real de lo que se expresa —por

imposibilidad *de conocer* la realidad de nada, que es diferente; en virtud de esto, aunque lo que conocemos es el fenómeno, ni duda le cabe que tras él hay un nómeno.

“Así pues, la distinción académica entre los llamados Realismos ingenuo y crítico me parece una distinción secundaria. Será lo relevante que se quiera, pero secundaria. Lo fundamental es dejar claro que nadie duda de la propia Realidad, de lo que se duda es que se pueda o no conocer tal y como es. La apuesta del Realismo, así, no es demostrar la Realidad sino especificarla, profundizar en ella, darle un *contenido* pleno a eso que *formalmente* llamamos Realidad. Digamos que la pregunta fundamental no es si es posible o no que las aves vuelen sino *cómo* lo hacen.” (Sierra Lechuga, 2013b, pp. 25-26).

12 A lo largo de su obra, Zubiri ha querido dejar claro este punto. Esto no es en modo alguno un resumen, sino un esquema rápido de la tesis zubiriana: la inteligencia (y no conciencia, subjetividad, etc.) tiene por función (acción) primigenia no la resolución de problemas ni la facultad de juzgar, sino la actividad primaria de *inteligir*, es decir, de aprehender las cosas reales *en tanto que reales*. Mientras que los estímulos sensibles nos dicen del calor, por ejemplo, que *calienta*, la inteligencia nos dice, además, que es *caliente*. La inteligencia tiene un primer momento constitutivo en virtud del cual se llama, sobre todo, *inteligencia sentiente*; este momento es la *impresión de realidad*. La realidad, que es inteligida, es sentida en las cosas reales; inteligida y sentida *a una*. En el contacto que se tiene con las cosas, las cosas nos hacen patente *su* realidad (a través de su afección [afección real], alteridad [*altera ralitas*] y su fuerza de imposición [fuerza de realidad]), la realidad *suya*, o como el mismo Zubiri diría: lo *de suyo*. En ningún momento la realidad es lo meramente físico, la Realidad es —al menos primariamente— la estructura formal de la aparición de las cosas (sean o no físicas). Lo físico son las talidades, es decir, tales realidades, las cosas tal y como son; pero la *talidad* se constituye por un contenido concreto y una forma, que es precisamente el carácter de realidad y que, así, no es ya *tal* sino *trascendental* (abierto) (Zubiri, 1980; 1981: pp. 41-59; 2001; 2005: pp. 5-7; 2006).

ejemplo— como gravedad se resiste a su propia realidad física humana; o baste con querer pensar desoccidentalizadamente estando inmiscuido en la historicidad occidental para notar que la propiedad real de las ideas y concepciones se resiste a la propia realidad histórico-cultural humana, etc. (Sierra Lechuga, 2013b; 2013c).

Antes que venirle al hombre su especificidad en ser el *animal x*, o en que sea *dador de sentido*, en que sea *sujeto*, en la *comunicación intersubjetiva* y demás *esquematismos*, o en la *consistencia* del mejor argumento posible de “lo que es ser hombre”, me parece que su especificidad propia está en la *resistencia* específica de su ser real *respecto de* la resistencia de otras realidades. En virtud de su realidad que lo dispone respecto de otras realidades, es que puede abarcar a éstas *a pesar de y guiado por* cualquier resistencia. Es decir, su especificidad está en ser una realidad concreta a la que la realidad se le resiste manifiestamente en su recubrimiento de otras realidades concretas. El hombre es una realidad que se realiza con otras realidades que también se realizan con su propia realidad, resultando de ello un *recreo* de realidades concretas que conforma no la consistencia sino la *resistencia* de la realidad total. Lo que significa que, para el hombre, la realidad antes que ser lógica, no contradictoria, un mero modelo, o siquiera modelable, esto es, *la realidad antes que ser consistente, es resistente*. De ahí que las realidades concretas limiten los modos de recubrimiento con que son abarcadas por la realidad humana.¹³ Cuando el hombre abarca el resto de la realidad, sin duda hay algo que él *atribuye* a dichas realidades humanizándolas —como cree el subjetivismo—, pero son las realidades mismas las que *acotan* aquello que el hombre *puede atribuirles* —como ya no cree el subjetivismo. Por ello, más que decir que el hombre humaniza al mundo (siendo *animal x* para “dignificar” lo animal), o que el mundo mundaniza al hombre (siendo *animal x* para “banalizar” lo humano), digo que el hombre *realiza* al mundo y éste a aquél (siendo realidad de realidades), constituyendo la realidad como *totalidad resistente*. El mundo y el hombre están realizándose en su mutua imbricación.

13 Esto es lo que en otro lugar he llamado “Principio de correspondencia ontológico-epistemológico” (Sierra Lechuga, 2013c).

En tales procesos de realización, el hombre *anda por encima*, es decir, puede ver la totalidad en perspectiva, y es *propiedad* suya el *andar por encima*, pues ésta es quien le permite dar *atributos* a las otras realidades aunque éstos sean encaminados por sus resistencias. “Realizar” es aquí entonces no sólo el mero actualizar la realidad ínsita de las cosas, sino además el poder abarcar realidades de manera real imbricándose en lo que tienen de reales dichas realidades. *Anda por encima* porque *es una realidad capaz de recubrir realidades*. Y recubrir es poder andar por encima, *hacerles algo* a las realidades concretas pero, sobre todo, a la realidad en su totalidad: abstraerla, matematizarla, dibujarla, esculpirla, entenderla, interrogarla, imaginarla, narrarla, vivirla, durarla, padecerla, y un largo etcétera.

5. Especificidad y diferencia del hombre

Si antes que ser realidad de realidades, el hombre fuera primigeniamente un animal, si *nuclearmente* fuera animal, ¿qué tiene el hombre animal para poder recubrir las otras realidades animales? (Salmo 8, 4-5).¹⁴ Pensado como animal, el hombre no es en verdad radicalmente diferente. Si nuclearmente fuera un animal, ¿por qué es o existe un animal *por encima* del resto? *Partiendo* de su animalidad, es ociosa la búsqueda de su *radical* diferencia, pues su diferencia no es más que taxonómica, y las diferencias taxonómicas, incluso fisiológicas, serán lo relevantes que se quiera, pero no *radicales*. ¿Por qué no buscar, en todo caso, la diferencia radical de las libélulas? Si el hombre fuera *primigeniamente* un animal, ¿por qué la realidad animal se bifurca para “jerarquizar” a sus participantes poniendo al hombre *por encima*? Está claro que animalmente la jerarquía es siempre relativa, y no hay mayor jerarca que aquel quien gobierne en la red alimenticia, por ejemplo, o quien se adapte mejor al medio, superviviendo como especie. Siendo su οὐσία la animalidad, ¿por qué, pues, un animal puede abarcar animales? Quizá todas estas preguntas estén mal plan-

14 “Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que tú formaste, ¿qué es el hombre para que lo recuerdes, y el hijo del Adán para que lo visites?”

teadas (parece incluso evidente que así lo están), pero es que todas ellas parten de la premisa del hombre como animal, y partiendo de ella suena *ilegítimo* (y, por lo tanto, injustificable) hablar del hombre como *andando por encima* aun cuando, en efecto, lo ande. Por ello, las premisas para plantear esta clase de preguntas deben ser otras.¹⁵ El hombre es un animal, sí —ni duda cabe—, *pero eso nada tiene que ver con su propia diferencia que lo diferencia radicalmente del resto del mundo animal y del mundo no-animal*.

Ser animal es fundamental para el hombre, pero no es su fundamentalidad. El hombre, antes que ser animal, sería en todo caso tan sólo animalesco. El hombre como animal sólo es diferente de otros tantos animales por ser un animal humano, y por ello es que parece incomprensible (e incluso absurdo e ilegítimo) por qué puede andar *por encima* del resto de los animales con su recubrimiento sobre ellos. El hombre es diferente *en sentido fuerte* no por su animalidad, sino por ser una realidad capaz de poder abarcar realidades (la suya o la que sea, incluso la totalidad de lo real) y, concretamente, por poder abordarlas de forma real. Pongamos por caso un ejemplo: el hombre abarca la realidad del insecto con sus conceptos entomológicos, y la manifestación de la realidad insectiva es una manifestación real, es decir, el hombre no se cree a sí mismo como un diablillo hipotético estudiante de insectos,¹⁶ no cree tampoco estar estudiando meras ilusiones, no cree, además, que la entomología sea una gimnasia mental; sino que *atestigua* efectivamente que él es realmente un entomólogo, que el insecto estudiado es real y que su recubrimiento entomológico realmente dice algo de la realidad insectiva. De hecho, el recubrimiento real de la realidad animal es un caso particular del recubrimiento general de la realidad general. Abarcar las otras realidades es realizarlas, en el sentido de que la realidad humana se realiza *con* otras realidades resistentes que a su vez también se reali-

15 Me parece que por aquí iría una interesante interpretación de los primeros capítulos del *Génesis*, cuando Dios pone al hombre *por en encima* del resto de la creación; el hombre como siendo algo particular y especial en el seno divino para no dejarlo a la par del mundo en general.

16 Cfr. Los afamados diablillos de Descartes (*Malin génie*), de Laplace y Maxwell.

zan con la resistencia humana. Entendido el hombre como realidad de realidades, la clave desde la que se le mira no es ya cientificista ni científica, sino *metafísica*.

Una realización que depende de un recreo de resistencias que escapa a la neta humanización y a la neta mundanización es el abordaje de *x* realidad *tanto como ella lo permita*, no hay arbitrariedad a ultranza, no hay subjetivismo ni antropocentrismo, pero tampoco un puro objetivismo, sino resistencia de realidades que limitan los *campos* de abordaje. Si yo abordo topográficamente la superficie terrestre, habrá sin duda atributos impuestos por mí, pero algunos atributos estarán condicionados porque existe resistencia en las propiedades de la superficie terrestre misma; yo no podré decir, ahí donde hay un precipicio, que no lo hay, aunque es claro que puedo decir que el precipicio está al norte. Las condiciones topográficas me imponen ciertas *propiedades* ineludibles, aunque sobre ellas pueda *atribuir* característica subjetivas: la forma del suelo no depende de mí y es porque ella se me resiste que no puedo decir cualquier cosa de ella, que no puedo atribuirle arbitrariamente nada, por otra parte, que diga que está al Norte sí que es algo mío, porque el Norte y el Sur están arbitrariamente elegidos. Asimismo, el abordaje de la realidad animal no es una “antropomorfización a través de conceptos”, sino una *realización conceptual* que está puesta en función de la propia realidad animal y por ello es que, encontrando comunes denominadores propios de la realidad animal, el hombre mismo puede reconocerse en ésta y declararse como una especie más. Siendo el hombre eso que es, encuentra entonces que algo comparte con el resto de los animales.

Sólo entonces —una vez que el hombre ha encontrado denominadores comunes propios de la realidad animal reconociéndolos incluso en sí mismo— tiene sentido hablar *in abstracto* de “animalidad”, se entienda por ella lo que se entienda; sólo entonces tiene sentido que la animalidad quede definida por el discurso biológico, por ser la cualidad de aquellos que pueblan el reino de los *animalia*, aquellos eucariotas, heterótrofos, etc. Pues, sin embargo, antes de que el hombre encuentre en sí mismo comunes denominadores con algunas otras realidades, sean los animales, hablar siquiera de

“animalidad” es un imposible y/o un sinsentido. Entender, así, lo que significa animalidad sólo es viable cuando la realidad humana ha recubierto sistemáticamente otras realidades no-humanas y ha encontrado en algunas de ellas algo que reconoce también como suyo, y esta viabilidad no es ya meramente animal.

Nótese que no es que el hombre se hiciera una autopsia, conceptual o física, para encontrar en él lo que sería el foco central de la realidad animal, sino que viendo lo que la realidad animal le permite ver fue que el hombre se encontró, también ahí, a sí mismo. Bien entendido, la realidad es en buena medida el *espejo* del hombre, de ahí que el conocimiento de ella y de sí sea, a la postre, *especulativo*. El hombre es una realidad allende la animalidad que, sin embargo, puede decirse *animal x* porque existe una realidad animal de la que forma parte realmente y la cual lo circunscribe realmente. Como antes hemos dicho respecto del cuerpo y el cerebro: no es que el hombre en virtud de poseer animalidad sea *sensu stricto* un animal, se trata más bien de que el hombre es animalesco.

El hombre es una realidad que tiene por propiedades, entre otras, la de *ser animal* y la de *andar por encima*. Propiedades que, como tales, le son propias (i.e., no son atributos, ni conceptos, ni precomprensiones, ni significaciones, ni simbolizaciones, ni proyecciones, etc.). El hombre anda por encima porque es por sobre las realidades que las aborda realmente. Sin embargo, es abordable también por sí mismo. El hombre puede abordarse incluso de diversas maneras: puede llamarse a sí mismo animal, puede clasificarse aquí y allá porque esencialmente no tiene clasificación. Él no está puesto en clasificación alguna, él pone las clasificaciones, y en ese poner clasificaciones puede, como *segundo* movimiento, ponerse a sí mismo dentro de varias de ellas. *Andando por encima*, puede incluso encontrarse un lugar “por debajo”. ¿Quién si no el hombre mismo ha realizado la hoy afamada crítica al antropocentrismo?

Una vez matizado que el hombre es una realidad de realidades que no es animal sino más bien animalesca, entonces en vez de decir: el hombre es un *animal x*, un *homo x* (pues aquí el *homo* es una especie

animal),¹⁷ habría que decir: la especie *homo* o el *animal x* es una propiedad biológicamente *real* del hombre.

6. Conclusión: algunas consecuencias éticas de pensar (o repensar) al hombre en clave metafísica

Para terminar, señalemos una propiedad fundamental del hombre que parece obvia y que de hecho lo es, pero que, por ser obvia, suele *obviarse*, es decir, o se olvida o se pretende oscura, a saber, que el hombre tiene por propiedad la de *ser hombre*.¹⁸

En algún momento, Heidegger justifica su concepto de *Dasein* (Heidegger, 2005: pp. 53-64 / §§ 9-11). Si bien él no lo considera un concepto, es, sin embargo, dentro de su propuesta, un concepto; un concepto que aspira a dejar de ser concepto. Heidegger se cuida de no querer decir con *Dasein* “hombre” o “humano” justo porque pretende salir de esa tradición conceptual concreta que preconice tras tales conceptos todo un horizonte de preconcepciones; pues cuando se dice hombre, se dice tras ello una determinada preconcepción de lo que pudiera ser aquello que llamamos hombre. Estas preconcepciones pueden ir desde el *ser vivo dotado de razón* (Aristóteles),¹⁹ hasta la *persona* (San Pablo);²⁰ en cualquiera de las dos ya se piensa —previo al encuentro con el ente concreto que en cada caso efectivamente somos— lo que en cada caso deberíamos ser. Bien como bípedo sin plumas, bien como animal racional, ora como imagen y semejanza de Dios, o como poseedores del libre albedrío y dueños de nuestras

17 Me parece que los pensadores que parten del sujeto *homo* buscando el mejor adjetivo posible, hacen lo que aquellos que buscaban un mejor calificativo para animal. Bergson (*homo faber*), Sartori (*homo videns*), Huizinga (*homo ludens*), son ejemplos de pensadores que ven en una especie animal el foco del hombre.

18 Nótese que hemos mencionado a lo largo del texto diversas propiedades fundamentales del hombre que van constituyendo la fundamentalidad humana. Hemos hablado ya de ser corpóreo (y con ello, cerebral), animalesco, ser-hombre, próximamente diremos histórico, y (más relevante aquí) anda-por-encima, etc. Por decir algo.

19 λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων (Aristóteles, *Política* 1253a10).

20 ἀνὴρ [...] εἰκῶν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων (I Cor, 11:7).

potestades; aquello que en cada caso somos es visto o —más propiamente— es pre-visto como *bípedo sin plumas, animal racional, imagen y semejanza de Dios, poseedores de libre albedrío*, etc. Justo en ese sentido, Heidegger quiere abandonar los conceptos de ἄνθρωπος, *homo, homo naturalis, animal rationale, persona*, entre otros, a fin de no pre-comprender y, por tanto, no prejuzgar, eso que en cada caso somos cada quien (Heidegger, 2008: pp. 32-53 / §§3-6).²¹ Podemos decir, a fuer de la invitación heideggeriana, que el *Dasein* precede al hombre; en el preciso sentido de que el *Dasein* no tiende a *lo hombre* o a *lo humano*, puesto que no tiende a nada sino que es lo que en cada caso (*je schon*) se es de facto, de tal forma que el *Dasein*, en tanto intento de alejamiento (o según se dice, rebasamiento) de las preconcepciones, es de hecho *a-hombre* o *a-humano*; es ajeno a los compromisos inherentes de *lo hombre* o *lo humano*.

Sin embargo, a mi parco entender, considero que una posición como esta, que a mi parecer muestra una pretendida asepsia de realidad, no solamente está desencarnada sino que, de hecho, es inhumana. Yo, por mi parte, he dicho que el hombre no es nuclearmente animal pero que, empero —y justo por ello se ha llamado a sí mismo *animal x*— el hombre es animalesco; el *Dasein*, por su parte, no diría en ningún caso que el hombre es, siquiera, hombre. Justo porque el *Dasein* pretende ser *a-humano* es que termina por ser *in-humano*. Es verdad que tras el concepto de hombre, como en el de ἄνθρωπος o persona, etc., existe una precomprensión de ese ser concreto que

21 La hermenéutica de la facticidad sólo nos hace caer en la cuenta de que estamos precomprendidos; sin embargo, llegar hasta ahí es haber dado sólo un pequeño paso, pues si bien dice que *efectivamente* estamos precomprendidos, no cae en la cuenta de que *sustantivamente debemos* estar efectivamente precomprendidos. No nos dice tampoco que es por esa precomprensión que podemos caer en la cuenta de estar precomprendidos; no nos dice que esa precomprensión que llamamos hombre no sólo es *efectivamente* nosotros sino incluso es *sustantivamente* nosotros; pues es verdad que decirnos a nosotros mismos hombres es precomprendernos en toda una tradición que nos llama “hombres”, pero esto es una verdad de perogrullo, pues no podríamos llamarnos de otra manera siendo no sólo efectiva sino sustantivamente *seres en tradición*, tradición que permite que en un momento dado se reconozca a la tradición misma como una precomprensión. El “rebasamiento” de las precomprensiones de Heidegger sólo es posible en un momento concreto del devenir de las precomprensiones que le permite hablar de “rebasamientos de precomprensiones”.

es llamado *hombre*, y es cierto que tras el concepto de animal racional se esconde toda una tradición filosófica y científica que lo ha pensado como tal, pero también es cierto que todo esto que está detrás de los conceptos no es algo que *se esconda* en ellos, sino que *se muestra* en ellos e incluso que los *constituye*; de hecho, esto les da su *timbre* particular. Todo eso que se preconice tras tales conceptos está efectivamente ahí, en ese ser del que se pretende no preconcebirlo. Si al hombre se le dice *animal x* es porque de alguna manera *sí* es un *animal x* (ya dijimos de qué manera, que no es la nuclear), mas tratar de “des-preconcebir” al hombre que *de facto* está siempre concebido y preconcebido (como el mismo Heidegger aceptaría), es dejar al hombre *en cuanto tal* como un mero esquema vacío de contenido, es decir, deshumanizarlo. El hombre no es un *Dasein*, justo porque el “*Dasein*” concreto que llamamos hombre siempre está ya precomprendido y comprendido, sumergido y empapado de manera *real* y efectiva de lo que es *ser hombre*. El hombre existe realmente en relación con todo lo que de él se comprende, y ni en la abstracción es meritorio querer mostrarlo sin sus propiedades y atributos constitutivos. No existe ni ha existido ni existirá un ser puro, fuera de toda precomprensión, y pensarlo al menos como un ardid analítico a fin de estudiar lo que en cada caso somos, es usar una formalización de *alguien* que esencialmente está lleno de contenidos, es decir, usar una artificialidad. So pretexto de mera analiticidad, se desatiende, pues, que no hay formas sin contenidos ni contenidos sin formas.

No existe ser alguno ajeno a cualquier precomprensión, y pensar su existencia es sobresimplificar lo más propiamente humano, a saber, que su existencia está empapada de conceptos, de tamicas, de historias, narrativas, *colgijes* y *lastres* que de una u otra manera lo hacen ser este o aquel hombre y que ni siquiera en la abstracción es pensable sin ellos.²² El *Dasein* es una abstracción que se disfraza de concretitud so pretexto de no precomprender lo que en cada caso somos, pero resulta que en cada caso que somos no sólo ya estamos precomprendidos por nosotros mismos y por los demás (lo

22 Por su parte, el que no exista algo puro no quiere decir que no pueden distinguirse de ellos sus *propiedades* (realidad) de sus *atributos* (sentido) (Zubiri, 1993: pp. 229 ss.).

que hasta el mismo Heidegger acepta), sino que de hecho somos *porque ya* estamos precomprendidos, preconstituidos, formados, configurados, por nosotros mismos y por los demás. Precisamente ha sido en virtud de esto que el hombre, siendo animalesco, viéndose como animal se estima *ulteriormente* a sí mismo –para bien o para mal– como *mera* animalidad.

Esto es, *el hombre es hombre y no Dasein*, pues en su ser hombre se entiende toda la historicidad concreta y abstracta de ese ser que fue tanto ἄνθρωπος en Grecia, como *civis* y *vir* en Roma, como *hijo de Dios* en la Edad Media, como *sujeto* en la Modernidad, como libre y esclavo, como víctima y verdugo, como excelso y miserable... Justo es decirle al hombre, a esa realidad de realidades, *hombre*, pues, si no, lo estaríamos desgajando de su historicidad, propiedad inamovible de su realidad. Justo es decirle al hombre *hombre*, porque aquel que le dice de esa manera es también él un hombre (porque entre hombres se *abarcan* unos a otros), y está también siendo lanzado frente a sí mismo cada vez que invoca la humanidad de lo humano. Es decir, el hombre concreto no es un *Dasein* sin atributos,²³ pues el hombre concreto está lleno de ellos, propios o atribuidos, que lo hacen ser el hombre *que es*. El hombre, pues, sumergido en la circunstancia²⁴ como realidad de realidades, es un hombre al que le precede lo real, es un hombre que es real y al que se le resiste la realidad. Aquello que el hombre es, τὸ τί ἦν εἶναι, su οὐσία, exige invocar en la palabra “hombre” *todas* las realidades constitutivas de su realidad. Por ello es que digo –permítaseme desarrollar la expresión en otra ocasión– que *la sub-stancia pende de la circun-stancia*.

Si es hombre, con toda la historicidad de lo que es ser humano, es porque existe una historicidad real en la que él se inserta de manera concreta. De hecho, si es hombre, es porque incluso es un *animal x*, porque su propiedad animal, netamente física, le posibilita el ser hombre. Es decir, su ser animal, histórico, cultural, etc., es

23 Los existenciaros del *Dasein* son igualmente vaciedades.

24 Como Ortega creyó: “Yo soy yo y mi circunstancia”, pero, como Ortega ya no creyó, también soy mucho más. (Ortega y Gasset, 2005).

real y está contenido en aquello que preconcebida y concebidamente llamamos así, *hombre*.

Su ser histórico es real. Su ser animal es real. Su ser humano es real. Y todo ello, todas estas realidades son propias del hombre. He aquí, pues, que lo fundamental en el hombre va constituyendo su fundamentalidad. Siendo una realidad constituida (y constituyente) de realidades es que puede abarcar la totalidad de éstas; *anda por encima*. Sin un aspecto histórico que lo posibilite a ser *este* hombre, el hombre sería siempre como un niño,²⁵ descubriría el fuego cada vez que lo viera ajeno y jamás existiría la cultura, entidad abstracta y concreta que lo codifica como humano; gracias a su realidad cultural puede abarcar otras tantas realidades que ya no son culturales —por ejemplo, la ciencia (realidad cultural) aborda realidades materiales. Por su parte, sin un aspecto físico que lo posibilite a ser *este* hombre, el hombre no sería más que un animal, o quizá mera materia orgánica organizada según cadenas de carbono, sin esa glucosa que alimenta su cerebro físico que lo posibilita a crear ideas, quizá bastaría con los signos hormonales para ser específico al modo como lo son las abejas o los perros, pero gracias a esa estructura material tan suya, a esa realidad física que no le pertenece sino que le precede,²⁶ puede abordar otras tantas realidades que ya no son meramente materiales —por ejemplo, con ayuda de su corteza cerebral puede generar símbolos.²⁷

25 Platón dejó constancia de esto: “ὁ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνας αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέρον δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν [...] νέοι ἐστέ τὰς ψυχὰς πάντες: οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι’ ἀρχαίαν ἀκοήν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνον πολὺν οὐδέν / “¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo! [...] Todos tenéis alma de jóvenes, pues no tienen creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo” (*Timeo*: 22b5-8).

26 En algún lugar he dicho, “cuando con el cerebro se piensa a la evolución con teorías científicas, el efecto piensa a la causa, mas esta precedencia del efecto es sólo epistemológica, pues ontológicamente existe un cerebro *porque* es *producto* de la evolución” (Sierra Lechuga, 2013a: p. 175).

27 Ambas realidades humanas que aquí expongo (que creo, por supuesto, que no son la únicas) también fueron reconocidas a su manera por M. Foucault del siguiente modo: “Si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes—, debe buscarse la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior

El hombre es animal racional, simbólico, político, social, y todo cuanto su resistencia como realidad permita, *sapiens, sapiens sapiens*, pero es todo eso porque no es sólo animal, porque de hecho su ser animal es una propiedad entre otras –y por lo tanto no es lo nuclear en él– que le posibilita ser hombre, pero *no es su ser* hombre.²⁸ El hombre es una realidad de realidades porque realmente es capaz de abarcar, de algún modo, cualquier realidad que se le resista, resistiéndose él también a las otras realidades y a sí mismo, de aquí que en su relación con otros hombres esté *llamado* a responder por ellos siempre (i.e. a ser *responsable*) (Sierra Lechuga, 2014). La propiedad obvia de *ser hombre* le llama a *ser humano*, esto es, a ser *humanista* y *humanitario*, pues cada vez que está con otros hombres éstos aparecen siempre como reales, nunca como meras ilusiones, objetos de juego, abstracta fuerza de trabajo, imaginarios conejillos de indias, quimeras.²⁹ Y, junto con ello, también aparece que todo lo que esos otros hombres hacen lo hacen por motivos reales, pues a ellos les aparecen como reales aun cuando

de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder” (Foucault, 2011: p.134).

28 Creer que lo animal es primero a lo hombre es dejar de ver en el hombre a un hombre concreto y ver no más que la vida. En el hombre, diríamos, no existe la vida, sino *lo vivo*, lo viviente, un ser humano con vida, pero no la vida *in abstracto*. Al inicio de este trabajo citábamos cómo Hegel entendía al animal como “la vida que existe como vida”, la vida que vive, pues bien, en ese sentido el hombre es, en efecto, la vida que vive pero que además *se vive vivientemente como una realidad de por sí viva*. Anteponer la vida al hombre es matarlo; la vida del hombre por encima del hombre mismo paradójicamente lo mata. Se pone a la vida por encima de la dignidad. M. Foucault es muy consciente de ello cuando afirma: “Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenarista de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible” (Foucault, 2011: p.135).

29 Podría decirse que bajo esta concepción, el psicópata no es hombre pues no responde a este llamado ético. Nada más lejos de lo que yo pensaría; en tanto que hombre, realidad de realidades (que por muy “desprendido de la realidad-fáctica” que esté, la forma de la aparición –sea lo que sea que se le aparezca– es el carácter de realidad), en tanto que hombre, posee dicho llamado a responder, otra cosa (y otro problema –serio–) es que *no responda*.

pudiéramos creer que los contenidos de dichas realidades son nimiedades; motivos reales que, en cuanto tales, ameritan ser considerados abierta, concienzuda, responsable y respetuosamente, pues más allá de que los contenidos de tales motivos sean *materialmente* significativos, son motivos *efectivamente* reales que mueven a hombres *concretamente reales*; de carne, hueso,³⁰ y mucho más.

Así pues, siendo realidad de realidades, al hombre le es exigible³¹ una actitud despierta para procurar entender las realidades *del* otro y de *lo* otro, sensata para entender sus propios límites, incansable en la búsqueda de la verdad de lo real pero dócil en la exposición de los resultados siempre parciales que vaya adquiriendo en dicha búsqueda; le es exigible una actitud libre para proclamar la verdad cuando haya que hacerlo pero modesta para no imponer lo que a él le gustaría que fuese verdadero; es exigible al hombre real, de carne, hueso y más, una actitud indulgente con los que yerran y a la vez arrepentida ante sus propios yerros, imparcial en sus juicios pero siempre abierta a los juicios de los otros hombres, apta para escuchar la realidad, que mienta a gritos su presencia, y humilde para no considerarse su autor, ordenador o creador, para no ensalzarse ni enseñorearse frente a ella, que le ha dado su carácter más legítimo y digno: ser *realidad de realidades* y no más bien estéril humo, polvo, sombra, nada...³²

30 Parafraseando una expresión de Miguel de Unamuno (Unamuno, 2000).

31 Las siguientes exigencias están profundamente inspiradas (e incluso son paráfrasis) de lo que considero una oración de la inteligencia, oración que sin querer ha sido creada como tal por el teólogo José María Cabodevilla: "Danos, Señor, una inteligencia despierta para procurar entender tus verdades y a la vez sensata para comprobar y entender sus propios límites, batalladora en la investigación y mansa en la exposición, indulgente con los que yerran y contrita ante sus propios yerros, imparcial en sus juicios y siempre acatadora de los tuyos, una inteligencia libre para proclamar tu verdad y modesta para no imponer sus propias verdades, apta para escucharte a ti, que eres la Sabiduría, y humilde para no desertar de ti, que has querido explicarnos las cosas como las explicaría un sabio a sus nietos" (Caboevilla, 1986: p. 66).

32 Respondiendo a la pregunta *filosófica* de Leibniz (*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*) y a su interpretación entificada de Heidegger (*warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) respondo *poéticamente* en el texto parafraseando a Luis de Góngora en el final de su soneto "Mientras por competir", que también fue parafraseado por Sor Juana Inés de la Cruz en el soneto CXLV intitulado "A su retrato".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BERGSON, Henri. 2006. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.
- BERGSON, Henri. 2007. *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- BUBER, Martin. 2008. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- BUBER, Martin. 2000. *Yo y Tú y otros ensayos*. Lilmod: Buenos Aires.
- CABODEVILLA, José María. 1986. *Discurso del Padre Nuestro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CALLAN, Hilary. 1978. *Etología y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst. 2001. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. 2011. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- HEGEL, G.W.F. 2008. *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. 2005. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. 2008. *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Madrid: Alianza.
- HOLDER, Rodney. 2008. *Nothing but atoms and molecules?* Cambridge: The Faraday Institute.
- JASPERS, Karl. 2006. *La filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KAHLER, Erich. 2004. *Historia universal del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KÖHLER, Wolfgang. 1940. *Dynamics in psychology*, New York: Liveright Publishing Corporation.
- KÖHLER, Wolfgang. 1959. "Gestalt Psychology Today" en *American Psychologist*, 14, pp. 727-734.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- MALINOWSKY, Bronislaw. 1993. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- MARX, Karl. 1982. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONOD, Jacques. 2000. *El azar y la necesidad*. Barcelona: TusQuets.
- ORTEGA Y GASSET, José. 2005. "Historia como sistema", en *Obras completas*. Madrid: Taurus.
- PLATÓN. 1903. "Timaeus", *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- SCHELER, Max. 2000. *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Alba.
- SCHÖDINGER, Erwin. 2007. *Mente y materia*. Barcelona: TusQuets.

- SIÑVERBERG, Robert. 1980. *El hombre antes de Adán*. México: Diana.
- SIERRA LECHUGA, Carlos. 2013a. “Dios y la Realidad Fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica” en *Apuntes Filosóficos*, v. 22, n. 42, pp. 170-201.
- SIERRA LECHUGA, Carlos. 2013b. “¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?” en César Navarro y Gonzalo Chamorro (eds.) *Ciencia y Fe: dos ventanas una realidad*. Guatemala: Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia, pp. 23-37.
- SIERRA LECHUGA, Carlos. 2013c. “Asir gradualmente la realidad: para un principio de correspondencia ontológico-epistemológico” en *Atualidade Teológica*, ano XVII, fasc. 45, pp.553-571.
- SIERRA LECHUGA, Carlos. 2014. “Persona y clonación humana, Partes I, II, III. ¿Qué hay a propósito de la posibilidad de que algún clon humano sea considerado persona?” en *Razón y Pensamiento Cristiano*, 19 de febrero, 27 de marzo y 23 de abril, respectivamente. Disponible en línea.
- TAPIA, Ricardo. 2010. *Las células de la mente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNAMUNO, Miguel de. 2000. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Errepar.
- ZUBIRI, Xavier. 1964. “El origen del hombre” en *Revista de Occidente*, 17, pp. 146-173.
- ZUBIRI, Xavier. 1975. “El problema teológico del hombre”, en Antonio Vargas-Machuca. *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a K. Rahner*. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 55-64.
- ZUBIRI, Xavier. 1980. *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier. 1981. “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía” en *Estudios escolásticos*, 56, pp. 41-59.
- ZUBIRI, Xavier. 1993. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier. 2001. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier. 2005. *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, Xavier. 2005. “¿Qué es investigar?” en *The Xavier Zubiri Review*, 7, pp. 5-7.
- ZUBIRI, Xavier. 2006. *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.

Hápax legómena

"ALIQUID INTER NOS FIERI POTUIT" SARTREUS ET DEUS

Walter Redmond
Austinopoli in Texia,
Statibus Foederatis Americae Septentrionalis
wbredmond.wr@gmail.com

Summarium

Sartreus Deum censuit tum in-se esse tum pro-se, quos tamen essendi modos conjungi nequire. Ejus vero descriptio exponi potest sensu orthodoxo, immo talis "synthesis idealis" non modo non sibi repugnat (quod ope logicae recentis patebit) sed ultro esse divinum prae se fert tamquam necessarium et liberum.

Verba praecipua: atheismus, Deus et logica, existantialismus,
Johannes-Paulus Sartreus, logica modalis.

"ALGO PUDO HABER PASADO ENTRE NOSOTROS" SARTRE Y DIOS

Resumen

Sartre describió a Dios como una integración imposible del ser-en-sí y ser-para-sí. Su descripción sin embargo puede interpretarse en sentido ortodoxo; más aun, tal "síntesis ideal", lejos de ser inconsistente (su consistencia se ve en la lógica actual), exhibe el ser divino como necesario y libre.

Palabras clave: ateísmo, Dios y la lógica, existencialismo, Jean Paul Sartre, lógica modal.

"THERE COULD HAVE BEEN SOMETHING BETWEEN US" SARTRE AND GOD

Abstract

Sartre described God as an impossible integration of being-in-itself and being-for-itself. His description is however capable of an orthodox interpretation; indeed this "ideal synthesis, far from being inconsistent (its consistency emerges in current logic), portrays the divine being as necessary and free.

Keywords: Atheism, Existentialism, God and Logic, Jean Pauls Sartre, Modal Logic.

Aujourd'hui quand on me parle de [Dieu],
je dis avec l'amusement sans regret
d'un vieux beau qui rencontre une ancienne belle:
"Il y a cinquante ans, sans ce malentendu,
sans cette méprise, sans l'accident qui nous sépara,
il aurait pu y avoir quelque chose entre nous"
Sartreus¹

Johannes-Paulus Sartreus rationem proposuit *positivam* ad monstrandum Deum non esse. "Positiva", inquam, cum talia ratiocinia atheistica sint rara. Multo enim crebriores sunt impugnationes existentiae Dei a doctis velut Feuerbach vel Freud oblatae, qui, Deo non esse praesumpto, rationem reddere voluerunt cur homo religiosus in eum crederet (utputa cum e propria indole abalienatus esset vel, neuroticus, patre succedaneo indigeret). Auctor vero recentior Dean Hamer fidem religiosam suggestit in "geno-Deo" (VMAT2) inlaqueatam esse.² Logica vero talium rationum difficultas est quod existentia Dei cum alienationibus dementiisque nostris congruit, immo cum nostro genomate.

In-se ac pro-se

Argumentum Sartreanum distinctione innititur inter duos essendi modos: esse-in-se atque esse-pro-se.³ Objecta mundi-in-se conscientia et libertate carent; quidquid autem est pro-se cognoscit cogiturque eligere, prout praeditum cujusdammodi mente ac voluntate. Sartreus esse-in-se et esse-pro-se ut "optimam synthesim" concepit, quorum tamen conjunctio sive "integratio" semper permanserit impossibilis.

1 "Hodie, cum de [Deo] mihi loquitur, dico, facete nec paenitenter, de vetere voluptario qui quondam amicae occurrit: 'abbinc quinquaginta annos, sine illa aequivocatione atque offensione, sine illo fato quod nos separavit, aliquid inter nos fieri potuit'", *Les mots* (Parisiis: Gallimard, 1964), "Lire" p.87.

2 Quod ipse Hamer concedit. *The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes* (Novi Eboraci: Anchor Books, 2005). "Atheisticum" autem genum, opinari licet, atheum determinaret ad atheismum sicut "theisticum" theistam ad theismum; nullo igitur modo inter propositiones veras et falsas distinguere posset.

3 Deum esse in-se (*être-en-soi*) sicut "I" symbolice redditur, Deum esse pro-se (*être-pour-soi*) sicut "P", Deum esse sicut "Xd" = $\exists x(x=d)$ ubi "d" = *Deus*.

Atqui Deus, cum in-se ac pro-se esset, existere omnino nequiret; insuper et homo, esse in-et-pro-se avens ut Deus, “malam fidem” incidit.⁴ Quod simplex racioncinium, ex duabus praemissis constans unaque conclusione, sic liceat exponi:

necessarie: Deus, si fuerit, in-se ac pro-se erit
 non potest fieri ut Deus sit tum in-se tum pro-se
 ergo
 Deus esse non potest.⁵

De hac ratione tria sunt dicenda. Primo, plene cum logica modali (logica possibilitatis et necessitatis) congruit. Secundo, theistae primam praemissam legere licet, immo oportet, modo orthodoxo. Deus enim translaticie visus est et pro-se et (quodam saltem sensu) in-se. Ex eo *pro-se* est quia est *liber* (creare aut non creare) et *contingens* (*contingit* creare; hoc est, non creat necessario). Deus est *in-se* saltem tamquam logice *contrarius* modo essendi-pro-se: scilicet Deus est tum “*non-liber*” (puta, Deo haud liberum est decernere nonjam esse “imitabilem ad extra”),⁶ tum “*non-contingens*” (namque Deus haud creat “incontingenter” seu necessario). Sartreus autem quae in-se sunt putavit *contingere esse*; suus atheismus igitur ab atheismo vulgari (ubi mundus aliquo modo necessario vel infecto existere fertur) radiciter (simul et feliciter) distat consonatque theismo. Tertio, theista, prima praemissa tamquam orthodoxa accepta, secundam tamen negabit propterea quod duo essendi modi, nempe pro-se et in-se, *minime sibi repugnant*.

4 “Tout se passe comme si le monde, l’homme y l’homme-dans-le-monde n’arrivaient à réaliser qu’un dieu manqué. Tout se passe donc comme si l’en-soi et le pour-soi se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale. Non que l’intégration ait jamais eu lieu, mais précisément au contraire parce qu’elle est toujours indiquée et toujours impossible.” *L’Être et le néant*, (Parisiis: 1943), p. 717; “Mauvaise Foi”: parte 1, cap. 2.

5 $\square[Xd \supset [I \wedge P]]$ et $\sim \diamond [I \wedge P]$; ergo $\sim \diamond Xd$, ubi “ \sim ” = non, “ \supset ” = si...tunc, “ \wedge ” = et, “ \square ” = necesse “ \diamond ” = possibile.

6 Deus quidem “sui-conscius” fertur esse necessario per “simplicem intelligentiam”; per “visionem” tamen res creatas cognoscere contingenter.

Characteres necessarii et contingentes

Videamus quomodo res logice se habeat. Rebus characteres (proprietates, "essentiae") et necessarii et contingentes conveniunt (quod non est nisi scholastica "predicabilium" doctrina vel Kantiana "judiciorum" divisio).⁷ Socrates scilicet, si non calveret, esse pergeret, minime tamen si "homo" non diutius esset; calvitium quidem est character contingens, necessarius tamen humanitas.

Deus idcirco est in-se ac pro-se (nostro sensu sumptum) quia hi characteres ei sunt necessarii; immo ipsum esse, Deo, cum non esse nequeat, est necessarium:

"necessario: Deus, si omnino est, necesse est esse".⁸

Facultas creandi Deo necessario convenit, non autem ipsum creare, nam "deus" qui creare nequit vel oportet non est Deus. *Contingit* potius Deum creare --ut Sartrei exemplo utar, certam castaneam arborem actualem facere-- et quidem hoc sensu:

Deus castaneam creat sed non "cogitur" castaneam creare
(seu potest fieri ut eam non creet),

ob id ipsum quod castanea

est sed haud necesse (seu potest non esse).⁹

7	<i>praedicabilia Scholastica</i>	<i>judicia a Kantio descripta</i>
praedicata {	{ ut partes essentiae (genus, species, differentia necessaria: "proprium" non-essentialia { (utrobique=oratio scientifica) contingentia: accidens	{ analytica } a-priori } synthetica } a-posteriori }
		} judicia

8 $\Box[Xd \supset \Box Xd]$. Ex quadragesimis prioris saeculi annis haec propositio in nonnullis argumentis existentiae Dei demonstrandae inclusa est, velut illud Caroli Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicagiae: Willett - Clark, 1941) et *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* (LaSalle, Illinoisiae: Prelum Open Court, 1962). Ex hac praemissa, altera ($\Diamond Xd$) adjecta, concluditur (in systemate modali S5) Deum esse necessario ($\Box Xd$).

9 (Ubi \mathbf{Ac} = Deus castaneam "actualem facit" seu creat) $\mathbf{Ac} \wedge \Diamond \sim \mathbf{Ac}$ (aequiparat cum $\mathbf{Ac} \wedge \sim \Box \mathbf{Ac}$) par est cum $\mathbf{Xc} \wedge \Diamond \sim \mathbf{Xc}$ (sive $\mathbf{Xc} \wedge \sim \Box \mathbf{Xc}$).

Distinctio notanda est inter hanc contingentiam (ut ita dicam) *Sartreanam* (“castanea est sed potest non esse” vel “non necesse est esse”-- hoc est, “contingit ut castanea sit”) et contingentiam *logicam*: “possibile est ut castanea sit estque possibile ut non sit”-- scilicet: “contingens est logice ut castanea sit”).¹⁰

Contingentia Sartreana evadit conditio modalis non solum castaneae verum etiam ipsius Sartrei omniumque rerum creatarum.

Nausea ontologica et necessitas contingentiae

Sartreus multa de contingentia disseruit in pernota fabula sua *Nausea*, ubi antiheros Antonius Roquentin, in taberna caffearia sedens castaneam vidit in platea adstantem.¹¹ Ei –radices arboris contemplanti nigras, taetras, tumidas–, illico occurrit quoddam spectrum philosophicum in quo arbos *obscena* ei visa est– nam *adstat quin necessario adstet!*¹² Ipsa castaneae contingentia –quasi “absurdum fundamentale”– eum affecit *nausea*, et exclamavit:

quod essentiale est– est *contingentia*... quin etiam est id quod est *absolutum!*¹³

Itaque modalis castaneae compages (omniumve rerum creatarum) ex *duobus* statibus rerum constat:

- 1) “castanea est”— status rerum *actualis*
- 2) “possibile est castaneam non esse” (status *possibilis*), qui status aequivalet huic: “non necesse est castaneam esse” (status *innecessarius*).¹⁴

¹⁰ Contingentia Sartreana: $Xc \wedge \diamond \sim Xc$ (aequivalet $Xc \wedge \sim \Box Xc$). Contingentia logica: $\diamond Xc \wedge \diamond \sim Xc$ ($\diamond Xc \wedge \sim \Box Xc$) quae sicut “ ∇Xc ” symbolo contrahitur (“est contingens logice ut castanea sit”).

¹¹ “*La nausée* (Parisiis: Gallimard, 1938) Mercredii, 6 heures du soir.

¹² $Xc \wedge \sim \Box Xc$ vel $Xc \wedge \diamond \sim Xc$.

¹³ “*L’essencial c’est la contingence... c’est l’absolu*”, ibidem.

¹⁴ Contingentia “Sartreana”: Xc et $\diamond \sim Xc$ ($\sim \Box Xc$).

Roquentin igitur ea quae sicut castanea in-se sunt pervidit esse contingentia, perperam vero adjunxit contingentiam esse “absolutam”.

Cujus ratio est quod *ipsa possibilitas* ut castanea non sit est *necessaria*; immo *ipsa contingentia logica est necessaria*. Nam insigne proprium systematis modalis S5 quod vocatur, pro “ontologice rato” ex more habiti, est quod ipsa *modalitas* (necessitas, possibilitas, contingentia logica) est *necessaria*. Haec doctrina, scilicet necessitas contingentiae (logicae), haud novella est, nam apud logicos scholasticos inveniebatur non minus quam apud theologos traditionis “exemplarismi”.¹⁵

Unde ontologica castaneae indoles duplicem habet aspectum modalem:

- 1) statum rerum *actualis*: “castanea est”
- 2) statum rerum logice *necessarius*: “possibile est ut castanea non sit” (*neesse* est enim ut castanea non esse possit (vel *neesse* est ut non oporteat esse)).¹⁶

Hi duo status rerum diversimode ad Deum se habent:

- 1) status actualis (“castanea est”) ad liberam *voluntatis* actum divinum refertur
- 2) status necessarius (“castanea potest non esse”) ad intellectum divinum necessario refertur quia haec ipsa possibilitas (ut castanea non sit) est necessaria.

15 Vide Redmond, *Deus et logica* (Mexici: Prelum Porrúa, 2014), L4.232. Sartreus “reinvencio-nem” logicae modalis ignorabat, cujus syntaxim C. I. Lewis efformaverat, *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeleiae: Prelum Universitatis Californianae, 1918), sequens H. MacColl, *Symbolic Logic and its Ap-plications* (Londini: Longmans et Greene, 1906), et cum C. H. Langford, *Symbolic Logic* (Novi Eboraci: Century, 1932); doctrinam autem semanticam descripserunt Stig Kanger, “The Morning Star Paradox” (*Theoria*, 23, 1, mense Aprili anni 1957, 1-11); Saul Kripke, “Semantical considerations on modal logic” (*Acta Philosophica Fennica*, 16, 1963: 83-94); Jaakko Hintikka, *Models for Modalities/ Selected Essays* (Dor-draci: Reidel, 1969).

16 Status actualis: \mathbf{Xc} ; status necessarius: $\Box \diamond \sim \mathbf{Xc}$ ($\Box \sim \Box \mathbf{Xc}$).

Roquentin itaque recte dixit (omnem) existentiam ut necessitatem non definiiri, perperam vero adjuxit nullam necessitatem rationem reddere posse existentiae.¹⁷

Patet etiam, cum possibilitas quod castanea sit sequatur ex ejus esse actuali (scilicet, quod sit actualiter), existentiam arboris esse *logice* contingens:

- 1) necessario: possibile est ut castanea sit
- 2) necessario: possibile est ut castanea non sit.

Praeterea, *necessitas* ipsius contingentiae ut talis affirmanda est.¹⁸ Patet ergo contingentiam (aut logicam aut Sartreanam) nequaquam esse absolutam (nedum illum absurdum fundamentale). Actualis quidem castaneae existentia ex voluntate libera divina pendet, contingentia tamen logica ejus ex ipsa intellectionis divinae necessitate.

Dictum denique auditur

Sartreo inest cavum deiforme.

Cavo autem expleto, Sartreus plus theologus videbitur quam atheologus.¹⁹

¹⁷ “Je veux dire que, par définition, l’existence n’est pas la nécessité... Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l’existence...”, ibidem.

¹⁸ Copulatio $\Diamond Xc \wedge \Diamond \sim X$ (cum $Xc \supset \Diamond Xc$, secundum illud: “ab esse ad posse valet illatio”) affirmanda est; quoque et $\Box \Diamond Xc \wedge \Box \Diamond \sim Xc = \Box \nabla Xc$.

¹⁹ Inter alios vide James W. Sire, *The Universe Next Door* (quarta editio, Downers Grove, Illinoisiae, IVP Academic 2004). Sartreus puer Abbati Dibildos in classe catechistica attentissime aurem prae-buisse videtur (*Les mots*, p. 85)!

DIE BLOSSE VERNUNFT

(La sola razón)¹

Charles Taylor

1

¿Existe acaso un mito ilustrado? Hay, ciertamente, la opinión común que considera la Ilustración (*Aufklärung, Lumières*) como el tránsito de la oscuridad a la luz; es decir, como un movimiento absoluto y sin mitigar, que va de un ámbito del pensamiento repleto de error e ilusión a uno donde al fin la verdad estaba al alcance. A esto debe uno añadir de inmediato que la opinión contraria define al pensamiento “reaccionario”: la Ilustración sería un paso en falso hacia el error, el olvido masivo de verdades saludables y necesarias acerca de la condición humana.

En torno a las controversias sobre la Modernidad, las aseveraciones más matizadas tienden a ser relegadas contra el muro, por lo que quedan las otras dos (la mítica y la reaccionaria) para resolverlo a la mala.

¹ Tradujo Gabriel García Jolly desde el original inglés “*Die Blossse Vernunft (Reason Alone)*”, aparecido en *Dilemmas and Connections*, Cambridge/London: Harvard University Press, 2011, pp. 326-346. Agradecemos a la Universidad de Harvard y a Charles Taylor por la cesión de los derechos para su publicación en español en este número de la *Revista de filosofía Open Insight*. [N. del E.]

No puedo no traer a cuento aquella frase de Matthew Arnold que hablaba de “ejércitos ignorantes que se enfrentan a la noche”...

¿Y cuáles son aquellas aseveraciones más matizadas? Primero están, naturalmente, aquellas interpretaciones de la historia moderna que permiten una pluralidad de versiones de la Ilustración (John Pocock, Gertrude Himmelfarb).² Sin embargo, también dichos autores incluyen interpretaciones que hallan en la Ilustración, ya en singular o en plural, importantes avances, como el descubrimiento de verdades o la estructuración de nuevas y ventajosas conceptualizaciones, si bien aparejados de ciertas pérdidas, que ocluyeron u olvidaron algunos conocimientos o virtudes que solían habitar nuestro mundo. Lo cual no desautoriza, desde luego, un juicio mayormente positivo en cuanto al cambio –o cambios– que trajo la Ilustración consigo, pero sí plantea la cuestión sobre qué podríamos hacer para recuperar lo perdido sin sacrificar lo ganado.

Un buen ejemplo de esto es lo que piensa Tocqueville de la democracia. Él considera el vasto movimiento de nivelación social inevitable y laudable, al grado de tildarlo de providencial en algún punto.³ Mas no deja de estar profundamente consciente de cuanto se había perdido del estilo de vida de la aristocracia *ci-devant*,⁴ como un cierto sentido heroico de la propia dignidad del cual la libertad y el servicio osado eran partes esenciales. Este sentido de pérdida no se reduce a nostalgia, por cierto, pues Tocqueville quiere encontrar modos de recrear algo análogo en la era democrática: el ejercicio de lo que él llama libertad política. Análogamente a la postura sobre la democracia de Tocqueville, podríamos decir que hay una manera de estar “a favor” de la Ilustración, ya sea *tout court* o de alguna de sus variantes, que no la considere un avance inmejorable, sino que esté

2 Cfr. John Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I, *The Enlightenments of Edward Gibbon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); & Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Nueva York: Knopf, 2004).

3 Vid. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. Dolores Sánchez de Aleu (Madrid: Alianza Editorial, 2002).

4 Expresión francesa de tiempos de la Revolución que se utilizaba para designar a una persona aristócrata despojada de su título nobiliario; e. g., el *ci-devant* de Orleáns en lugar del duque de Orleáns. [N. del T.]

consciente del costo que acarreo y que pueda poner en la agenda, por tanto, cómo resarcir algo de lo perdido.

Aquí es donde sitúo mi propia visión del asunto. Lo que quiero hacer, más que exponer esta postura, es investigar qué yace bajo la consideración de la Ilustración como un inexorable y absoluto salto adelante. Éste me parece precisamente el “mito” de la Ilustración. Y vaya que tampoco puedo resistir la ironía de que el “mito” suela citarse como justo aquello de lo cual nos libró la Ilustración... Creo que vale la pena acometer esta empresa porque el mito está más extendido de lo que pudiera pensarse. Incluso pensadores sofisticados que lo rechazarían si se les presentase como una proposición general parecen apoyarse sobre él en otros contextos.

Existe, pues, una versión del mito que representa la Ilustración como la salida del ámbito de la revelación o de la religión en general, en tanto fuente de información sobre los asuntos de los hombres, hacia el ámbito donde esos asuntos se entienden en términos netamente mundanos o humanos. Por supuesto, el que existan quienes hayan dado ese salto no es lo que está a discusión. Lo cuestionable es la idea de que dicho tránsito supone un avance epistémico evidentísimo cuando dejamos atrás consideraciones de dudosa veracidad y relevancia y nos concentramos en asuntos que de hecho podemos resolver y que son claramente relevantes. Esto suele representarse como el paso que va de la revelación a la sola razón (la *blosse Vernunft* de Kant).⁵

Podemos advertir esta idea operante, por ejemplo, en el libro *El Dios que no nació* de Mark Lilla, si bien el autor la presenta, en algunos pasajes, como una disyuntiva que debemos de tomar antes que como una

5 En inglés, el autor utiliza el término “*Reason alone*” (la razón sola o solamente) para traducir la expresión de Immanuel Kant, *blosse Vernunft* que aparece en la importantísima obra *La religión en los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), por lo que la expresión de Taylor podría traducirse como “mera razón” por su referencia kantiana según la traducción estándar de Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza, 1986). Sin embargo, viene al caso traducir “sola razón”, además de por su sentido literal, también por las reminiscencias luteranas de la *sola fidei* y *sola Scriptura*, en tanto que la expresión condensa el mito ilustrado que el artículo denuncia. Asimismo, las citas de otros autores que aparecen a lo largo del texto, salvo que se especifique lo contrario, son traducciones directas del inglés tal como aparecen en el artículo original de Taylor. [N. del T.]

necesidad de la razón. No obstante, la misma idea de que hay una distinción clara entre el pensamiento político que utiliza consideraciones teológicas y otro donde tales consideraciones quedan proscritas es remanente de un cierto mito de la razón. Lilla quiere sostener que un golfo enorme separa al pensamiento político informado por una teología política del “pensamiento y discurso políticos exclusivamente en términos humanos”.⁶ Los modernos, según él, han llevado a cabo “la liberalización, aislamiento y clarificación de cuestiones distintivamente políticas, más allá de especulaciones sobre un nexo divino. La política se volvió, intelectualmente hablando, su propio ámbito, el cual merece una investigación independiente y está al servicio del limitado fin de proveer paz y seguridad suficientes para [salvaguardar] la dignidad humana. Ésa fue la Gran Separación”.⁷ Tales metáforas de separación radical implican que el pensamiento político antropocéntrico es una guía más confiable para responder una pregunta en su propio campo que las teorías informadas por una teología política.

Ejemplos más claros podemos hallarlos en pensadores políticos contemporáneos, como John Rawls y Jürgen Habermas. Con todas sus diferencias, ambos parecen reservarle un estatus especial a la razón no informada religiosamente (llamémosla “sola razón”), como si ésta pudiese resolver ciertos asuntos morales y políticos (a) de manera que pueda satisfacer legítimamente a cualquier pensador honesto y espabilado; y (b) donde conclusiones basadas en premisas religiosas serán siempre dudosas y, en última instancia, sólo convincentes para quienes ya hayan aceptado los dogmas en cuestión.

De ahí la idea, que entretuvo a Rawls algún tiempo, de la legítima petición que puede hacerse, en una democracia religiosa y filosóficamente diversa, de que todo el mundo delibere en el lenguaje de la sola razón y deje sus opiniones religiosas en el vestíbulo de la esfera pública. En justicia, hay que reconocer que ya el propio Rawls se percató de la tiránica naturaleza de semejante petición. Mas la proposi-

6 Mark Lilla, *The Stillborn God* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2007), p. 5 [existe una versión castellana, traducida por Daniel Gascón: *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Debate: Barcelona, 2010].

7 *Ibid.*, p. 162.

ción misma es absurda, a menos que sea verdadero algo así como (a) + (b). El punto de Rawls al proponer esta restricción era que todos deberían usar un lenguaje que puedan razonablemente esperar que será aceptado por sus conciudadanos. Que este requisito dé lugar a la sola razón, excluyendo el lenguaje religioso, es la sustancia de (a) y (b).

En cuanto a Habermas, su posición acerca del discurso religioso ha evolucionado considerablemente, hasta el punto de reconocer que su “potencial hace que el habla religiosa con respecto a cuestiones políticas correspondientes sea un candidato serio a aportar posibles contenidos veraces”. No obstante, la distinción epistémica básica aún se sostiene para él. Así, cuando se trata del lenguaje oficial del Estado, dice, las referencias religiosas han de ser expurgadas: “En un parlamento, por ejemplo, las reglas procedimentales deben facultar al líder de la cámara para tachar las posiciones o justificaciones religiosas de las transcripciones oficiales”.⁸

Antes de continuar, debería decir que la distinción en cuanto a la credibilidad racional del discurso religioso y no religioso supuesto por (a) + (b) se me antoja del todo carente de fundamento. Podría ser que, al final del día, la religión no esté basada sino en una ilusión, por lo cual todo lo que se derivare de ella resultaría menos creíble. Hasta no llegar a ese punto, sin embargo, no existe ninguna razón *a priori* para sospechar mayormente de ella. La credibilidad de tal distinción depende de considerar que algunos argumentos “mundanos” *bastan* para llegar a ciertas conclusiones político-morales. Cuando digo “satisfacer” lo hago en el sentido de (a), donde un enunciado debería ser legítimamente convincente para cualquier pensador honesto y espabilado. Hay, en efecto, proposiciones de esta clase, que van desde “ $2 + 2 = 4$ ” hasta las conclusiones mejor fundamentadas de la ciencia natural moderna; no obstante, las creencias clave que necesitamos

8 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005), p. 137 [Hay versión castellana: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006]. Por supuesto, Habermas lleva razón: el lenguaje oficial en las distintas democracias debe esquivar ciertas diferencias religiosas –aunque esto no debería incluir los debates al interior del pleno–, mas no porque sean específicamente *religiosas*, sino porque no son compartidas. Sería tan inaceptable, digamos, justificar alguna legislación mediante una cláusula “en caso de” que haga referencia a una filosofía atea como con otra que invoque la autoridad del texto bíblico.

para establecer nuestra moralidad política básica no están incluidas entre ellas. Las filosofías mundanas más difundidas en nuestro mundo contemporáneo, el utilitarismo y el kantismo en sus distintas versiones, adolecen de varios fallos a la hora de convencer a gente honesta y espabilada. Si tomamos enunciados clave de nuestra moral política contemporánea, digamos, el derecho a la vida, no veo cómo el hecho de que seamos seres deseantes/gozantes/sufrientes o la percepción de que somos agentes racionales puedan servir como base más sólida de este derecho que el que hayamos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Por supuesto, nuestra capacidad de sufrimiento es una de esas proposiciones incontrovertibles en el sentido de (a), mientras que nuestra condición de criaturas de Dios no lo es; mas no estoy tan seguro de lo que se sigue normativamente de la primera aseveración.

Postular esta distinción es mucho más fácil si se piensa que se tiene ya un hermético argumento “secular” para fundamentar los derechos, como hace Habermas en su “discurso ético” –el cual hallo, por desgracia, poco convincente–. La distinción (a) + (b), aplicada al terreno político-moral, es uno de los frutos del mito ilustrado o, quizás debería decir, una de las formas que cobra. En las páginas subsiguientes, trataré de rastrear el origen de esta ilusión, a través de una serie de pasos que fueron, unas veces, parcialmente bien fundamentados y, otras, pasos cimentados sobre ilusiones. Yo identifico tres aquí: los dos primeros están relativamente bien rastreados, por lo que los trataré de manera un tanto escueta, y me concentraré en el tercero.

El primero (1) se origina en el fundamentacionismo cartesiano, el cual, famosamente, combina un supuesto punto de partida indubitante (las ideas singularizadas en la mente) con un método infalible (*i. e.*, aquél que busca ideas claras y distintas), por lo que debería arrojar conclusiones a la altura de la proposición (a). Esta postura puede ser, no obstante, desarticulada en dos lugares: los puntos de partida indubitables pueden objetarse a partir de un tozudo escepticismo –como el que hallamos en Hume–, a la vez que debe señalarse que el método depende en demasía de un argumento *a priori* y no se apoya con suficiencia en aportaciones empíricas.

Aunque su fundamentacionismo y su física apriorística hayan sido rechazados, Descartes legó (i) la convicción sobre la importancia de

encontrar un método correcto y (ii) la explicación crucial que respalda la noción de la sola razón. Él afirmó que, prescindiendo de toda autoridad externa, ya sea proveniente de la sociedad o de la tradición, ya inculcada por padres o maestros, hemos de confiar sólo en lo que pueda verificar como cierto la razón monológica. El uso propio de la razón se distingue pronunciadamente de aquello que recibimos por autoridad. En la tradición occidental, además, esta imposición supuestamente externa viene a incluir –de hecho, constituye su paradigma– la revelación religiosa. Como lo enunció el marqués de Condorcet, al exponer el progreso de la mente humana:

Fue permitido [al Hombre] al fin proclamar decididamente este derecho, por largo tiempo soterrado, de someter todas las opiniones a su propia razón, es decir, de emplear, para alcanzar la verdad, el único instrumento que nos ha sido dado para reconocerla. Cada Hombre aprendió, con cierto orgullo, que su naturaleza no estaba absolutamente determinada a creer las palabras de otros, así como que las supersticiones de la Antigüedad, el abajamiento de la razón ante el delirio de una fe sobrenatural, desaparecerían tanto de la sociedad como de la filosofía.⁹

La facultad de la razón se define aquí como autónoma y autosuficiente. La razón cabal no admite, pues, “fe” en ningún sentido de la palabra. Podríamos llamar a esto el principio de la razón “autosuficiente”, la historia de cuyo ascenso y emancipación es vista como la mayoría de edad de la Humanidad. Tal como sentenció Kant, no mucho después de que escribiera Condorcet, la Ilustración no es sino la emancipación de los seres humanos del tutelaje del que ellos mismos eran responsables, en una *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (incapaci-

9 Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (París: Flammarion, 1988), p. 25 [*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, ed. Antonio Torres del Moral, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004]. También he aprendido considerablemente de la interesante discusión hallada en: Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours* (París: Seuil, 2007), pp. 163-178.

dad culpable), por lo que el lema de la época era precisamente *sapere aude*: ¡atrévete a saber!¹⁰

El primer paso crucial es, entonces, el que lleva a la razón autosuficiente. Inaugurada por Descartes, el método que propuso fue prontamente atacado, con lo cual un método rival comenzó a dominar la escena filosófica: el empirismo, célebremente definido por John Locke. Este segundo método, en efecto, se justifica ignorando la objeción radical escéptica a su punto de partida. Las ideas simples no pueden ser relegadas, pues la mente no puede evitar recibirlas y constituyen, por tanto, puntos de partida ineludibles: de nada sirve cuestionarlas sin más. Así, resulta factible elaborar un método mejor que el cartesiano, uno que rastree pacientemente las correlaciones halladas mediante la experiencia.

Aquí el empirismo se apoya en (2) la ciencia natural posterior a Galileo –o, al menos, eso intenta–. La idea central es que existe un método que ancla sus conclusiones en hechos observados que todos, salvo los escépticos radicales, aceptan que cumple con el estándar (a). Según una muy simple versión empirista, este método se constriñe a anotar y registrar las correlaciones de tales hechos y/o a ordenarlos según otras entidades, mucho más complejas y ellas mismas inobservables, que intervienen en dichas relaciones.

Semejante manera –bastante ingenua– de entender la ciencia ha sido reemplazada desde entonces por otras formas más adecuadas, que sí toman en cuenta que el tratamiento científico de un hecho observable se amolda al marco más amplio de cómo funcionan las cosas y cómo los eventos que observamos pueden ser explicados causalmente. Este panorama más amplio se tilda hoy con frecuencia de “paradigma”, en la senda de la influyente obra de Thomas Kuhn, para quien algunos avances de la ciencia resultan imposibles mientras operen paradigmas inadecuados, lo mismo que ciertos adelantos sólo serán posibles cuando suceda un cambio de paradigma. Para utilizar un famoso ejemplo: en la mecánica aristotélica, el principio de que no hay movimiento sin motor (*quod movetur ab alio movetur*) se considera válido: cada movi-

10 Cfr. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz (México: FCE, 1979), pp. 25-38.

miento ha de tener una causa operante presente. Esto hace imposible explicar el movimiento de proyectiles o balas de cañón, pues, ¿qué es lo que causa que continúen moviéndose una vez que abandonan la mano que los lanza o el cañón que los dispara? No había resolución posible para tales preguntas mientras el paradigma permaneciese intacto. Estos movimientos eran tenidos por anomalías de la teoría y, sólo hasta que se introdujo el paradigma de la inercia, fue posible entenderlos, así como su trayectoria y lo que finalmente los detenía.

Si seguimos tal comprensión del papel que juegan los paradigmas, obtenemos una visión de la ciencia que, basándose en elementos innegables –en el sentido de (a)– de la experiencia, intenta ofrecer explicaciones de eventos apelando a su causalidad eficiente. Aunque la ciencia así entendida sólo puede proceder concibiendo marcos explicativos desde los cuales seleccionar los eventos observados, éstos bien pueden ser discriminados por su habilidad de lidiar con los puntos de la explicación que acarreen anomalías irresolubles. La supresión de un paradigma por parte de otro se justifica, pues, debido a las anomalías que este último sí puede resolver. Nos hallamos, así, lejos del fundamentacionismo cartesiano, por más que aún conservemos un ámbito donde podamos decir que las conclusiones bien establecidas merecen el tipo de crédito que les otorga (a).

Ahora bien, (1) + (2), pero particularmente (2), han ejercido una poderosa impronta sobre la imaginación moderna. En efecto, la ciencia natural se ha convertido para muchos en el paradigma de la fructífera adquisición de conocimiento, al menos a la hora de lidiar con materias “de este mundo”. De alguna manera, el ascenso de la ciencia natural postgalileana presenta un escenario que empata a la perfección con el mito ilustrado del avance inexorable: al llevar la explicación platónico-aristotélica de los fenómenos del mundo natural, donde las Formas constituyen al mundo material, hasta el ámbito de las relaciones causales eficientes dentro del universo, aconteció el Gran Salto Adelante que perdura hasta nuestros días. Ya que las Formas, al menos en su versión platónica, están más allá del mundo –y del tiempo–, esto puede ser presentado como un paso de la oscuridad a la luz, que deja atrás el sombrío reino del más allá para arrojar luz sobre el mundo que de hecho nos rodea. ¿Acaso no hemos conquistado el derecho de

hablar de la superioridad epistémica de la razón del más acá sobre la creencia en el más allá? En un sentido, claro que sí, sin duda. Mas no es ésta la misma dicotomía con que lidiábamos líneas atrás, donde los términos eran la razón y la revelación, la razón y la religión. La refutación de la física aristotélica es una cosa y, otra, muy distinta, la de todas las religiones. Tan diferentes son una y otra que resulta notable cómo la impugnación de las cosmovisiones de Platón y Aristóteles fue al menos aplaudida y parcialmente llevada a cabo por pensadores cristianos de cierta inclinación. Se puede citar, por ejemplo, a Marin Mersenne, quien intercambiaba correspondencia con todos los científicos renombrados de su tiempo (mediados del siglo XVII), era particularmente cercano a Descartes y mantenía una profunda sospecha –por razones teológicas– con respecto a las teorías tardorrenacentistas sobre un universo animado. La motivación, aquí, era la misma que la postura desencantadora de los movimientos reformadores del periodo, tanto católicos como protestantes, que buscaban suprimir una serie de prácticas, condenadas en retrospectiva como “mágicas” –de ahí el término weberiano de *Entzauberung*, que suele traducirse como “des-encanto”–.¹¹ La base de todos estos casos estribaba en que, al atribuir tal poder a los procesos intramundanos, se negaba o se desafiaba el soberano poder de Dios.

A pesar de esta crucial faceta de nuestra historia, la confusión que agolpa encanto y religión en general se halla por demás extendida y forma parte de cuanto yace bajo la pretensión de que “la ciencia ha desmentido la religión”. Así, entonces, resulta fácil ver cómo la distinción (a) + (b), que depende claramente de la ciencia natural postgalileana en oposición a la teoría de las Formas platónico-aristotélica, aplica de alguna manera a lo político y lo moral. Cabe, no obstante, dar un paso más lejos y en otra dirección, casándose con una explicación reduccionista donde los métodos de la ciencia natural basten –o lleguen a hacerlo con el tiempo– para explicar los fenómenos de la vida humana. Ésa sería, de hecho, la ruta más corta hacia esta faceta del mito ilustrado, pero ya me referiré a ello más abajo.

¹¹ “*Disenchantment*” en inglés. [N. del T.]

Éstos son los pasos que cimentan lo que he llamado (3) la idea moderna de orden moral,¹² propuesta con claridad por las teorías sobre la ley natural que surgieron en el siglo XVII, en buena medida como respuesta al desorden doméstico e internacional que acarrearón las guerras de religión. Hugo Grocio y John Locke serán, aquí, los teóricos de mayor importancia para nuestro propósito.

Grocio extrajo el orden normativo del subsuelo de una sociedad política a partir de la naturaleza de los miembros que la constituyen. Los seres humanos son agentes racionales y sociales abocados a colaborar pacíficamente en aras a un beneficio mutuo.

Desde el siglo XVII, dicha idea ha ido dominando más y más el pensamiento político y cómo imaginamos a la sociedad. Comienza con la versión de Grocio como una teoría política acerca de la esencia de la sociedad, o sea, qué es, en función de qué fin y cómo llega a ser. Sin embargo, cualquier otra teoría de este tipo ofrece, igual e ineludiblemente, una idea de orden moral, ya que nos dice siempre algo acerca de cómo hemos de vivir juntos en sociedad.

Grocio describe a la sociedad como el lugar donde los individuos se congregan para formar una entidad política sobre un trasfondo moral preexistente y en vistas a ciertos fines. El trasfondo moral supone derechos naturales, que las personas ya tienen obligaciones morales recíprocas y que los fines buscados son beneficios en común –entre los cuales la seguridad es el más importante–.

La idea subyacente de orden moral enfatiza los derechos y obligaciones que tenemos como individuos los unos para con los otros previo a, o incluso fuera de, todo vínculo político. Las obligaciones políticas se consideran la extensión o materialización de los vínculos morales más fundamentales. La autoridad política misma es legítima sólo porque goza del consenso de los individuos (el contrato original), de tal manera que un contrato así crea obligaciones vinculantes en

12 He discutido esto largamente en *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004) [*Imaginarios sociales modernos*, trad. de Ramón Vila Vernis, Barcelona: Paidós editores, 2006.]

virtud del principio preexistente que reza que las promesas han de cumplirse.

De mayor importancia para nuestras vidas hoy es la manera como esta idea de orden ha ocupado un lugar cada vez más preponderante en nuestras nociones de sociedad y sistema político, reconfigurando ambas en el proceso. En el curso de esta expansión, ha dejado de ser una teoría que anima el discurso de un puñado de expertos para convertirse en parte integral de nuestro imaginario social, es decir, la manera en que nuestros contemporáneos imaginan las sociedades que habitan y sostienen –proceso que describiré con mayor detalle después–.

Un punto crucial y por demás evidente a partir de lo precedente es que la noción de orden moral que utilizo aquí va allende algún programa dado de normas para gobernar nuestras relaciones mutuas y/o nuestra vida política. Lo que la comprensión del orden moral añade a la aprehensión y aceptación de las normas es el identificar las características factibles del mundo, la acción divina o la vida humana que hacen que unas normas sean no sólo correctas, sino viables –hasta cierto punto–. En otras palabras, esta visión de orden trae consigo una definición tanto de lo que está bien como del contexto en el que hace sentido esforzarse y esperar que se realice lo correcto, aunque sea parcialmente.

Ahora debe resultar claro que las visiones de orden moral que descienden, a través de una cadena de transformaciones, del orden inscrito en las teorías de la ley natural de Grocio y Locke son harto distintas que aquellas incrustadas en el imaginario social premoderno.

Cabe destacar aquí dos importantes clases de orden moral premoderno, de suerte que podremos ver cómo fueron gradualmente relevadas, desplazadas o marginadas por la postura grociana-lockeana durante la transición a la Modernidad política. La primera se basa en la idea de un Derecho ancestral por el que un pueblo se ha regido desde antaño y que, en un sentido, lo define como pueblo. Idea que parece haber estado ampliamente difundida entre las varias tribus indoeuropeas que, en varias oleadas, se precipitaron sobre Europa. Por demás poderosa en la Inglaterra del siglo XVII, bajo la égida de la Constitución

Antigua, sirvió como una de las principales justificaciones de la rebelión contra la Corona.¹³

Este caso debería bastar para mostrar que tales nociones no son de suyo conservadoras, si bien deberíamos, asimismo, incluir en esta categoría el sentido de un orden normativo que parece haberse conservado a lo largo de generaciones por comunidades rurales, a partir del cual se desarrolló la idea de una "economía moral" que sirvió, a su vez, para criticar los gravámenes que imponían a dichas comunidades los terratenientes o las exacciones por parte del Estado y la Iglesia.¹⁴ Aquí, de nuevo, la idea recurrente parece ser que la distribución original, perfectamente aceptable, de las obligaciones había sido distorsionada por usurpación y debía, en consecuencia, ser revertida.

La segunda clase se organiza en torno a una noción de jerarquía social que expresa y se corresponde con la jerarquía del cosmos, estructuras que fueron, a menudo, expuestas con un lenguaje extraído del concepto platónico-aristotélico de Forma, si bien la noción base emerge también en teorías de la correspondencia donde, por ejemplo, el rey es en su reino como el león entre los animales, el águila entre las aves o así por el estilo. Desde esta perspectiva surge la idea según la cual los desórdenes humanos tienen resonancia en la naturaleza, debido a que es el mismo orden de las cosas lo que se halla amenazado. "Lamentos oídos en el aire, raros gritos de muerte" perturbaron la noche en que Duncan fue asesinado, pues el día que debía haber despuntado ya permaneció en penumbra. El martes anterior, una lechuza había matado a un halcón y los caballos de Duncan se habían desbocado durante la noche, "disputando a la obediencia, como si guerrearán con la Humanidad".¹⁵

En ambos casos, y particularmente en el segundo, nos topamos con un orden que tiende a imponerse por el devenir de los sucesos; violarlo provoca un contragolpe que trasciende el mero ámbito hu-

13 Cfr. John Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

14 El término "economía moral" lo tomo de E. P. Thomson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", en: *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136.

15 William Shakespeare, *Macbeth*, acto II, escena 3.

mano. Aparentemente, ésta era una característica bastante común de las ideas premodernas de orden moral. Anaximandro asemeja cualquier desviación del curso de la naturaleza a la injusticia y afirma que cuanto la resistiere acabará “pagando una pena y recibirá retribución por cada cosa de acuerdo con la estimación del tiempo”.¹⁶ Heráclito, por su parte, habla del orden de las cosas en términos similares cuando dice que, si el sol llegare a desviarse de su curso asignado, las Furias lo sujetarían y lo devolverían a su lugar.¹⁷ Y, por supuesto, las Formas platónicas actúan de hecho a la hora de moldear los objetos y eventos en el mundo del cambio.

En tales casos, se entiende que el orden moral no se constriña a ser un conjunto de normas, pues contiene también lo que podríamos llamar un componente “óntico”, el cual identifica las características del mundo que permiten aprehender las normas. En cambio, el orden moderno devenido de Grocio y Locke no encuentra en sí mismo sus condiciones de posibilidad; al menos no en el sentido propuesto por Hesíodo o Platón ni a la manera de las reacciones cósmicas al asesinato de Duncan. Resulta tentador, entonces, pensar que el componente óntico está del todo ausente en las nociones modernas de orden moral, pero esto, como pretendo mostrar más adelante, sería un error. Existe una diferencia importante, sí, que radica en el hecho de que ahora este componente es una característica de nosotros los humanos antes que de algo referido a Dios o al cosmos, y no en la supuesta ausencia total de una dimensión óntica.

Lo peculiar de la comprensión moderna de orden se aprecia con mayor precisión si nos enfocamos en cómo las idealizaciones de la teoría sobre la ley natural difieren de aquéllas otrora dominantes. Los imaginarios premodernos, en especial del segundo tipo arriba mencionado, se estructuraban conforme a varios modos de complementariedad jerárquica. La sociedad, según se concebía entonces, esta-

16 Citado en Louis Dupré, *Passage to Modernity* (Nueva Haven: Yale University Press, 1993), p. 19.

17 “El sol no rebasará sus medidas; que si las rebasare, las Erinias, pinturas de la Justicia, sabrían encontrarlo”, citado en George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero (México: FCE, 1994), p. 46.

ba constituida por órdenes distintos que se necesitaban y se complementaban unos a otros. Lo cual no significaba que sus relaciones fuesen verdaderamente recíprocas, pues no estaban al mismo nivel, sino que conformaban una jerarquía donde unos poseían mayor dignidad y valía que los demás. Un ejemplo muy gastado es el orden tripartito medieval, compuesto por *oratores*, *bellatores* y *laboratores* (los que oran, los que combaten, los que trabajan). Como resulta evidente, cada peldaño necesitaba de los otros dos, pero tampoco cabe duda de que aquí encontramos una escala descendente en dignidad, donde unas funciones son, en esencia, superiores a otras.

Ahora bien, para este tipo de ideal, la distribución de funciones misma es parte indispensable del orden normativo. No nada más cada estrato ha de llevar a cabo su función característica en auxilio de los otros, suponiendo que participe de tales relaciones de intercambio, mientras que nosotros, hoy, mantenemos abierta la posibilidad de que las cosas se arreglen de manera un tanto distinta: *v. g.*, un orden donde todos rezaran algo, combatieran de vez en cuando y trabajaran un poco. No, aquí la distinción jerárquica es en sí misma el orden propio de las cosas, una parte de la naturaleza o de la forma que cobra la sociedad. En las tradiciones platónica y neoplatónica, como acabo de mencionar, esta Forma ya se haya operante sobre el mundo, por lo que cualquier intento de alterarla volvería la realidad contra sí: la sociedad se desnaturalizaría en el intento. De ahí, pues, la tremenda impronta de la metáfora orgánica en las teorías antiguas. Los organismos parecen ser el lugar paradigmático donde operan las Formas, al grado de que luchan por sanar sus heridas y curar sus dolencias. Al mismo tiempo, el arreglo de las diversas funciones no es simplemente contingente; es “normal” y correcto. Que los pies estén por debajo de la cabeza es tal como deben ser las cosas.

La idea moderna de orden, en cambio, se aleja radicalmente de ello. No sólo no deja cabida para la acción de Formas platonizantes, sino que, con relación al arreglo social considera contingente cualquiera distribución de funciones en una sociedad que pudiese desarrollarse; tal división será justificada –o no– instrumentalmente; y ella misma no será medida del bien. El principio normativo básico es que, sí, los miembros de la sociedad se procuran mutuamente y se auxilian

a la hora de cubrir sus necesidades (en suma, que actúan como las criaturas racionales y sociales que de hecho son). De esta manera, en efecto, se complementan, mas la diferenciación particular que se requiere para llevar esto eficazmente a cabo no implica ningún valor. Es adventicio y potencialmente modificable; en algunos casos, incluso, puede ser incluso temporal, como sucedía por principio en las polis antiguas, de manera que podamos alternarnos para mandar y ser mandados. Aunque haya otros casos, donde se requiera una especialización que tome toda la vida, no les otorgamos por ello un valor inherente y consideramos que todas las vocaciones son iguales a ojos de Dios. De una manera u otra, el orden moderno no concede estatuto ontológico alguno a la jerarquía ni a ninguna estructura particular de diferenciación.

En otras palabras, el punto base del nuevo orden normativo era el respeto mutuo y el servicio recíproco entre los individuos que conforman una sociedad. Sus estructuras reales se diseñaron en función de estos propósitos y fueron juzgadas instrumentalmente bajo esta luz. La diferencia puede quedar opacada por el hecho de que los ordenamientos antiguos también aseguraban un tipo de servicio recíproco: el clero oraba por el laicado y el laicado combatía o trabajaba por el clero. La distinción crucial, no obstante, es precisamente la división en estratos según un orden jerárquico: en el ordenamiento moderno, el punto de partida son los individuos que se deben servicio recíproco y las divisiones establecidas conforme la vía más efectiva para cubrir ese débito mutuo.

Platón, en el libro II de la *República*, comienza indagando sobre la insuficiencia del individuo y concluye con la necesidad de un ordenamiento de servicio recíproco. Rápidamente, sin embargo, se torna aparente que la estructura misma de este orden es el punto base, y cualquier duda se disipa cuando vemos que este orden se sostiene en analogía e interacción con el orden normativo del alma. Por contraste, en el ideal moderno, todo el asunto se reduce al respeto mutuo y el servicio recíproco, sin importar cómo se consiga.

He mencionado dos características que distinguen este ideal de otros más tempranos, modelados en ordenamientos de complementariedad jerárquica platonizantes. Aquí, la Forma no opera ya sobre

la realidad ni la distribución de funciones es normativa. Para las teorías derivadas del platonismo, en cambio, el servicio recíproco que los distintos estratos se prestan entre sí cuando mantienen las relaciones correctas incluye su elevación a la condición de máxima virtud; de hecho, éste es el servicio que el orden como un todo presta a la totalidad de sus miembros. En el ideal moderno, el respeto mutuo y el servicio recíproco están dirigidos a alcanzar nuestros objetivos ordinarios (la vida, la libertad, el sustento propio y de la familia). La organización de la sociedad, dije antes, se juzga no por su forma inherente, sino instrumentalmente. Ahora podemos añadir que esta organización es instrumental en lo concerniente a las condiciones más básicas de nuestra existencia como agentes libres, más que la excelencia en la virtud –aunque bien podríamos concluir que se necesita un alto grado de virtud para cumplir atinadamente con nuestra parte–.

El servicio primario de unos para con otros era, por tanto, promover la seguridad colectiva, y lograr que nuestras vidas y propiedad permanezcan seguras bajo la Ley (para usar el lenguaje de otra época más tardía). También, claro, estaba el servicio que nos proveemos al realizar intercambios económicos. Ambos fines primordiales, la seguridad y la prosperidad, son ahora los objetivos principales de una sociedad organizada; es más, ella misma puede llegar a considerarse una suerte de intercambio benéfico entre los miembros que la constituyen. En un orden social ideal nuestros objetivos coinciden y cada uno, al alcanzar sus propias metas, impulsa a los demás.

Semejante orden ideal no era, según se pensaba, mera invención humana, sino diseñado por Dios, un orden donde todo concordaba con los fines divinos. Luego, en el siglo XVIII, el mismo modelo se proyectó sobre el cosmos, en una visión del universo como un conjunto de partes perfectamente interconectadas, donde los fines de cada criatura embonan con los de todas las demás.

Este orden establece el fin de nuestra actividad constructora, en tanto que está a nuestro alcance frustrarlo o realizarlo. Por supuesto, cuando consideramos el conjunto del todo, nos percatamos de cuánto de ese orden ya está completo, mas, al echar un vistazo sobre los asuntos humanos, vemos cuán desviado y descompuesto se halla.

Esforzarnos por restaurarlo se convierte, pues, en la norma.

Dicho orden, se pensaba, era evidente: se podía aprehender en la naturaleza de las cosas. Por supuesto, si acudimos a la revelación, también encontraremos formulada allí la exigencia por la cual nos regimos. Mas la sola razón nos comunica los propósitos de Dios. Los seres vivos, incluyéndonos, luchan por autopreservarse, y esto es obra de Dios:

Habiendo Dios creado al Hombre y plantado en Él, como entre los demás animales, un fuerte deseo de autopreservación, y habiendo acondicionado el mundo con cosas aptas para alimento y vestido y otras necesidades de la vida, según su designio, el Hombre deberá vivir y permanecer en la faz de la tierra por un tiempo. Y, para que tan curiosa y maravillosa pieza de artesanía no perezca de nuevo por su propia negligencia o necesidad, Dios le habló así y se dirigió a él por medio de sus sentidos y razón para que se valiese de aquellas cosas que le sirviesen para subsistir y le otorgó los medios para su preservación. Porque el deseo, el fuerte deseo de preservar su ser y vida han sido sembrados en él como principio de acción por Dios mismo; y la razón, que es la voz de Dios en él, no puede sino enseñarle y confirmarle que, persiguiendo esa natural inclinación que tiene para preservar su ser, obedece a la voluntad de su Creador.¹⁸

Estando dotados de razón, vemos que no sólo nuestras vidas, sino las de todos los seres humanos deben ser preservadas. Aunado a esto, Dios nos ha hecho seres sociables. De tal manera que “cada uno, al estar obligado a autopreservarse y no abandonar voluntariamente su puesto, debe, por la misma razón, cuando su preservación no esté en entredicho, cuidar tanto como pueda la preservación del resto de la Humanidad”.¹⁹

Igualmente, Locke razona que Dios nos otorgó facultades de raciocinio y disciplina para que podamos perseguir más eficazmente el fin de autopreservarnos. De aquí se sigue que hemos de ser “industriosos

18 John Locke, *Two Treatises on Government*, I, IX, §86.

19 *Ibid.*, II, II, §6; cfr. también II, II, §135; y *Some Thoughts concerning Education*, §116.

y racionales”.²⁰ La ética de disciplina y mejoramiento es en sí misma un requisito del orden natural diseñado por Dios. Por lo tanto, este esquema requiere que la voluntad humana establezca un orden.

Podemos ver, en su formulación, cuánto considera Locke el servicio recíproco en términos de un intercambio redituable. La actividad “económica” (esto es, ordenado, pacífico, productivo) se ha vuelto el modelo para la conducta humana y la clave para la convivencia armónica. En contraste con las teorías de la complementariedad jerárquica, convergemos en una zona de concordia y servicio recíproco; y no hasta el grado de trascender nuestras metas y objetivos ordinarios, sino, al contrario, en el proceso de llevarlas a cabo según el designio de Dios.

Ahora bien, esta idealización desentonó profundamente al principio con la manera en que las cosas funcionaban realmente; es decir, en desavenencia con el imaginario social presente en casi todos los niveles de la sociedad. La complementariedad jerárquica era el principio por el cual funcionaba efectivamente la vida de la gente: el reino, la ciudad, la diócesis, la parroquia, el clan y la familia. Aún mantenemos un vívido sentido de esta disparidad en el caso de la familia, porque ha sido apenas en nuestra época que las viejas imágenes de complementariedad jerárquica entre varones y mujeres han sido sistemáticamente puestas en entredicho. Mas se trata de un estadio tardío dentro de una “larga marcha”, un proceso en el que la idealización moderna, avanzando sobre los ejes que he mencionado arriba, ha conectado y transformado nuestro imaginario social virtualmente a todos los niveles, con consecuencias revolucionarias.

La misma naturaleza revolucionaria de las consecuencias aseguró que aquellos que recogieron primero esta teoría fallasen en constatar su aplicación en una horda de áreas que hoy nos parecen obvias. La poderosa impronta de las formas de vida basadas en la complementariedad jerárquica, en la familia, entre amo y siervo en la casa, entre el señor y el vasallo en el campo, entre la élite educada y las masas, hizo “evidente” que el nuevo principio de orden habría de aplicarse dentro de ciertos límites. Esto ni siquiera fue visto a menudo como una restricción. Lo que a nosotros nos parece una inconsistencia flagrante de

²⁰ *Ibid.* II, V, §34.

parte de los *whigs* dieciochescos al defender su poder oligárquico en nombre del “pueblo”, por mencionar un caso, era para sus líderes llano sentido común.

Más bien, ellos dependían de un concepto de “pueblo” anterior, proveniente de una noción premoderna de orden, del tipo que ya mencioné, donde un pueblo se constituye como tal por un Derecho previamente existente, “desde antaño”. Este Derecho puede conferir liderazgo a algunos elementos, los cuales, naturalmente, hablan por el “pueblo”. Incluso las revoluciones –o lo que consideramos tales– de la Europa tempranomoderna se llevaron a cabo siguiendo esta concepción, por ejemplo, los monarcómacos de las guerras de religión en Francia reconocían el derecho de rebelión no de las masas, sino de los “magistrados subalternos”. Ésta también sirvió de base a la rebelión parlamentaria contra Carlos I en Inglaterra.

Quizá esta larga marcha apenas esté terminando hoy. O a lo mejor nosotros también somos víctimas de una restricción mental, que la posteridad denunciará como inconsistente e hipócrita. En cualquier caso, algunos tramos de esta senda son harto recientes. He mencionado ya las relaciones de género contemporáneas a este respecto, pero también deberíamos recordar que no ha mucho que segmentos enteros de nuestra supuestamente moderna sociedad quedaban fuera del imaginario social. Eugen Weber ha mostrado cuántas comunidades campesinas de Francia se transformaron apenas en el último cuarto del siglo XIX para incorporarse a la nación francesa, compuesta de 40 millones de ciudadanos individuales;²¹ y ha dejado en claro cuánto de su modo de vida anterior dependía de modelos complementarios de acción que distaban mucho de ser igualitarios, especialmente pero no sólo, entre los sexos: también estaba el destino de los vástagos menores, que renunciaban a su porción de herencia para mantener la propiedad familiar intacta y económicamente viable. En un mundo de indigencia e inseguridad, con la muerte siempre acechante, las reglas comunitarias y familiares proveían la única garantía de sobrevivencia.

21 Cfr. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (Londres: Chatto & Windus, 1979), cap. XXVIII.

Los modos modernos de individualidad se antojaban, pues, un lujo y una peligrosa indulgencia.

Esto es fácil de olvidar porque, una vez instalados en el imaginario social moderno, éste parece el único posible, el único que hace sentido. Después de todo, ¿no somos acaso todos individuos?, ¿no nos congregamos en sociedad para beneficio mutuo?, ¿qué otro criterio hay para evaluar la vida social? Así, es muy sencillo entretener una visión distorsionada del proceso en dos aspectos. El primero tiende a leer la marcha hacia este nuevo principio de ordenamiento, y su desplazamiento de los modos tradicionales de complementariedad, como el “ascenso” del individualismo a expensas de la “comunidad”; mientras que la nueva comprensión del individuo tiene como inevitable reverso un nuevo concepto de sociabilidad, la sociedad del beneficio mutuo, cuyas funciones diferenciadas son contingentes en última instancia y cuyos miembros son fundamentalmente iguales. Esto es en lo que he venido insistiendo en estas páginas, porque suele perderse de vista con regularidad. El individuo parece primario, puesto que leemos el desplazamiento de las formas antiguas de complementariedad como la erosión de la comunidad en cuanto tal, y queda pendiente el problema de cómo inducir o forzar a los individuos a un tipo de orden social que lo haga conformarse y obedecer las reglas.

La experiencia recurrente de averías es por demás real, si bien no debería cegarnos al hecho de que la Modernidad ha visto también el ascenso de nuevos principios de sociabilidad. Las averías ocurren, como podemos observar en el caso de la Revolución Francesa, porque a la gente se le suele expulsar de sus formas antiguas, mediante guerras, revoluciones o rápidos cambios económicos, antes de que pueda poner pie sobre las nuevas estructuras, esto es, antes de conectar prácticas transformadas con principios nuevos para formar un imaginario social viable. Mas esto no demuestra que el individualismo moderno sea de suyo disolvente de las comunidades; ni que el predicamento político sea aquél definido por Hobbes: ¿cómo rescatamos a individuos atomizados del dilema del prisionero? El problema real y recurrente ha sido tratado mejor por Tocqueville o, en nuestro tiempo, François Furet.

La segunda distorsión nos resultará más familiar. El principio moderno nos parece tan evidente en sí mismo (¿no somos acaso individuos por naturaleza y esencia?) que estamos tentados por la versión “sustractiva” del ascenso de la Modernidad. Sólo necesitábamos dejar atrás los viejos horizontes para que la concepción de orden basada en el servicio recíproco quedara como la única alternativa. No requería mayor lucidez inventiva ni esfuerzo constructivo. El individualismo y el mutuo beneficio son las evidentes ideas residuales que sobran luego de deshacerse de viejas religiones y antiguas metafísicas.

Mas el caso es justamente lo contrario. Los humanos han vivido la mayor parte de la Historia de acuerdo con modos de complementariedad, combinados con mayores o menores grados de jerarquía. Han existido, en efecto, islas de igualdad, como las polis ciudadanas, pero rodeadas de un mar de jerarquías, una vez que se las contrasta contra el panorama completo –por no mencionar cuán alejadas tales sociedades estaban de nuestro moderno individualismo–. Lo que es bastante sorprendente es que el individualismo moderno haya vencido no sólo a nivel teórico, sino también penetrando y transformando el imaginario social. Ahora que dicho imaginario se ha visto involucrado con sociedades de poder sin precedentes en la historia humana, parece imposible y absurdo tratar de resistirlo, pero no debemos caer en el anacronismo de pensar que siempre ha sido el caso.

El mejor antídoto contra este error es traer a la mente una vez más algunas fases de la larga y a veces conflictiva marcha mediante la cual esta teoría terminó ocupando tal cabida en nuestra imaginación. Iré haciéndolo conforme progrese mi argumento pero, a estas alturas, quiero resumir la discusión precedente y esbozar las características principales de la comprensión moderna del orden moral. Puede ser esbozarse en tres puntos, para luego añadir un cuarto:

(1) La idealización original de este orden de mutuo beneficio proviene de una teoría de los derechos y gobierno legítimo. Concibe una sociedad que empieza con los individuos y se establece por y para ellos. La sociedad política es, así, un instrumento en función de algo prepolítico.

Este individualismo significa el rechazo de una noción previamente dominante de jerarquía, según la cual un humano sólo puede ser pro-

piamente un agente moral dentro de un conjunto social mayor, cuya misma naturaleza exhibe la complementariedad jerárquica. En su forma original, la teoría grociana-lockeana se opone a tales visiones, entre las que predominaba la aristotélica, que niega que alguien pueda ser un sujeto humano plenamente competente fuera de la sociedad.

Conforme avanza esta idea de orden y genera nuevas “reacciones”, se vuelve a conectar con una antropología filosófica que define a los humanos como seres sociales, incapaces de funcionar moralmente por sí mismos. Rousseau, Hegel y Marx proveen ejemplos tempranos, y a ellos les sigue una legión de pensadores actuales. Sin embargo, aún veo en estas redacciones la idea moderna, puesto que proponen una sociedad bien ordenada que incorpore relaciones de servicio recíproco entre individuos iguales como elemento crucial. Ésta es la meta, aun para aquellos que consideran al “individuo burgués” una ficción y que tal fin sólo podría lograrse en una sociedad comunista. Aun conectado a conceptos éticos antitéticos como aquellos de los teóricos de la ley natural y, de hecho, más cercano al Aristóteles que rechazaron, el meollo de la idea moderna continúa siendo una *idée force*²² en nuestro mundo.

(2) En tanto instrumento, la sociedad política permite que los individuos se sirvan los unos a los otros por mutuo beneficio, tanto al proveer seguridad compartida como al promover el intercambio y fomentar la prosperidad. Toda diferenciación dentro de la sociedad se justifica aquí por su *télos* y ninguna diferencia, jerárquica o de cualquier otro tipo, es intrínsecamente buena. Esto quiere decir, como vimos arriba, que el servicio recíproco se centra en las necesidades de la vida corriente de los individuos, antes que en promover su nivel más elevado de virtud: apunta a garantizar las condiciones para existir como agentes libres. Aquí también las redacciones posteriores implican una revisión. Con Rousseau, por ejemplo, la libertad misma se coloca en la base de una nueva definición de virtud, pues un orden de mutuo beneficio verdadero se vuelve inseparable de otro que garantice la virtud de la autosuficiencia. Mas Rousseau y quienes le

22 Una idea tenida por factor real de la conducta de un individuo o grupo social y que influye, por tanto, en el curso de los acontecimientos. [N. del T.]

siguieron de todas maneras colocaron el énfasis central en garantizar la libertad, la igualdad y las necesidades de la vida ordinaria.

(3) La teoría comienza con los individuos, a quienes debe servir la sociedad política. Más importante aún, el servicio se define en términos de la defensa de los derechos individuales. La libertad, desde luego, es central dentro de estos derechos; su importancia se comprueba en la necesidad de que la sociedad política se asiente sobre el consenso de aquellos vinculados a ella.

Si reflexionamos acerca del contexto en que operaba esta teoría, podremos ver que el énfasis crucial sobre la libertad fue explicado de más. El ordenamiento que gira en torno al mutuo beneficio es un ideal a construir, sirve como guía para quienes deseen construir una paz estable y rehacer, entonces, a la sociedad de manera más acorde con sus normas. Los proponentes de esta teoría ya se ven como agentes que, mediante acciones desapegadas y disciplinadas, podrían reformar sus propias vidas lo mismo que el más amplio orden social. Son seres ilustrados y disciplinados, para quienes la voluntad libre es central para la comprensión que guardan de sí mismos. El énfasis en los derechos, y la primacía de la libertad que propugnan, no sólo brotan del principio de que la sociedad debería existir por mor de sus miembros; también refleja el sentido de voluntad del agente, así como aquello que su voluntad exige al mundo, es decir, la libertad.

La ética que opera aquí debería ser, entonces, definida tanto en términos de la condición del agente como en los términos que exige este orden ideal. Deberíamos pensarla más bien como una ética de libertad y mutuo beneficio, cuyos dos términos son esenciales. Por eso, el consenso juega un papel tan importante en las teorías políticas derivadas de esta ética.

En suma, podemos decir que un ordenamiento de mutuo beneficio: (1) se constituye por individuos –o, al menos, agentes morales independientes de ordenamientos jerárquicos mayores–; (2) sus beneficios incluyen, crucialmente, la vida y los medios de vida, por más que garantizarlos se relacione con la práctica de la virtud; y (3) debe garantizar la libertad. O sea, que se expresa más fácilmente en términos de derechos. Cabe aun añadir un cuarto punto: (4) estos derechos, esta libertad y este mutuo beneficio han de garantizarse para

todos los participantes de la sociedad por igual. El significado exacto de igualdad puede variar, pero debe afirmarse de alguna manera si se rechaza el ordenamiento jerárquico. Éstas son, pues, las características cruciales y las constantes recurrentes de la idea moderna de orden moral, según aparecen en sus variadas “redacciones”.

He pretendido mostrar que esta noción de orden ha permeado el imaginario social del Occidente moderno y, hasta cierto punto, aún más allá. En particular, nos ha dado ciertos parámetros para comprender a la sociedad en tanto economía, en tanto esfera pública, en tanto Estado creado para, y como instrumento de, el “pueblo”. O lo que es más, éstas y otras categorías analíticas conectadas a esta noción han llegado a simbolizar para nosotros lo “natural”; más que correlatos de una manera peculiar de ver e imaginar a la sociedad, están inscritos en la naturaleza de la realidad social.

3

Así, pues, resulta fácilmente comprensible cómo el paso dado por Grocio haya llegado a considerarse por muchos otra faceta de la Ilustración, es decir, que se lo tenga por una ganancia epistémica sin más, un salto de la oscuridad a la luz. La “oscuridad” consistiría en invocar extrañas entidades metafísicas como un Derecho ancestral que siempre ha estado allí, sin importar la incompatible legislación positiva que se haya escabullido en algún momento, o en apelar a un orden cósmico que arregla los distintos niveles del ser jerárquicamente. La “luz”, en cambio, consistiría en un esclarecedor análisis de la realidad mundana, donde las sociedades no son sino conjuntos de seres humanos. En otras palabras, tal paso supone avanzar de la “Gran Cadena del Ser” hasta llegar al *Leviatán* de Hobbes.²³ Ya que esta nueva época posee ahora un método científico con qué estudiar a la sociedad –por más que los científicos sociales no se pongan de acuerdo en cómo analizar y explicar las cosas–, podemos relegar a los dioses, las “grandes cadenas del ser” y otras antiguallas. Tomemos, por ejemplo, la intro-

23 Ver la discusión en Mark Lilla, *Op. cit.*

ducción de Hugh Trevor-Roper a la *Historia de la decadencia y colapso del Imperio Romano* de Edward Gibbon. Según Trevor-Roper, Gibbon siguió a sus predecesores a la hora de proyectar su "historia filosófica", aventurándose a "tratar la historia de la Iglesia con espíritu secular, tomándola no como depositaria de la verdad –o el error–, sino como una organización humana sujeta a las mismas leyes sociales que cualquier otra sociedad".²⁴ La oposición es clara: he allí, por un lado, a la "ciencia social" con sus "leyes" y he allí, por otro, un punto de vista o discurso alternativo que importa criterios, sin respaldo científico, en aras a discriminar entre verdad y error. Las conclusiones de las ciencias sociales suscriben aquí la proposición (a), es decir, que pueden ser legítimamente satisfactorias para cualquier pensador honesto y espabilado; mientras que el discurso contrario de verdad y error cae dentro del estricto marco de (b), a saber, que sus conclusiones serán siempre dudosas y, al final, sólo convincentes para quienes ya hayan aceptado los criterios en cuestión.

En suma, la propuesta de distinción (a) + (b) descrita aquí como (3) es paralela a la distinción hecha en nombre de la ciencia natural postgalileana (2). Obviamente, (3) se fortalece si se la respalda con (2), mas incluso esto por sí solo parece justificar la aplicación de la distinción moral (a) + (b) a los asuntos políticos y morales.

He hablado durante los últimos párrafos de proposiciones hechas en nombre de lo que usualmente llamamos ciencias sociales, pero lo he hecho vía la discusión sobre el giro grociano, el cual, entendido como un paso hacia la mundana Ilustración, creo que compone parte del trasfondo que presta credibilidad a tales proposiciones. En algún momento, salimos de la penumbra de los marcos supramundanos y pudimos ver la realidad tal como era. Podríamos pensar que Gibbon o Montesquieu pertenecen a nuestro espacio moderno ilustrado o podríamos pensar que Hobbes dio el paso decisivo, pero el avance que implica considerar a las sociedades como la forma en que las personas humanas conviven según unas reglas libres ya del trasfondo de un orden cósmico o divino es, de alguna manera, el paso clave.

24 Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. H. R. Trevor-Roper (Nueva York: Twayne, 1963), p. X.

En efecto, si consideramos que este paso lejos de estos elevados ordenamientos es lo que importa, no hay razón entonces para no dar a Maquiavelo el lugar de honor, pues se adelantó un siglo a Grocio, a pesar de que opera desde un marco conceptual harto distinto, deudor de la tradición del humanismo cívico que se remonta hasta los antiguos. Sin embargo, la línea que viene de Grocio, creo, resulta imprescindible para la ilusión de una moderna razón que puede tener pretensiones fuertes, de tipo (a), sobre la moralidad política. Su análisis provee el fondo específico tras buena parte de nuestra moralidad política contemporánea, ahora casi inapelable, de derechos humanos, igualdad y soberanía popular. Aun llegaría yo a argüir que la definición grociana del problema humano provee el trasfondo clave, vía Rousseau, de la teoría moral y política de Kant. Lo cual dota, a su vez, de un marco a la otra teoría moral más difundida: el utilitarismo.

He intentado dar cuenta de la faceta del mito ilustrado que sostiene que la “sola razón” puede arrojar verdades acerca de la moral y la teoría políticas que no pueden incorporar –o inclusive serían oscurecidas si se introducen– verdades putativas religiosas o metafísicas, ya sea que provengan de la “Revelación” o de cualquier otra fuente supramundana. La pretensión es, en otras palabras, que una distinción (a) + (b) se sostiene en el ámbito político-moral tanto como indisputablemente lo hace en el terreno de la ciencia natural. Yo he argumentado que tres pasos se combinan para tornar esto posible: (1) el principio de la razón autosuficiente; (2) el modelo de la ciencia natural; y (3) la comprensión postgrociana de la sociedad como suma de individuos, donde un orden adecuado exige que sus relaciones conduzcan al mutuo beneficio.

Mas hay dos variantes mayores, dos maneras de combinar los elementos para producir el resultado deseado. La primera, que se vale de los tres pasos, podemos llamarla versión de Condorcet. Ve la ciencia natural como el ejercicio de la razón autosuficiente y, entonces, se propone aplicar los métodos de la ciencia natural para resolver cuestiones normativas sobre la vida política y social. Esto luce, a primera vista, como un paso para nada problemático, porque ahora “sabemos” que la sociedad se compone de individuos y que una buena sociedad protege los derechos de esos individuos y establece relaciones que

garanticen su mutuo beneficio. Qué relaciones efectivamente garanticen tales fines es asunto de las ciencias sociales, que también suponen un ejercicio de la razón autosuficiente tan poco problemático como el de la física.

Mas no todo el mundo puede aceptar esta precipitada asimilación del orden social o humano a la ciencia natural. La razón es que hay varios resbalones en el camino. Ya vimos cómo, en (2), que (i) el mito ilustrado se vuelve realidad gracias a la ciencia postgalileana. Bien puede ser que el marco de las Formas platónico-aristotélicas que la ciencia relegó aún tenga algo que enseñarnos sobre ontología o moral o estética. Sin embargo, liberar el campo de la explicación material de la realidad en términos de causalidad eficiente ha incrementado sustancialmente nuestro conocimiento y comprensión de la realidad, por no mencionar un magnificado control sobre ella. Decimos, no obstante, (ii) que el destronamiento de Aristóteles por Galileo dista de ser lo mismo que la ciencia haciendo a un lado a la religión. Además, (iii) no hay un curso donde (i) lleve al razonamiento sobre asuntos políticos y morales que tenga la fuerza de (a), al menos no hasta que aparezcan recuentos materialistas y reduccionistas de la vida humana suficientemente convincentes, aunque aún estamos a varios siglos –por lo menos– de que tal cosa, supuestamente, suceda.

Deberíamos aclarar que el punto (ii) sostiene tanto al paso grociano como al galileano. Por más seguido que escuchemos a nuestros contemporáneos decir que con la Modernidad nos dimos cuenta de que no existe un orden social mandado por Dios y que ahora tengamos que diseñar las leyes nosotros mismos, por mera autoridad humana, esto dista muchísimo de las conclusiones sacadas en siglos anteriores. Como mencioné arriba, la moderna ley natural fue vista como algo que fluía de la condición humana diseñada por la Providencia o bien, como mandato divino. La última postura parece haber sido la opinión de Locke o Samuel von Pufendorf; la primera, a su vez, subyace a toda la Declaración de Independencia estadounidense. Por supuesto, los mandatos de Dios no necesariamente tenían que transmitirse por la Revelación; para Locke bastaba leer la voluntad divina en la creación. Resulta obvio que falta mucho para alejarnos de los marcos religiosos.

Más aún, no podemos defender el punto (i) con respecto a las ciencias sociales como se hizo con la ciencia natural, pues éste no se fundamenta en un adelanto epistémico sin mitigar. Es verdad que algo similar puede aseverarse de algunas observaciones particulares de las ciencias sociales: la investigación de los patrones de votación a lo largo del tiempo, la incidencia de la pobreza, los reportes sobre el estado de la opinión pública... Todos estos son asuntos donde es por principio posible establecer proposiciones irrefutables, aunque haya con frecuencia disputa sobre tesis individuales. Pero las ciencias sociales que intentan explicar estos patrones no pueden contentarse con meros hallazgos particulares: éstos deben descifrarse dentro de un marco explicativo y proveer el material para responder un cierto tipo de preguntas en vez de otro. Y, aun así, una vez que se está a la altura de estos paradigmas, no hay consenso.

Si tomamos el modelo original de Grocio tal como lo reinterpretaron Hobbes y Locke, con su tendencia básicamente atomista, o si atendemos a las críticas a dicho modelo que intentaron superar los problemas del atomismo, con Montesquieu, Rousseau, Fichte, Hegel, Marx hasta Durkheim y Weber, resulta claro que nunca se ha dado –y probablemente nunca la haya– una convergencia sobre un solo paradigma. Por supuesto, uno podría protestar y decir que también las ciencias naturales han experimentado cambios de paradigma, pero no es lo mismo. En las ciencias naturales tiende a haber consenso sobre un solo paradigma, al menos por un tiempo. Que luego pueda alterarse debido a las anomalías que se encontraren, implica que la crisis, típicamente, se resuelve cuando el paradigma problemático es reemplazado por otro. En las ciencias sociales jamás ha habido una convergencia semejante y es muy difícil encontrar cambios que puedan llamarse sin ambigüedad sustituciones. El paso dado por Grocio, como antes el de Maquiavelo, generó un avance epistemológico sin mitigar, excepto a ojos de sus defensores. Pero esto es precisamente el estatuto (b) que siempre se atribuye a las ideas halladas dentro de un marco religioso. Las ciencias sociales no ofrecen un caso contrastante.

Nos acercamos ya aquí a señalar la dificultad. Las grandes teorías de las ciencias sociales se dividen según sus antropologías filosóficas, por su concepto de cómo los seres humanos se relacionan en sociedad,

de acuerdo con los fines fundamentales que persiguen, siguiendo la distinción entre lo sacro y lo profano y otras cosas por el estilo. Mas éstas son también las consideraciones debajo de varios recuentos éticos y morales, así como de las virtudes de las sociedades. Las ciencias sociales no pueden establecer un razonamiento político-moral con la fuerza de (a) porque su campo se segmenta entre varias antropologías, cada una de las cuales secreta su propio entendimiento del problema humano moral-social. La cuestión sobre el punto (iii) ni siquiera se plantea.

Solamente para llegar a puerto, en el caso de que se enfrenten estas visiones rivales, las antropologías laicas o mundanas no gozan de ninguna ventaja epistémica sobre las teológicas o religiosas. La distinción putativa concreta (a) + (b) que separa a las cosmovisiones religiosas del razonamiento mundano resulta ser un espejismo.

Las dificultades obvias con la versión de Condorcet han conducido a una segunda variante, que llamaré neokantiana –aunque Rousseau y otros merezcan crédito–, la cual prescinde del paso (2) y construye una nueva versión de la razón autosuficiente que deriva su propia vía del giro grociano. Si las sociedades se conforman a partir de individuos con pretensiones que de hecho son iguales, ya que no hay un método para discriminar las más elevadas o valiosas de las otras, entonces, la sola razón parece arrojar que una norma adecuada será aquella que sirva a todos por igual. Una idea general que puede traducirse de varias maneras: las normas válidas son máximas de fuerza universal, o son normas que todos aceptaríamos bajo el velo de la ignorancia, o son aquellas que todos los afectados por ella podrían aceptar dadas las condiciones ideales de libre intercambio, o son aquellas que podríamos razonablemente pedir que otros acepten suponiendo que queremos tales normas, etcétera.

Esta segunda versión ha tirado por la borda mucho del lastre que había arrastrado la variante de Condorcet hasta el fondo de los poco profundos mares de la utilidad. Lo bastante independiente de cualquier supuesta reducción de lo humano a la ciencia natural, combina los pasos (1) y (3) para crear principios que podrían en verdad necesitar de las ciencias sociales para su aplicación, aunque pueden enun-

ciarse por su cuenta. Pueden, no obstante, fallar con facilidad cuando se trate de despertar convicción, debido a su vasta dependencia del giro grociano. ¿Es verdad que las mayores características de una sociedad buena o justa implican la defensa de derechos, la igualdad y un arreglo en aras al mutuo beneficio? Ésta es una conclusión aún muy difícil de acomodar bajo la categoría (a), junto a las verdades de las matemáticas y las ciencias naturales. La segunda versión también resulta ser un espejismo.

Como cualquier espejismo, puede lucir bastante sólido a distancia, esto es, si uno no examina de cerca lo que lo cimienta. De hecho, pervive por la sugestiva fuerza de las narrativas que giran en torno a tres motivos, enumerados en orden ascendente, según su potencia de persuasión: (1) el fundamentacionismo cartesiano y su mozo, el racionalismo, (2) el surgimiento de la ciencia postgalileana y (3) la reconstrucción grociana de la teoría social, más el debate que desató en las ciencias sociales. Si uno se aparta lo suficiente, se entrevé que el giro grociano, mundano en comparación a las teorías de la Gran Cadena, inauguró una era de des-encanto en la que los humanos se descubrieron solos, en un universo indiferente, condenados a inventarse reglas sobre la marcha. Y, entonces, la narrativa se cierra, lo que, a su vez, puede arrastrarnos hacia las deliciosas ilusiones de la razón autosuficiente (*bloÙe Vernunft*).

Reseñas

NICOLÁS MAGARIL Y SERGIO SÁNCHEZ, 2011.
BORGES LECTOR DE WHITMAN Y NIETZSCHE.
CÓRDOBA: DEL COPISTA, 128PP.

*La lenta flecha de la belleza*¹

*Que otros se jacten de las páginas que han escrito;
a mí me enorgullecen las que he leído.*
Jorge Luís Borges

Entre las cuestiones actuales que se debaten en los diversos campos del pensamiento como la filosofía, la literatura e incluso las ciencias sociales, el problema de la lectura o del proceso de lectura ha ocupado un lugar de privilegio. El interrogante sobre los diversos modos de acceder a la obra de un autor, así como las actividades o las prácticas que subyacen —o mejor aún, que constituyen—, a las diferentes experiencias lectoras, han sido merecedoras de la atención de numerosos pensadores pertenecientes a espacios muy variados.

Si bien es cierto que la cuestión es hartamente compleja, y mucho se ha escrito sobre ella, quizá podrían distinguirse a este respecto dos figuras o tipologías de lectores: un *lector pasivo*, que satisfecho con aquel sentido literal del texto que logra capturar tras una primera lectura, se comporta como un comentador que lee e inmediatamente habla sobre ello, y otra clase de lector con una dinámica completamente diferente, el *lector activo*, que no se limita a la literalidad, sino que va más allá de los aspectos exclusivamente textuales en su respeto por el esfuerzo de pensar que el trabajo de todo autor implica.

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación: “Lo universal y lo particular. En torno a la significación de dos categorías ontológicas para la interpretación política”, de la Secretaría de Ciencias y Técnica de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

El primer tipo constituye un modelo de lector siempre amenazado por el peligro de caer en el tan temible fetichismo que, si bien puede mantener una apariencia transitoria de rigurosidad académica —soportada por una fidelidad superficial con la letra—, traiciona a fin de cuentas el espíritu de la obra. Mientras que el segundo, por el contrario, conoce muy bien que la comprensión de una obra debe situarse en su campo de producción y en relación con el espacio de recepción, o como Pierre Bourdieu afirma, “la relación entre las posiciones del autor y del lector en sus campos respectivos” (Bourdieu, 2014: p. 15).

Desplazar la atención a estas cuestiones es colocar la mirada sobre una numerosa cantidad de factores que una lectura cuidadosa debe advertir de no dejar de lado. En este sentido, los textos “integran redes de problemas que hay que reconstituir si no nos queremos contentar con reproducir y comentar la palabra de los maestros” (Bourdieu, 2014: p. 16). Estas reconstituciones no pueden desconocer que toda producción se gesta siempre en el marco de un grupo de personas inmersas en determinadas condiciones sociales y académicas, dentro de las cuales el autor al tiempo que toma elementos y se apropia de conocimientos, realiza sus propios aportes y contribuciones. Las reconstrucciones de los problemas también implican reconocer el modo como el autor ha sido recibido, es decir, las formas como es leído dentro de la comunidad científica, los efectos que ha producido en la esfera de los profanos o los no-especialistas, la diferencia en el modo como es recibido en el ámbito nacional y en el extranjero, la manera en que circulan los escritos del pensador, el encuadramiento y la enseñanza que las lecturas escolares han propiciado, como también las fuerzas de resistencia o de “no-recepción” que su obra plantea. Probablemente todas estas consideraciones bien podrían constituir una “filosofía de la lectura”, un conjunto de condiciones de posibilidad de una lectura activa y práctica alejada de todo encandilamiento fanatizado con la imagen mítica de un autor.

En *Borges lector de Whitman y Nietzsche* se asiste a un ejercicio magistral de este tipo de lectura. Nicolás Magaril y Sergio Sánchez articulan un delicado juego de espejos frente a los ojos del lector, quien se enfrenta a la tarea de develar no sólo el modo como Borges lee

al poeta norteamericano y al pensador alemán, sino de advertir que otras lecturas se esconden detrás de esta primera mostración. Bien podría adelantarse en este sentido, tal vez, a un “Magaril y Sánchez lector de Borges” como así también a un Borges lector de sí mismo, a un “Borges lector de Borges”.² Para ello se deberá avanzar a lo largo de un libro prolijamente organizado en dos grandes partes: una dedicada a la recepción de Walt Whitman y la otra destinada a la valoración crítica que de Frederick Nietzsche el escritor argentino realiza.

En la primera de ellas, Magaril extiende su estudio desde el primer encuentro de Borges con los poemas de Whitman en el año 1916 en la ciudad de Ginebra hasta la elaboración del “Prólogo” a su selección y traducción de *Leaves of Grass* datado en el año 1969. Se da inicio así a un amplio recorrido histórico que comienza con las más tempranas impresiones de deslumbramiento y admiración por quien Borges afirmara “que no sólo era un poeta, sino el único poeta” (p. 14), y continuará desde la década de los años veinte, una vez ya finalizada esta etapa de fervor juvenil, con una intensa crítica antiwhitmaniana que se irá relativizando progresivamente con el paso de los años.

La recepción borgeana de Whitman es transitada por Magaril a lo largo de seis capítulos que permiten un desarrollo ordenado y sin saltos argumentativos de la exposición, acorde con los diferentes momentos y etapas en los que el maestro se expresa. En cada uno de ellos, la opinión del literato argentino y la influencia del poeta norteamericano sobre su obra, son acompañadas por una muy detallada y cuidada reconstrucción del contexto en el cual toman forma. Apoyado en una extensa bibliografía, Magaril reconstituye las condiciones de ese primer encuentro de Borges con Whitman, las lecturas y el entorno que lo condujeron a él, las discusiones que mantiene con otras corrientes literarias, el marco social y político en

2 Véase en relación a este punto, por ejemplo, las referencias hechas en el texto a las Norton Lectures dictadas en Harvard (1967-8), donde el escritor argentino agrega un dato autobiográfico a sus primeras lecturas de Whitman en Ginebra (p. 30), o al breve cuento “El otro” publicado en *El libro de arena* (1975), en donde Borges el viejo (narrador) mantiene una discusión con Borges el joven (interlocutor) sobre la forma como cada uno concebía al poeta (pp. 56-60).

el que escribe,³ así como el material bibliográfico disponible y al que el maestro tuvo efectivo acceso.⁴

En la segunda parte, Sánchez advierte desde un primer momento sobre sus intenciones. No se ocupará de los textos borgeanos, ensayísticos o narrativos, que desarrollen las temáticas filosóficas que fueron de su interés y con los cuales pudiera haber discrepado o coincidido con el pensador alemán. En su lugar, se avocará al tratamiento del “carácter, valor e influjo de las obras de Nietzsche ponderados desde la plena conciencia del contexto en que son leídas y apreciadas cuando Borges se ocupa de ellas” (p. 69). De esta forma, se obtiene con precisión el marco histórico, literario y filosófico de recepción dentro del cual el tratamiento del autor de *Así habló Zaratustra* es ubicado por el literato argentino.

Con este propósito, Sánchez selecciona cuatro textos de Borges compuestos entre los años 1936 y 1946, período que comprende dos grandes eventos de la historia mundial y que resultan imprescindibles tener en cuenta a fin de una correcta reconstrucción de su espacio de producción: la Segunda Guerra Mundial y el Nazismo. En los primeros tres textos, *La doctrina de los ciclos* (1936), *Algunos pareceres de Nietzsche* (1940) y *El propósito de Zaratustra* (1944), la valoración de Borges oscila entre la admiración por aquel que había producido obras que “eran fruto de una “vertiginosa riqueza mental”, capaces de acoger la mayor “lucidez en el corazón mismo de las polémicas” y “cierta delicadeza de la invectiva, que nuestra época parece haber olvidado” (p. 115), y el rechazo ante “la forma simplificada y enfática del *Zaratustra*” (p. 91), “un libro más pobre” que su autor” (p. 116) y responsable en buena parte de las interpretaciones que asociaban su pensamiento con el nacionalsocialismo.

3 Magaril describe a partir de estos puntos un contexto de relaciones e influencias, en el que confluyen de diversas maneras una gran cantidad de pensadores, corrientes y acontecimientos históricos. De este modo, se pueden apreciar las diferentes resonancias de autores (Carlyle, Schopenhauer, Spinoza), escuelas literarias (Ultraísmo o el Futurismo) y hechos/procesos históricos (Bolchevismo, el Nazismo o la Postguerra) que configuran el mismo.

4 A este respecto resulta muy representativo la enunciación que Magaril realiza de las biografías disponibles de Walt Whitman entre 1940 y 1960 y su comparación con las que Borges menciona o insinúa en sus textos de esa misma época (pp. 42-43).

Esta primera aproximación permite a Sánchez mostrar a un Borges consciente de aquella identificación errónea, pero sin lugar a dudas intencionada, con el Nazismo. En este sentido, se observa en el texto el modo en que el literato argentino recurre al uso de los textos póstumos y a la transcripción directa de fragmentos de la obra del filósofo alemán, a fin de revelar un Nietzsche distinto, probablemente casi desconocido, a aquella imagen deformada que el “Nietzsche mítico” constituía y que el *Zarathustra* había ayudado a construir. Probablemente éste resulte ser uno de los méritos mejor logrados de *Borges lector de Whitman y Nietzsche*: la posibilidad de dar acceso directo y de forma clara a la clase de lector minucioso e incansable que Borges encarnaba. Acceso, cabe no olvidarlo, sólo posible gracias a otra lectura, también minuciosa e incansable, de los textos del escritor argentino.

Por último, Sánchez aborda el cuarto texto de su selección, *Deutsches Requiem* de 1946, en un amplio apartado donde se realiza un análisis profundo y detallado del personaje protagónico del relato, Otto Dietrich zur Linde. Zur Linde, modelo de lo que Borges denominaba el “nazi ideal”—estrategia literaria varias veces mal comprendida y que dio lugar a numerosas confusiones sobre la adhesión del literato con el nazismo—, constituye un ejemplo patente de ese vasto grupo de malos lectores de Nietzsche que abundaban hacia inicios del siglo XX. Preso de su ideología y enceguecido por el mito del filósofo alemán, zur Linde no ha sido capaz de alejarse de aquella versión simplificada y distorsionada producto de una lectura superficial, literal y parcial. Lectura tan en auge entre sus contemporáneos, y responsable de anular toda posibilidad de apreciar la verdadera dimensión y complejidad de las obras del filósofo alemán.

Respaldados por un uso constante de las fuentes directas y de material bibliográfico especializado junto a una prosa clara, fluida y sin desperdicios, Nicolás Magaril y Sergio Sánchez superan con éxito el desafío de articular un texto riguroso y preciso que, no obstante ocuparse de dos autores provenientes de espacios distintos como lo son Walt Whitman y Frederick Nietzsche, no pierde nunca su unidad gracias a ese hilo conductor siempre presente que es Borges, unidad que puede ser reconstruida desde el texto a partir de cuatro

aspectos implícitos en ambos abordajes y que trazan un mismo eje de lectura/estilo: 1) el análisis y crítica de distintos modelos de malos lectores —las corrientes literarias extranjeras whitmanianas o el apropiamiento del nacionalsocialismo de Nietzsche; 2) la construcción de la imagen mítica de los autores —el “Whitman héroe semi-divino” de *Leaves of Grass* o el Nietzsche ideológico del *Zaratustra*; 3) la decepción con el autor leído —el contraste entre Whitman como personaje poético y el Whitman histórico o el descontento con el estilo enfático del *Zaratustra* y 4) la valoración contextual de la obra y su influjo en la esfera social y política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOURDIEU, Pierre. 2014. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Isabel Jiménez.

Sebastián P. Bisang
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
sebastianbisang@gmail.com

Tratar de comprender el “por qué” último del mal representa para la filosofía uno de los problemas que, en opinión de Echavarría, “interpela a la razón con mayor apremio” (p. 15), especialmente cuando se observa que el mal, a simple vista, se presenta como algo que carece de sentido. Esta apremiante tarea nos invita a analizar y reflexionar algunas de las soluciones dadas a lo largo de la historia filosofía, dentro de las cuales está la leibniziana. Teniendo esto en mente, el texto de Agustín Echavarría nos invita no sólo a profundizar la metafísica leibniziana de la permisión del mal desde un análisis histórico-filosófico, sino también a “tomar en serio su propuesta y evaluar su alcance metafísico” (p. 39). Para lograr este objetivo, el autor divide su investigación en tres grandes capítulos: a) el estudio de la naturaleza del mal; b) el modo en que Leibniz sitúa el origen metafísico del mal en Dios; y c) el análisis propio de la permisión del mal.

El primer capítulo analiza las dos caracterizaciones del mal: el mal como disonancia y el mal como privación. La primera nos remite a la visión del cosmos como un todo armónico donde el mal es compensado por el todo. El mal, así, es tanto una disonancia como un potenciador de la armonía. Esto no significa que el pecado sea una mera apariencia, sino “una verdadera imperfección” (p. 77) que se subordina ontológicamente al bien. Sin embargo, para poder comprender esto es necesario complementar la primera caracterización del mal a la luz de la segunda: el mal como privación. Partiendo de la influencia no sólo de san Agustín y del aquinate, sino también de Eilhard Lubin, la noción de privación a la que alude Leibniz presupone la *participatio nihilitatis* y, por ende, la limitación creatural como condición de posibilidad del mal. Esta noción del mal supone una naturaleza orientada teleológicamente, donde las sustancias alcanzan el bien mediante sus acciones.

De acuerdo con esto, el mal como privación no implica su identificación con la limitación creatural, ya que ésta última sólo es su

raíz metafísica. La definición del mal como privación se vincula con su doctrina de la participación y su definición de sustancia individual como *notio completa*. La primera, de manera análoga al sistema numérico binario, combina la participación en la perfección de Dios, con una participación en la “nada”. La limitación creatural, en sentido estricto, es dada “por el contenido de su misma posibilidad” (p. 129), lo cual sólo tiene sentido en función a dos cosas: el principio de indiscernibilidad y la concepción leibniziana de sustancia individual como “especie completa”. Cada sustancia es un “espejo” viviente que expresa tanto la perfección divina como la del universo, donde todas las sustancias se relacionan en un todo armónico.

Teniendo esto en mente, el filósofo de Hannover ancla su teoría de la expresión en la naturaleza de las cosas, situando la *notio completa* como principio de limitación esencial de las sustancias creadas. Así, la limitación creatural no sólo es “principio formal inmanente —y así, la fuente directa— de toda imperfección a nivel operativo, y se convierte así, en palabras del mismo Leibniz no sólo en la razón de la “defectibilidad”, sino en la causa del “defecto” actual mismo, en el momento en que esa esencia posible es actualizada por Dios” (p. 147). Esto último supone situar el origen de la posibilidad del mal en el entendimiento divino, en cuanto que las esencias tienen una realidad objetiva, es decir, hay una prioridad ontológica de la posibilidad. Para Leibniz, la posibilidad se entiende como posibilidad objetiva, “lógica” o “pensabilidad”. No obstante, puesto que la mera posibilidad de las cosas no es autosustentable, es necesario postular un sujeto absoluto de toda posibilidad: Dios. Así, el problema de la “participación” metafísica se traslada al interior de Dios: la esencia de las cosas se compone por la combinación de todos sus atributos entre sí. Esto explica tanto la constitución ontológica de las esencias, como el origen de su negatividad.

Sin embargo, dado que estos males están incluidos en la posibilidad misma de la serie que Dios decreta elegir, la cuestión de la presciencia del mal sólo puede resolverse desde la perspectiva de la voluntad divina: estos males, al depender de un decreto divino, no son necesarios absolutamente, sino sólo hipotéticamente. La elección de Dios de crear el mejor de los mundos posibles parte de la

incomposibilidad como criterio para justificar por qué no existen todos los posibles y, en consecuencia, conservar la libertad del decreto divino y la contingencia del mundo. A diferencia de Spinoza, Leibniz sostendrá que en la misma naturaleza de las esencias o posibles hay una inclinación o exigencia a existir. Las cosas posibles, al carecer de actualidad, no tienen potencia para darse la existencia y, por ende, es necesario recurrir a Dios. Esto significa que el principio de la existencia no se funda en una mera exigencia ciega a la existencia, sino en el obrar perfecto del intelecto y la voluntad de Dios. La exigencia de existir se encarga sólo de perfilar los “candidatos” posibles a existir, mismos que son elegidos por Dios en virtud del “principio de perfección”. “La razón por la que Dios se ha determinado a sí mismo a elegir lo mejor no se sitúa entonces ya en la naturaleza divina, sino en su libertad absoluta e incondicionada” (p. 240). Puesto que lo óptimo es necesario bajo la hipótesis de la elección de lo mejor, es posible conservar el carácter contingente tanto del decreto divino como de la creación: la voluntad divina no crea las posibilidades, sino que elige entre las que ya están constituidas y, por ende, es flexible ante el mal.

Finalmente llegamos al último capítulo de esta investigación, donde Echavarría trata directamente el problema de la permisión del mal. Para abordar esta cuestión, el autor realizará cuatro cosas: 1. analizar los distintos modelos explicativos que esboza Leibniz a través de sus primeros escritos; 2. estudiar el papel que juega la libertad creada en la introducción del mal en el mundo; 3. tratar el contexto teológico de la predestinación en el que se encuentra la distinción entre voluntad antecedente y consecuente; y 4. explicar las razones y la finalidad que conducen a Dios a permitir el mal en el mundo. La primera solución al problema del pecado sitúa el origen del pecado en las esencias de las cosas: Dios, no queriendo el pecado —y, por tanto, no siendo su autor—, lo permite en razón de la armonía universal. Así, “poco a poco cobrará mayor relevancia aquella que caracteriza a la permisión como una volición indirecta o *per accidens* del mal” (p. 279): el decreto divino no recae sobre el acto pecaminoso, sino sobre la permisión misma.

Uno de los problemas más importantes al indagar la noción de “permisión” es, según Echavarría, el de conciliar la causalidad primera con la causalidad segunda, en especial cuando se trata de acciones libres. El problema, entonces, es tratar de articular este concurso “físico” de Dios en las acciones malas sin que ello implique un concurso “moral”. Mientras que la perfección fluye de Dios, la imperfección dependerá de las creaturas, en cuanto que la causalidad creada es capaz de “restar” perfección a la causalidad divina. Al actualizar una sustancia con todas las determinaciones contenidas en su noción, “Dios no decreta dar o negar la moción o la predeterminación a ciertos actos en particular” (p. 298), sino crear al individuo completo. Lo cual implica concebir la permisión del mal como causalidad indirecta. Dios decreta crear una serie de cosas, en la que cada sustancia y acción están intrínsecamente conectadas, de modo que el decreto creador está íntimamente unido al decreto permisivo por el que Dios admite la presencia del pecado.

Sin embargo, para que esta doctrina de la permisión del mal logre su cometido, Echavarría analiza el papel de la libertad creada: para el hannoveriano será ésta la que introduce el defecto en su propia acción. Para Leibniz, la libertad es una “potencia activa real” de los espíritus, en virtud de la cual son dueños de su propio juicio y, en consecuencia, son capaces de auto-determinarse. Las sustancias libres, según el hannoveriano, tienen tanto la capacidad para elegir entre distintas alternativas, como la capacidad de suspender el juicio de elección, lo cual les permite tener dominio sobre su propio juicio. A su vez, este dominio implica la ausencia no sólo de una “necesidad metafísica”, sino también de una “necesidad física”, razón por la cual la criatura no siempre elige lo que se le presenta como lo mejor. Para Leibniz, la voluntad de los espíritus se determina por la suma de sus inclinaciones, tanto las que provienen de la razón, como aquellas que provienen de las pasiones: la voluntad se determina por el conflicto de sus representaciones e inclinaciones, siguiendo la inclinación más fuerte.

Tras analizar la relación entre el concurso divino y la libertad creatural, Echavarría procede a analizar el mecanismo metafísico de la permisión del mal, el cual se funda sobre la distinción entre la

“voluntad divina antecedente” y la “voluntad divina consecuente”. La primera aproximación del hannoveriano a esta cuestión, como sostiene el autor, se vincula con la tesis de la “armonía universal” y la noción de mal como disonancia. De manera que el amor de Dios a cada individuo será proporcional al grado de perfección que permita la máxima armonía del universo. Este marco inicial del problema de la predestinación y la reprobación se complementa con un segundo momento en el que tanto la *notio completa* como la unidad del decreto creador se vuelven la clave interpretativa. En efecto, dado que “la naturaleza individual de la criatura impone un límite a la voluntad salvífica de Dios [...] si alguno se salva, es por la acción e intención divinas, mientras que, si alguno se condena, es como resultado del propio pecado contenido en su naturaleza” (p. 354).

Esto implica que la reprobación no es fruto de un decreto divino, sino la consecuencia indirecta de la serie que Dios decide crear: no existen decretos absolutos, pues todos los decretos son simultáneos y unificados en un único decreto divino. Dios no quiere el pecado y, por ende, quiere que todos los hombres se salven en virtud de su voluntad antecedente, sin embargo, permite el pecado como parte de la serie que compone el mejor de los mundos posibles dada su voluntad consecuente. Con esta distinción Leibniz pretende responder al famoso “sofisma del perezoso”: en efecto, dado que desconocemos lo que infaliblemente ha decretado Dios, debemos obrar conforme a su voluntad presunta, “como si” siempre quisiese para nosotros la felicidad. La voluntad antecedente, por tanto, es la inclinación del sabio a todo bien, mediante la cual “éste produciría todo el bien posible, si no se lo impidieran otras consideraciones más poderosas” (p. 368); mientras que la consecuente es el resultado de todas esas inclinaciones, razón por la cual la voluntad de salvar a todos se ve impedida. Así, el hannoveriano extiende el campo objetual tanto de la voluntad antecedente como de la voluntad consecuente: la primera, a todos los bienes posibles; la segunda, a la mejor configuración o serie posible.

La distinción entre la voluntad antecedente y la consecuente, de igual forma, se relaciona con dos tesis centrales de su sistema: la exigencia a la existencia propia de las esencias y la imposibilidad.

Dados los distintos grados de bondad de cada ente posible, se sigue que Dios “quiere *per se* todos los bienes posibles” (p. 372), razón por la cual la voluntad antecedente es el fundamento real de este *conatus existendi* de las esencias. Sin embargo, dada la imposibilidad entre las esencias, es necesaria una voluntad consecuente mediante la cual se opte por lo mejor. De modo que aquel “combate” entre los posibles que contienen este *conatus existendi* se convierte en un conflicto entre las distintas voluntades divinas, donde la voluntad consecuente se entiende como aquella fuerza producto del concurso de todas las voluntades antecedentes. Estas últimas no quedan completamente frustradas, sino que se integran a la voluntad final. De ahí que la permisión del mal concierna propiamente a la voluntad consecuente y no a la antecedente: la voluntad antecedente, que tiende a evitar el pecado, “cede su lugar a la voluntad permisiva consecuente” (p. 379). Gracias a esta atribución de la permisividad a la voluntad consecuente, Leibniz articula y salvaguarda tanto la omnisciencia y la omnipotencia divinas, como la inocencia o bondad de su voluntad. No obstante, al suponer que Dios “quiere” el mal de pena una vez dada la culpa, se sigue que el mal de pena entra dentro del campo de la voluntad antecedente, pero sólo de forma condicional: Dios quiere a menudo el mal físico como una pena debida a la culpa y, frecuentemente, como un medio adecuado o bien para impedir males mayores, o bien para obtener bienes más grandes. Por el contrario, la permisión del mal moral, al sólo ser admitido como consecuencia indirecta de la elección de lo mejor, pertenecerá por completo a la voluntad consecuente.

Partiendo de esta caracterización de la permisión del mal es posible resolver una última cuestión, a saber, cuál es la finalidad última que ha movido a Dios a permitir el mal, ante lo cual Leibniz recurrentemente afirma que el fin último es obtener un bien mayor que, por su propia naturaleza, supera nuestra comprensión. Dios hace todo para su propia gloria, que consiste en obrar en conformidad con su perfección y sabiduría, y se manifiesta tanto en la totalidad de la serie, como en la perfección de los medios para alcanzar este fin. Esto implica tres cosas: 1. que dentro de las obras de Dios no hay algo hecho en vano; 2. que la creación sigue un orden y una

regularidad; y 3. que la creación sigue un *principio de economía*: la mayor variedad y riqueza de efectos mediante la vía más simple. Este último principio se cumple con mayor plenitud en las criaturas racionales, que no son meras partes del mecanismo del mundo, sino “partes totales” capaces de entrar en sociedad con Dios. Esto implica que la búsqueda de la mayor felicidad posible para las criaturas racionales es una ley suprema del obrar divino, y que la perfección total del universo coincide con la perfección moral de los espíritus. Dios no sólo es principio y causa de todas las substancias, sino también Monarca de todos los espíritus. Esta ciudad o república de los espíritus da a Dios la oportunidad de ejercer su justicia, su misericordia y, de esta forma, manifestar su gloria: “Dios crea todas las cosas para su gloria, la cual no quedaría plenamente manifestada si su obra no fuese lo más perfecta posible, tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista moral” (p. 411).

Así, Dios permite el mal con la finalidad de obtener lo mejor, puesto que los pecados que uno quisiera evitar podrían ir acompañados de bienes mayores que de otra forma serían inalcanzables. La permisión del mal, en este sentido, no sólo da “ocasión” a Dios para obtener ciertos bienes, sino que es condición *sine qua non* para ello, razón por la cual Echavarría sostiene que el mal contribuye a aumentar la perfección total del universo. La clave interpretativa para entender esta permisión del mal, por tanto, se muestra en el recurso leibniziano a la armonía universal, ya que ésta se produce a partir de contrarios, de manera que la máxima armonía del universo sólo es posible en virtud de la combinación de estos bienes y males. Esto supone que aquella “necesidad moral” que permea la elección divina de crear el mejor de los mundos posibles también afecta la permisión del mal: “La permisión del pecado es lícita o “moralmente posible” únicamente cuando es un deber, es decir, cuando es “moralmente necesaria”, porque el impedirlo constituiría un mal peor que el permitido” (p. 421), regla que es común tanto a Dios como a las criaturas.

Si Dios no permitiese el mal, faltaría a su propia sabiduría y bondad, ya que elegir un mundo distinto al actual sería peor que todos los pecados permitidos. Dios permite los males “por los bienes

sobreabundantes que pretende obtener a partir de ellos, pues, aunque no sepamos ni el por qué ni el cómo, a través de esa permisión se obtiene el mayor bien posible” (p. 427). A pesar de que el entendimiento creado no alcance a vislumbrar las razones ocultas de la permisión del mal, estas existen en cuanto que están contenidas en la armonía de las ideas de Dios. Con esto, el filósofo de Hannover pretende desarrollar una apologética de la justicia e inocencia de Dios, en virtud de la cual defenderá que en este mundo existe mayor cantidad de bien que de mal. Esto último sólo tiene sentido bajo la fe cristiana, puesto que “la razón máxima por la que Dios ha elegido este mundo es entonces que en esta serie de cosas se logra la mayor perfección posible, en virtud de que en ella Dios mismo se hace hombre y se convierte en la cabeza de toda la creación” (p. 436). Es justo en este contexto en el que se entiende el significado propio de la *felix culpa* de San Pablo.

Teniendo todo este recorrido intelectual en mente, el presente texto no sólo nos permite adentrarnos a la metafísica leibniziana de la permisión del mal, sino también valorar sus alcances y sus límites, su herencia filosófica y la gran novedad del planteamiento leibniziano respecto a la tradición que recibe. Así, Echavarría sostendrá que “la metafísica leibniziana, lejos de ser un sistema que parte siempre de unos mismos principios establecidos y procede deductivamente hacia sus conclusiones, es más bien un intento de aproximación a la realidad desde distintos puntos de vista parciales, que no siempre alcanzan una conexión visible o explícita” (p. 447).

Roberto Casales García

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

roberto.casales@upaep.mx

HERNÁN G. INVERSO, 2015.
*EL MUNDO ENTRE PARÉNTESIS: UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS
NOCIONES DE REDUCCIÓN Y CORPORALIDAD*
BUENOS AIRES: PROMETEO LIBROS, 156 PP.

El reciente estudio de Hernán G. Inverso ofrece una reflexión ordenada y sobre todo clara en torno al tema de la reducción trascendental, o más específicamente, de la *epojé* en la tradición fenomenológica abierta por Husserl y sus antecedentes en el escepticismo antiguo. El objetivo más importante del autor es mostrar las líneas de continuidad entre el proyecto fenomenológico y los desarrollos posteriores que encontramos fundamentalmente en Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida y Marion, tomando como hilo conductor la relación entre corporalidad y *epojé*. Asimismo, su idea es trazar la arqueología de dichas nociones en su desarrollo a lo largo del escepticismo, y sus resonancias en la fenomenología actual.

La obra está dividida en cuatro capítulos, el primero de ellos es un estudio detallado de la idea de *epojé* en el escepticismo antiguo y moderno, y algunas claves para su vinculación con la formulación sistemática que aparece en la fenomenología trascendental. El énfasis del autor está en destacar la función eminentemente práctica que tenía la *epojé* en el pensamiento antiguo a diferencia de la formulación de carácter epistemológico que aparece en la fenomenología. Este carácter práctico de la *epojé*, vinculado con la experiencia del cuerpo, se trata de un hábito:

La suspensión del juicio habría nacido en el contexto escéptico como una suerte de habitualidad. Solo si esta dimensión falla es preciso recurrir al *logos*, operatoria que hay que interpretar como la apelación al desacuerdo entre posiciones que invita a mantenerse neutral para evitar el error. En última instancia, la forma más acaba de pirronismo constituye una *ataraxia* que libra de toda perturbación y se plenifica en la *aphasia*, un apartamiento del discurso que subraya su vocación de primacía de la acción sobre la teoría (p.26).

Más adelante se destaca la diferencia entre la *epojé* antigua y su formulación moderna, señalando que, a diferencia del escepticismo antiguo, la *epojé* husserliana suspende el mundo para poner el foco de atención en la especificidad del campo de la consciencia. El énfasis de Husserl está en comprender la *epojé* dentro del marco metodológico de un saber apodíctico. No obstante, el interés particular del autor está en vincular esta práctica con la experiencia de la vida corporal, para ello recurre a la formulación cirenaica de la *epojé*. Para los cirenaicos, el núcleo de certidumbre del sujeto son sus afecciones corporales (p.32); sus descripciones de la experiencia corporal desde la especificidad de la experiencia tienen importantes resonancias con la idea de corporalidad, en el sentido del cuerpo vivo [*Leib*] de Husserl, y el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty. Para el fenomenólogo francés, según nos recuerda el autor, en referencia a *La fenomenología de la percepción*, el cuerpo no sólo es el soporte de las sensaciones sino el horizonte que nos permite “tener un mundo”.

Al final del primer capítulo aparecen algunas sugerencias interesantes en torno a la relación entre la *epojé* de los antiguos y el problema de la intersubjetividad en Husserl. Para los pirrónicos, como para Husserl, es imposible captar “el movimiento del pensamiento” de los otros. No obstante, encontramos algunas semejanzas que permiten que los pirrónicos, a pesar de no conocer el pensamiento de Pirrón, se llamen a sí mismos “pirrónicos”. Se detecta entonces una semejanza en la modalidad de la vida que para el autor es coherente con la transferencia analogizante de la intersubjetividad husserliana.

El segundo capítulo, que es también el más breve, sugiere una relación entre la *epojé* y la impronta del tema del cuerpo en la obra de Husserl, cuyos resultados serán aprovechados ampliamente en el tercer capítulo, por mucho más rico que el segundo, sobre el tema de la *epojé* en Heidegger y Merleau-Ponty. A lo largo del tercer capítulo se presenta una exposición ordenada de la relación entre Merleau-Ponty y la fenomenología de Husserl. Frente a algunas presentaciones que insisten en la ruptura entre la fenomenología francesa con Husserl, para el autor es más importante señalar los ejes de continuidad que hacen de la filosofía de Merleau-Ponty no sólo un

pensamiento auténticamente original sino que una de sus claves es precisamente la manera en cómo vuelve sobre la filosofía de Husserl, insistiendo en la idea misma de la reducción trascendental.

El último capítulo es una meditación sobre la recepción de la fenomenología en Derrida y particularmente en Jean Luc Marion. En Marion encontramos una vez más la temática de la epojé a partir de una perspectiva diferente, vinculada al análisis de los fenómenos saturados y el tema del “don”.

El libro presenta una notable exposición del tema general, y está escrito en un estilo llano, sencillo y claro. Con todo, hay por lo menos dos aspectos importantes que vale la pena poner en consideración crítica. Al inicio se anuncia un proyecto que a lo largo del libro sólo aparece en forma de esbozos: la arqueología de las nociones de reducción y corporalidad. La idea de arqueología, en el sentido de Husserl, es apenas sugerida al inicio en relación con el tema de la institución originaria, pero no encontramos el desarrollo de una investigación con dicha orientación metodológica a lo largo de las páginas del estudio. El concepto husserliano de “arqueología” se refiere a la transmisión histórica de contenidos sedimentados en la experiencia, en un sentido colectivo, que pueden ser reactivados a través de la pregunta retrospectiva por su institución originaria. Sin duda es factible la arqueología de los conceptos de reducción y corporalidad que retome, como sugiere el autor, la relación entre la tradición del escepticismo antiguo y la idea de “reducción” de la tradición fenomenológica. El punto está bien identificado y parece claro que para el autor, es la fenomenología de Merleau-Ponty y su énfasis en la experiencia corporal, la que permite recuperar el sentido práctico y vinculado al cuerpo que tiene la epojé en el pensamiento antiguo. Lamentablemente, la arqueología anunciada queda sólo en el proyecto.

Por otro lado, aunque los aportes de carácter histórico y comparativo que el autor propone, muestran algunas vías que pueden ser aprovechadas para empezar dicha arqueología, hay muchos trabajos de detalle tanto en la obra de Husserl como en su recepción que el estudio deja pendientes. El tema con el que inicia su consideración de la epojé en el escepticismo antiguo se pierde después del primer

capítulo, sólo hacia el final del capítulo III vuelve a lo que anunciaba al inicio con la división de Sexto Empírico sobre la epojé. En la conclusión apenas vuelve a mencionarlo, pero sin un cierre que permita ver cómo esos aportes, lejos de ser un mero antecedente histórico, constituyen la base de la arqueología anunciada y no desarrollada. La cuestión de la epojé en el pensamiento antiguo y su relación con la reducción trascendental queda más señalada como una hipótesis que como asunto resuelto en el resto del texto.

La hipótesis presentada, no obstante, presenta rasgos interesantísimos: la epojé antigua tenía una función más moral que epistemológica, como la encontramos en la formulación husserliana. No obstante, en sus últimos años Husserl puso cada vez más énfasis en la relación entre la epojé y la transformación del fenomenólogo mismo, asunto que quizá podría ser explorado desde la perspectiva abierta por el autor. Una referencia muy conocida, pero que no mereció ninguna apreciación en el texto, es cuando al final del párrafo 35 de *Crisis*, Husserl compara la práctica de la reducción con una transformación vital, como una conversión religiosa (Hua VI, 140). En verdad, parece que en la obra misma de Husserl hay aspectos interesantes para relacionar la idea misma de la reducción trascendental, como el momento decisivo de la práctica de la fenomenología y la filosofía práctica de los cirenaicos, especialmente en el énfasis que Husserl le dio a la práctica de la fenomenología y la transformación ética en sus últimos años. Lamentablemente, la ética de Husserl está fuera de consideración en el estudio, particularmente en su último periodo, donde la idea de la habitualidad cada vez cobra más importancia. La relación entre habitualidad y vida corporal en Husserl, le daría buenos argumentos al autor para seguir desarrollando su punto.

El segundo problema de la obra es que da por descontado una identificación sin más entre la noción de epojé y reducción trascendental. El tema, naturalmente, es uno de los asuntos más espinosos y cruciales de la fenomenología, y uno de los problemas más importantes en la discusión contemporánea. La exposición del autor se centra básicamente en la aparición del tema en *La idea de la fenomenología*, *Ideas I* y *Meditaciones Cartesianas*. Salvo el estudio del tema

en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, no hay una sola mención de las reflexiones tardías de Husserl en torno a la reducción trascendental. Tampoco aparece una sola mención de Eugen Fink a lo largo del texto. Dada la importancia de Fink en la formulación y crítica de la reducción en la obra de Merleau-Ponty, uno se extraña que siendo justo la epojé el tema de la obra, y se preste tanta atención a su recepción en Merleau-Ponty, ni siquiera se mencione a Eugen Fink.

Por otra parte, la identificación entre epojé y reducción trascendental, declarada abiertamente a lo largo del texto, no es evidente en Husserl mismo. La cuestión no es de poca importancia, la epojé como procedimiento metodológico es en realidad uno de varios accesos posibles a la esfera trascendental pero no está claro si define en sentido unívoco a la reducción. En lugar de aclarar los sentidos de la noción de reducción que aparecen en la obra de Husserl o incluso referirse al debate en torno al significado de dicho procedimiento metodológico, el autor recurre a una presentación de Lester Embree que dista mucho de ser una sistematización del concepto en Husserl. Sobre el particular, Javier San Martín ha publicado un texto reciente donde se aborda justo el carácter problemático de esta identificación (2015).

El autor pudo sacar mucho provecho de un estudio continuado de la obra del fundador de la fenomenología, como él mismo lo afirma, alejado de las interpretaciones convencionales, pero también atento a los contextos más actualizados de recepción. La continua publicación del legado inédito de Husserl, sobre todo a partir de la publicación de sus manuscritos de investigación¹ nos permite acceder a una imagen de Husserl más rica que la que ofrece su recepción de mediados del siglo XX, y es necesario sacar todo el provecho de esa posibilidad, para relanzar las potencias de la fenomenología.

El tercer capítulo marca un decidido contraste en cuanto a la solvencia expositiva y la notable autoridad en la temática por parte del autor, tanto de la obra de Heidegger y Merleau-Ponty, así como

¹ Con ello me refiero, no sólo al material consignado en el tomo XV de la colección de obras completas, sino a los manuscritos de Bernau, los Manuscritos C, y especialmente, a los manuscritos tardíos sobre la reducción trascendental editado por Sebastian Luft en el tomo XXXIV.

del estado de la discusión de sus obras en la actualidad. De forma sintética y clara ofrece los aportes más decisivos en la recepción del pensamiento de Husserl en la filosofía de Merleau-Ponty, especialmente en lo que concierne a la meditación sobre los alcances de la reducción fenomenológica.

El cuerpo adquiere un estatuto trascendental en la obra de Merleau-Ponty y, en efecto, las observaciones que hace de Husserl, en relación con la necesidad del cuerpo en el análisis de la constitución trascendental del mundo sensible es completamente pertinente. El cuerpo tiene un carácter constituyente pues la constitución del objeto de la percepción supone el carácter pre-dado de mi cuerpo como la instancia respecto de la cual las cosas del mundo se escorzan, se establecen las distancias y las perspectivas que las muestran. El autor nos recuerda la importancia de esta temática en el famoso pasaje de *Ideas II* donde Husserl señala que Dios tendría que tener un cuerpo pues de otra forma sería imposible para él constituir el mundo sensible.

Con todo, hay por lo menos un tema que problematizaría en la obra de Husserl el tránsito a la vinculación entre reducción trascendental y corporalidad. Para Husserl, incluso si atribuyo un carácter constituyente a mi cuerpo, el cuerpo mismo presupone la constitución de su propia unidad en una corriente cuya relación con la corporalidad es por lo menos paradójal: el tiempo. La unidad de la corriente interna del tiempo no requiere la pre-dación del cuerpo para tener sentido, y en cambio la unidad de mi cuerpo propio, en el sentido de *Leib*, sí requiere la proto-síntesis de la temporalidad como fundamento último de toda unidad inteligible o experimentable en absoluto, la cual, no depende de nada. El tema del tiempo, salvo algunas referencias a Heidegger, quien por lo demás también considera el cuerpo propio algo óntico y derivado, es un tema gravemente ausente en este estudio, especialmente si tomamos en cuenta que el descubrimiento de la temporalidad originaria, el presente viviente, es el resultado final de la reducción fenomenológica en todas sus variantes en la obra de Husserl. No obstante, las coordenadas de indagación propuestas por el autor nos invitan precisamente a volver sobre este problema, que por lo demás no pasó inadvertido por Merleau-Ponty, y quizá, insistir en esta relación, permita repensar

ahora su legado a partir de las reflexiones tardías de Husserl, que el filósofo francés no tuvo oportunidad de tener en cuenta (Zahavi, 2002: pp. 3-29).

A pesar de las críticas aquí expuestas debemos admitir, sin ninguna reserva, que el libro que nos propone Hernán G. Inverso es una prueba más de la importancia de la tradición fenomenológica en América Latina y el germen de un pensamiento filosófico original en español, que vale la pena ponderar y discutir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

SAN MARTÍN, Javier. 2015. "La diferencia entre la epojé y la reducción a partir de *Ideas I*" en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5, pp. 303-312.

ZAHAVI, Dan. 2002. "Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal" en Toadvine, T. & Lester Embree (eds.) 2002. *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 3-29.

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad de Seattle, EUA
iquepons@gmail.com

FRANCISCO GÜELL. 2013.
EL ESTATUTO BIOLÓGICO Y ONTOLÓGICO DEL EMBRIÓN HUMANO.
EL PARADIGMA EPIGENÉTICO DEL SIGLO XXI DESDE LA TEORÍA
DE LA ESENCIA DE XAVIER ZUBIRI.
BERN, BERLIN, BRUXELLES, FRANKFURT AM MAIN, NEW YORK,
OXFORD, WIEN. PETER LANG, 610 PP.

El alejamiento entre las ciencias humanísticas y las experimentales es casi legendario. En 1959 Charles P. Snow escribió su clásico libro *Las dos culturas*, donde analizaba el problema. A 55 años de esa llamada de atención, esta brecha entre ciencias y humanidades ha seguido creciendo. Aunque algunas ciencias actuales o, mejor dicho, interdisciplinas, como la bioética han creado algunos puentes, aún falta mucho por hacer. El libro que nos presenta Francisco Güell busca un puente en un aspecto muy concreto: el embrión humano.

Es importante mencionar que esta conjunción entre ambas culturas no es fácil. En México vemos con frecuencia investigadores biomédicos que han intentado generar estos vínculos sin mucho éxito; generalmente terminan hablando de ciencia experimental, salpicada de opiniones personales, pero sin sustento formal en las humanidades. Aunque han tenido cierta repercusión en el mundo biomédico y más en el político, los investigadores en humanidades no consideran seriamente sus opiniones.

Francisco Güell, en cambio, logra un análisis amplio y a fondo de aspectos filosóficos, entre biología del desarrollo y filosofía, lo que arroja un análisis bioético bastante bien equilibrado. Revisa a detalle las opiniones de los principales bioeticistas hispanos, aunque casi exclusivamente españoles, en torno al tema del embrión humano temprano: Diego Gracia, Natalia López Moratalla, Javier Jouve, por supuesto que Xavier Zubiri, etc., así como los tratados clásicos de embriología humana.

Gracias a la amplia formación del autor, quien tiene licenciatura en filosofía y en biología, así como un doctorado en filosofía, logra un análisis independiente de estas dos importantes ciencias, aplicando

atinadamente aspectos filosóficos y bioéticos que sirven de puente entre ambas, logrando contribuciones relevantes entre la filosofía y la embriología. Sus principales propuestas contribuyen a resolver uno de los problemas humanos más polémicos y complejos de nuestro tiempo: el estatuto ontológico del embrión humano.

Aporte biológico

Una primera aportación del libro es la descripción detallada de las etapas iniciales del embrión humano, enfocado principalmente en la formación del cigoto y el embrión preimplantatorio, tanto con elementos embriológicos, como analizando los diferentes puntos de vista de especialistas sobre la formación del embrión temprano. No obstante la profundidad del análisis, habría sido interesante mencionar a algunos autores latinoamericanos como Patricio Ventura, Manuel J. Santos o Rodrigo Guerra, cuyas propuestas han cobrado también importancia en el ámbito internacional.

Desde el punto de vista biológico, el autor propone algunos conceptos novedosos muy atinados que ayudan a comprender mejor al embrión humano temprano. Propone el término *sincrogenización* como unidad del dinamismo celular dentro del sistema embrionario temprano. El término se diferencia de una simple sincronización, en cuanto que el embrión temprano reúne dos características importantes: totipotencialidad y unidireccionalidad. Esto es, un cigoto tiene la capacidad potencial de formar cualquier célula del organismo, pero en el proceso normal está programado sólo para formar dos células hijas o blastómeros, que siguen siendo totipotenciales pero están “sincrogenizadas”, lo que significa que sólo tienen capacidad para formar la 3ª y la 4ª células. Digamos que todas las células tienen cierta sincronización, pero las únicas células con capacidad propiamente de sincrogenización y unidireccionalidad son el cigoto y el embrión pre-implantatorio.

Francisco Güell también propone una nueva nomenclatura para el embrión en estadio pre-implantatorio desde la etapa de cigoto, por ejemplo:

- SpG 0 (1) y que corresponde al *Sistema en posición Germinal* de una célula.
- SpG 1 (2) o *Sistema en posición Germinal*, corresponde al embrión de 2 células.

Aunque esta nomenclatura tiene la intención de facilitar la descripción y el manejo de términos, y que de alguna manera lo logra, resulta un poco confusa, pues debe ser traducida a la nomenclatura biológica ordinaria: cigoto con pronúcleos, cigoto en estadio de mitosis, etc. Estas objeciones en el campo biológico, no le restan la gran valía que tiene libro, considerando la amplia descripción del fenómeno biológico y el análisis de la opinión de biólogos y bioeticistas, y sobretodo el análisis filosófico que realiza con toda precisión.

Aporte bio-filosófico (con base en la teoría de la sustantividad)

La teoría de la sustantividad zubiriana se encuentra en la base de la argumentación principal desde la que Güell sostiene el carácter de “persona” (la “personalidad” en el lenguaje técnico zubiriano) del embrión humano. Sin embargo, el autor va construyendo finamente los argumentos que tienen como eje tal noción a partir del análisis, que muestra un conocimiento inusitado, de la singular metafísica de Zubiri, partiendo de la denominada “metafísica noológica” en donde este adjetivo –uno de los tantos neologismos acuñados por el filósofo vasco– es objeto de discusiones amplias y debates, incluso en los círculos de los más versados especialistas en el pensamiento de Zubiri. De cualquier modo, Güell determina que, independientemente de los contenidos que ulteriormente pueden asignársele, el término “noología” constituye en la concepción zubiriana el término que sustituye precisamente a la noción clásica de “filosofía primera”, la que Aristóteles justamente ponía como fundamento de todo sistema filosófico. Pero Güell remarca, a partir de uno de los interlocutores más socorridos en el texto, Diego Gracia, que la noción de “filosofía primera” es diferente de la noción de “metafísica”, pues mientras que

ésta última se refiere al estudio de lo real independientemente de la aprehensión, la “filosofía primera” analiza lo real en tanto actualización de la aprehensión originaria o primordial.

Las consecuencias, de acuerdo con el profundo análisis de Güell, son varias, pero aquí consideramos una que es quizá la más importante y central para lo que luego seguirá respecto del estatuto del embrión humano. En efecto, una de las interpretaciones de lo señalado respecto a la distinción entre la “filosofía primera” y la “noología” propiamente dicha, genera la consideración de que no habría una “realidad de suyo” —podríamos decir “en sí”—, misma que sólo tendría sentido para una subjetividad que la aprehende, de tal forma que esa “filosofía primera” es fundamento de una modalidad particular de ella que sería la noología, por lo que lo real sólo puede ser para un sujeto, que sería la instancia privilegiada que puede aprehender eso real “de suyo”. Lo que intenta hacer Güell a este respecto es reivindicar lo que para él es la tesis zubiriana de fondo, sobre todo en su importante texto *Sobre la esencia*, a saber, que hay, por parte de Zubiri, un análisis de la realidad como momento de la cosa en sí y por sí; por supuesto que se acepta, pues está en el propio filósofo donostiarra, la intervención ulterior y complementaria de la inteligencia, el momento en que, por así decirlo, entra en escena la noología, pero de la cual se podría, en cierto sentido, prescindir, sin menoscabo de lo constitutivo de la realidad que podría ser aprehendida noológicamente. Digamos que Güell repropone, en sus primeras consideraciones, una “reedición” de la vieja problemática surgida desde los inicios mismos de la fenomenología, cuando Husserl es acusado por sus discípulos de Gotinga, de “retornar al idealismo trascendental” y por tanto, supuestamente, haber dado un giro —para ellos inaceptable— desde una filosofía “realista” hacia una filosofía idealista de corte kantiano-fichteano. Esto, desde luego, fue una interpretación a todas luces errónea, pues Husserl no abandonó una posición de atención hacia una objetividad con visos de “realidad” independiente de toda función cognoscitiva del sujeto, pero da cuenta, complementariamente, de la importancia que tiene en el proceso de “constitución” de lo real justamente la dimensión de una subjetividad que “aprehende” eso real y, a través de tal aprehensión, completa el sentido

del polo objetivo. Digamos, a este respecto, que, aunque metodológicamente Güell parece inclinar la balanza hacia un “realismo fenomenológico”, en realidad termina por ser fiel a Husserl y, de paso a Zubiri, en el sentido de comprender la importancia de una realidad “en sí” cuyo sentido se ve necesariamente comprometido si faltara la dimensión del sujeto trascendental (en el sentido de Husserl) y que sería, en lenguaje de Zubiri, el momento noológico, justamente.

Es entonces que el autor del libro desarrolla, bajo estos supuestos, su interpretación de lo que se conoce como “sustantividad” y la teoría de la esencia del filósofo objeto de su estudio, centrándose en la peculiar interpretación que Zubiri otorga a la noción fenomenológica de “constitución”, asimilándola, de algún modo, al *principium individuationis* medieval, por lo que los individuos revestirán dos niveles fundamentales, el de la individualidad que denomina “numeral”, básica y que consiste fundamentalmente en “no ser otro”, y el de la individualidad como tal, que llama “individualidad estricta”, y que va más allá de la distinción analítica, puramente numérica, y que consiste en la posesión de una determinación propia, interior, determinación que es la función constitucional propia de la cosa. Podemos ver claramente el principio metodológico que luego será utilizado para argumentar la presencia de ambos niveles de individualidad en lo que sería la peculiaridad del embrión como dotado, desde la propia concepción, de un *principium individuationis* constitutivo y no solamente conceptual o teórico. Se trata, nada menos, que de la modalidad que tiene un individuo numéricamente diferenciado de otros, de ser intrínsecamente una unidad irreductible a otra, y sobre este cimiento es que Güell considera que se yergue la central noción de “sustantividad”.

Güell se apoya en los lúcidos argumentos del gran discípulo de Zubiri, Ignacio Ellacuría, quien describe inmejorablemente la relación necesaria entre la unidad constitucional, la totalidad, la clausura, la suficiencia constitucional y la sustantividad a nivel biológico. Para Ellacuría, siguiendo a Zubiri, un ser vivo posee partes estructurales, desde luego, pero es más evidente que tiene unidad. Las partes son partes *de* una unidad primaria, precisamente sustantiva. Predomina pues, como observa Güell, la unidad sistemática frente

a los elementos restantes, cuya mera yuxtaposición analítica nunca puede darnos la noción o idea de unidad o integralidad. Y esto, además es especialmente constatable en los seres vivos y en particular en los seres humanos, ya que en estos últimos se da la posesión de una esencia abierta y una individualidad estricta —siguiendo la distinción entre las “individualidades” vista *supra*— lo que, de manera clara, se ve en su propio sistema vital, a través de sus distintos momentos esenciales que no dejan de constituir unidad. Esta es la justificación metafísica —en verdad ontológica— de que la vida, concretamente la vida humana, constituye, desde que se “individualiza” en la concepción, un *continuum* no analítico sino unitario con características propias y autónomas que constituyen momentos constitutivos del ser humano, independientemente de la “fase” de desarrollo en que éste se encuentre.

La sección filosófica es la principal aportación y la mejor fundamentada del libro, pues muestra que el embrión puede considerarse un sistema sustantivo, es decir, que tiene suficiencia constitucional, formado por sus notas constitucionales. Estas notas constitucionales son infundadas y a su vez fundan otras notas no esenciales, pero todo esto de manera autónoma, aunque requiera de importantes elementos externos para subsistir.

Algunos filósofos, como el ya mencionado bioeticista Diego Gracia, han utilizado esta misma teoría zubiriana para afirmar que el embrión temprano no tiene suficiencia constitucional y por tanto no debería considerarse persona dado que el embrión requiere elementos externos indispensables para su desarrollo, no sólo soporte nutricional sino también hormonal y un espacio físico muy especial, el seno materno, que en la vida post-natal no se requieren; por tanto, esta corriente bioética-filosófica no considera al embrión como un organismo independiente, y por tanto no alcanza el estatuto de persona sino hasta recién nacido, cuando ya sólo requiere soporte nutricional.

Francisco Güell demuestra precisamente lo contrario con base en la propia teoría zubiriana. A pesar de sus requerimientos indispensables, inclusive *sine qua non*, éstos no le restan sustantividad al embrión humana. Güell compara el estadio prenatal con una

enfermedad grave donde el paciente (como sistema sustantivo), por una disfunción interna o sistémica requiere soporte vital: una cirugía mayor, antibióticos, respirador artificial o bomba cardíaca por períodos cortos o prolongados, pero indispensables para su subsistencia; a pesar de este soporte vital transitorio el paciente no pierde suficiencia constitucional. Güell así demuestra que el embrión es un sistema sustantivo y suficiente, ya que él mismo ha creado sus notas constitucionales y ninguna de ellas es de origen materno.

Así pues, aplicando los mismos principios zubirianos que Diego Gracia y otros autores, llega a conclusiones en sentido contrario, mostrando que los principios zubirianos no se han aplicado correctamente. La aplicación de Güell ayudará seguramente a rebatir argumentos contra la persona humana, como la teoría de Peter Singer, que desconoce la personalidad en discapacitados mentales y niños durante sus primeros años de vida.

Manuel Ramos-Kuri

Centro de Investigación Social Avanzada, México

manuel.ramos@cisav.org

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Centro de Investigación Social Avanzada, México

eduardo.gonzalez@cisav.org

Para los colaboradores de Open Insight:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía. Publica artículos, estudios monográficos, réplicas y comentarios a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en español y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a algún área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica. No obstante, es una revista cuyo objetivo es fomentar la investigación acerca de los problemas contemporáneos de la filosofía. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados al pensamiento antiguo o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, todas las contribuciones deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en alguna otra revista.

■ Formato y modo de citar

4. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF ni ODT, ni tampoco archivos físicos.
5. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 9000 palabras, sin contar el **abstract** ni las referencias bibliográficas.
7. Las reseñas, cuya extensión máxima no podrá superar las 3500 palabras, deberán ser de libros cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial novedosa al libro reseñado. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa (autor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, edición).
8. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
9. Salvo en el caso de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional –p.ej. para los presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery–, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando al final de la cita y entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

10. Las notas al pie quedarán reservadas exclusivamente para comentarios del autor. Si en la nota al pie el autor incluye la referencia a otra obra, habrá de incluirla del mismo modo que en el cuerpo del texto: (Autor, año: pag.)
11. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.

12. Al final del documento deberá aparecer una lista de las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

Habermas, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sobre la evaluación

- 13. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. Aunque usualmente serán los dos, al menos uno de los árbitros será externo al Centro de Investigación Social Avanzada y al Consejo editorial de la *Revista de filosofía Open Insight*. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad.
14. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros y los editores de la revista consideren pertinentes.
15. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
16. El dictamen podrá ser: a) Publicable sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Publicable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que el dictamen sea negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para someterlo a una nueva evaluación. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. De cualquier modo, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá en todos los casos del Comité de dirección.
17. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que envíe sus datos: nombre completo, institución de adscripción, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve curriculum vitae.
18. La publicación de cualquier colaboración supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C.
19. Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight* es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.

14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.

15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.

16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.

17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.

18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.

19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

WHEN THE STRANGER SAYS: "WHAT IS THE MEANING OF THIS CITY?
DO YOU HUDDLE CLOSE TOGETHER BECAUSE YOU LOVE EACH OTHER?"

WHAT WILL YOU ANSWER? "WE ALL DWELL TOGETHER
TO MAKE MONEY FROM EACH OTHER?" OR "THIS IS A COMMUNITY?"

OH MY SOUL, BE PREPARED FOR THE COMING OF THE STRANGER.

BE PREPARED FOR HIM WHO KNOWS HOW TO ASK QUESTIONS.

~T. S. ELLIOT~

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)**245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx