

enero-junio 2017

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 10, núm. 19, enero-junio 2017

Comité Editorial

Área de Letras

Dra. Elba Sánchez Rolón
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dr. Andreas Kurz
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dra. Asunción del Carmen Rangel López
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dra. Magda Leonor Sepúlveda Eriz
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Ch.)

Dr. Klaus Meyer Minnemann
(Universidad de Hamburgo, Ale.)

Dr. Roberto Ferro
(Universidad de Buenos Aires, Arg.)

Dra. Inés Ferrero Cándenas
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dr. Michael Roessner
(Universidad de Munich, Ale.)

Lic. Luis Arturo Ramos
(Universidad de Texas, EUA)

Área de Filosofía

Dr. Aureliano Ortega Esquivel
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dr. Rodolfo Cortés del Moral
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dr. Luis Puellas
(Universidad de Málaga, Esp.)

Dra. Diana Aurenque Stephan
(Universidad de Santiago de Chile, Ch.)

Dra. María L. Christiansen Renaud
(Universidad de Guanajuato, Méx.)

Dr. Carlos Oliva Mendoza
(Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.)

Dr. José Luis Mora García
(Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)

Dr. Adolfo Vázquez Rocca
(Universidad Complutense de Madrid, Esp.)

Dr. Raúl Fornet-Betancourt
(Société Européenne de Culture, Francia)

Editora: Dra. Lilia Solórzano Esqueda, Departamento de Letras Hispánicas,
Universidad de Guanajuato, Méx.

Coordinador del dossier: Ramón Bárcenas Deanda

Valenciana, nueva época, año 10, núm. 19, enero-junio de 2017, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C. P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Asistente editorial: Pedro Velázquez Mora. Trabajo editorial: Ernesto Sánchez Pineda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 15 de julio de 2010. Revista *Valenciana* impresa: ISSN 2007-2538 y electrónica: ISSN-E 2448-7295 www.revistavalenciana.ugto.mx Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Impresa en los talleres de Gesta Gráfica, bulevar Nicaragua 506, Col. Arvide, León, Guanajuato. Este número se terminó de imprimir en enero de 2017 con un tiraje de 500 ejemplares.

Esta revista se encuentra indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (Conacyt), la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), la hemeroteca de artículos científicos hispánicos en internet Dialnet, la colección SciELO-México, la base de datos CLASE de Latinoamérica y el Caribe, el Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana (Bibliat), CRUE-Red de Bibliotecas REBIUN, Actualidad Iberoamericana y MIAR.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación. La originalidad de los contenidos queda bajo estricta responsabilidad del autor. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

Ontología de la resistencia Mario Teodoro Ramírez Cobián	7
Las afueras de la justicia Óscar Ortega Ruiz	29
<i>La otra Nueva España</i> de Andrés Henestrosa: reflexiones de un amigo de los republicanos Manuel López Forjas	45
Recuperar la praxis perdida. La <i>Filosofía de la praxis</i> de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica Stefan Gandler	77
El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en <i>Verdad y método</i> Ramón Bárcenas Deanda	125
Distanciamiento ilustrado en las argumentaciones deconstructoras de Rousseau Francisco Javier Higuero	145
Cuando decir Napoleón III significaba decir Hitler. Los <i>biopics</i> de Dieterle y Muni (1935-1939) Mauricio Sánchez Menchero	169

“Instrúyete y tu suerte variará”. 207
La Botánica en *El Economista Mexicano*, 1886-1892
Rodrigo Antonio Vega y Ortega Baez

DOSSIER: INTERPELACIONES A NIETZSCHE

“El artificio de los alquimistas”. 235
Notas sobre *La gaya ciencia*, de Nietzsche
Antonio Castilla Cerezo

Nietzsche: drama y filosofía 255
Crescenciano Grave Tirado

Unamuno y Nietzsche o el Quijote contra Zarathustra 279
Jaime Vilarroig Martín

Mensaje póstumo para el Dr. Nietzsche 307
Rodolfo Cortés del Moral

RESEÑAS

Acercamiento a *Filosofía en los días críticos*: 341
lectura de Maillard desde el “adentro” hacia el “fuera”
Yemi Yadira Márquez Díaz

Hugo Enrique Sáez A., *Ejercicios de filosofía* 345
sobre educación. Una lectura de Heidegger
Antonio Sánchez Robles

Los autores 349

Ontología de la resistencia

Ontologie of resistance

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

A partir del uso político-social del término “resistencia”, este ensayo propone un análisis filosófico del concepto de resistencia a través de ciertos pensadores importantes del siglo XX y lo que va de este siglo. Se analiza así el concepto fenomenológico y ontológico de resistencia en cuanto cualidad ontológica (el Ser es lo que resiste a las determinaciones epistémicas y antropológicas) en Merleau-Ponty y autores recientes vinculados al llamado nuevo realismo o realismo especulativo (Meillassoux, Harman, Ferraris). A través de una recuperación de ideas de Deleuze y Foucault, se ofrece un concepto político de resistencia como proceso “primario” respecto al poder, a partir de lo cual se propone una redefinición de la democracia como el poder de resistencia del pueblo.

Palabras clave: ontología, resistencia, realismo, poder.

Abstract

From the political and social use of the term “resistance”, this paper proposes a philosophical analysis of the concept of resistance through certain important thinkers of the twentieth century and so far this century. The phenomenological and ontological concept of resistance as ontological quality is analyzed (the Being is what resists epistemic and anthropological determinations) in Merleau-Ponty and recent authors linked to the so-called new realism or speculative realism (Meillassoux, Harman, Ferraris). Through recovery of ideas of Deleuze and Foucault it’s offered a concept of resistance as “primary” process with respect to power, from which a redefinition of democracy as the power of the people for resistance.

Keywords: Ontologie, Resistance, Realism, Power.

*A Rubí de María
Por la motivación*

En los últimos tiempos se ha vuelto usual el término “resistencia” para caracterizar la lucha de diversos movimientos sociales frente a acciones represivas o decisiones inaceptables del poder político o económico.¹ Por el carácter circunstancial de las acciones que enfrenta, la resistencia adquiere a veces rasgos de espontaneidad y desorganización sino es que de anarquismo. En general, la resistencia es asumida como un ejercicio social de contrapoder, como una acción sólo negativa, es decir, como una “reacción” más

1 Se habla así de acciones de resistencia por parte de despedidos de una empresa, de familiares de obreros que han sufrido accidentes mortales (mineros, trabajadores de la industria petrolera, etc.), de desplazados de territorios donde se planean construir emporios turísticos o comerciales, de comunidades indígenas que sufren discriminación o marginación, de mujeres víctimas de la violencia sexual, de homosexuales objeto de agresiones verbales o físicas, etc.

que como una “acción”, que no se propone objetivos claros como tomar el poder, cambiarlo, participar en él, esto es, actuar dentro del marco institucional-organizativo establecido, pues, de alguna manera, se asume que es todo ese marco el que está siendo cuestionando por la acción de resistencia. Normalmente los movimientos sociales de resistencia tienden a diluirse, aunque con el tiempo logran producir efectos y resultados positivos en el orden social existente (como el caso del EZLN en México).

Más que estudiar toda la complejidad que involucran los movimientos de resistencia social, nos proponemos en este ensayo analizar filosóficamente el concepto de “resistencia”. Nos motiva también el dato interesante de que el término resistencia ha estado presente, a veces de manera sólo lateral, en reflexiones y elaboraciones de distintos filósofos de los últimos tiempos (particularmente nos ocuparemos de pensadores de la segunda mitad del siglo veinte y hasta nuestros días). Nuestra expectativa es que este análisis pueda servir para entender en una dimensión más profunda y consistente el sentido de los movimientos de resistencia a través del esclarecimiento del significado filosófico y ético-político del concepto de resistencia.

Expondremos a continuación nuestra tesis en los siguientes apartados: 1) El concepto fenomenológico y ontológico de resistencia (en Maurice Merleau-Ponty, Graham Harman y Maurizio Ferraris); 2) El concepto político de resistencia, a través del magnífico análisis que hizo el filósofo francés Gilles Deleuze del pensamiento de su compatriota Michel Foucault, particularmente de su teoría del “poder y la resistencia”, y 3) La idea de una práctica política de la resistencia democrática como acción positiva y creativa (a manera de conclusión). La tesis que buscamos traslucir en todo este desarrollo es que la resistencia es el ejercicio originario y positivo del poder popular (democracia sustantiva), del *demos*, y que su objetivo último no estriba en combatir al poder político-estatal sino en evitar la

identificación total, y siempre mistificadora, entre el *demos* y el poder (el Estado), el sometimiento total, la absorción o disolución del primero en el segundo. La resistencia del pueblo al poder significa no sólo enfrentamiento a un poder externo y establecido, sino el evitar que el poder se enquistase en el propio pueblo y exterminase así su potencia crítica y creadora, que es a la vez poder ético y ejercicio de la libertad. Al contrario de lo que normalmente se asume, aquí buscamos mostrar que la resistencia no es segunda respecto al poder, al Estado, sino primera, *originaria*, es decir –y es la hipótesis de este ensayo– *ontológica*. La resistencia es a la vez origen del Estado (éste es más bien acto de “contra-resistencia”) y ámbito ontológico-social irreducible al Estado y a cualquier forma de poder. Todavía más, “resistencia” es el carácter mismo de lo Real, del Ser, en cuanto potencia pura. El movimiento de lo ontológico a lo político implica también un regreso de lo político a lo ontológico, esto es, una concepción de lo “político” como ámbito de contingencia y creatividad, y, por ende, como la exposición o expresión por excelencia del Ser. ¿Qué entendemos entonces por *resistencia*?

El concepto fenomenológico y ontológico de resistencia

El término resistencia ha aparecido en ciertas posturas filosóficas que se proponen cuestionar el dominio de las posiciones idealistas, subjetivistas y humanistas propias del pensamiento moderno, para las cuales la razón humana es capaz de entender y dominar todo lo existente bajo el supuesto de la inteligibilidad total de la realidad. El supuesto último es la idea de “transparencia”: nada escapa a la mirada humana, a la indagación del sujeto. Contra esta idea varios pensadores esgrimen la idea de “opacidad” y, por ende, de “resistencia”. La realidad viene a ser definida ahora como lo que “resiste”, lo que pone cotos al imperio de una razón cognoscente y ordenadora demasiado dueña de sí misma y a una concepción del ser y de lo

real como mero correlato, perfecto y feliz, del pensamiento y las prácticas cognitivas. Abordamos en seguida varios planteamientos que asumen, por el contrario, el carácter de resistencia para definir y comprender lo real, el Ser. *Lo real o lo que resiste*, lo que *se* resiste. Por ende, se sigue de lo anterior, lo que no resiste es lo irreal, la irrealidad; la pura construcción mental es la no resistencia.

El concepto fenomenológico de resistencia

Emmanuel Alloa, estudioso, entre otros temas, de la filosofía de Merleau-Ponty, publicó un libro en el que destaca la tesis que aquí vamos adelantando, y que lleva por título: *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (Alloa, 2008). Se trata claramente, y así lo observa Alloa, de un planteamiento que se contrapone al pensamiento más reconocidamente atribuido a Edmund Husserl, el fundador de la filosofía fenomenológica, quien centra la tarea de la reflexión en el esclarecimiento de la vida interior de la conciencia como condición para el esclarecimiento de la realidad exterior. Sin renunciar totalmente al procedimiento fenomenológico, Merleau-Ponty buscó alejarse de esa concepción y, al menos, darle igual importancia a la capacidad del pensamiento para abrirse a lo que no es pensamiento, a lo que no es conciencia, al mundo tal cual. En ninguna otra parte resulta evidente esta perspectiva como en el apartado dedicado a “La cosa o lo real” de su obra magna, *Fenomenología de la percepción*. El filósofo francés llega ahí a los límites de una descripción fenomenológica del mundo:

No lo advertimos, de ordinario, porque nuestra percepción, en el contexto de nuestras ocupaciones, se posa en las cosas nada más que lo suficiente para reencontrar su presencia familiar, pero no lo bastante para redescubrir lo que de inhumano se oculta en ellas. Ahora bien, la cosa nos ignora, reposa en sí. Lo veremos si ponemos en suspenso y dirigimos a ella una atención metafísica

y desinteresada. Luego, es hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino un otro decididamente silencioso, un Sí (*soi*) que se nos escapa tanto como la intimidad de una conciencia extraña (Merleau-Ponty, 1977: 336).

Este reposar en sí de la cosa, el ser-ahí como ignorando totalmente nuestra presencia, es lo que Alloa llama la “resistencia de lo sensible”, es decir, el que lo Sensible (el mundo apprehendido por nuestros sentidos) se aparezca, tal como Merleau-Ponty mostró a lo largo de su obra, como algo que resiste a los poderes constituyentes de la Conciencia, a la manera de Husserl (particularmente el Husserl de las *Ideas*; Husserl, 2013). Pero, todavía más, que escapa también a los poderes constituyentes del cuerpo vivido y actuante –la conciencia encarnada que Merleau-Ponty convirtió en el sustrato de la experiencia fenomenológica–. Es decir, el filósofo francés nos muestra en la caracterización de la cosa como “ser de resistencia” los límites no sólo de la fenomenología de Husserl sino los de la suya propia, en fin, los límites de toda filosofía fenomenológica. Esa resistencia, y la propia resistencia de Merleau-Ponty a permanecer en el mundo áureo de la filosofía de la conciencia, lo llevará a dar el paso en su última obra desde la fenomenología hacia la ontología (Merleau-Ponty, 1970; Ramírez, 2013). Esto es, a la revelación del Ser como aquello que traspasa el ámbito de la “claridad y distinción” de la filosofía reflexiva, y hace de la opacidad, la distancia, el espesor, no caracteres meramente “negativos”, definidos sólo en función de la manera como obstaculizan o no el “acceso” de la conciencia a lo que existe, sino como caracteres positivos del propio Ser, de lo real. Según Merleau-Ponty:

Lo real se distingue de nuestras ficciones porque, en él, el sentido inviste y penetra profundamente a la materia. (...) Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como pro-puestos en

el mundo, mientras que las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. La cosa es para nuestra existencia no tanto un polo de atracción como un polo de repulsión. Nos ignoramos en ella, y es esto lo que hace de la misma una cosa (Merleau-Ponty, 1977: 337-338).

No obstante su radicalismo fenomenológico, Merleau-Ponty sigue de alguna manera concibiendo a lo real como un correlato (aun “en negativo”) del sujeto corporal humano. Lo que define lo real es la posibilidad de ser objeto de una “exploración infinita”: esta definición supone que hay un “sujeto explorador” (lo que ya pensaba Kant, cuando define a la idea trascendental de “mundo” como el polo ideal de la acción indefinida de un sujeto cognoscente).² Más allá de la fenomenología, pensadores posteriores irán ahondando en la idea de lo real como trascendencia absoluta e infinita (o indefinida) respecto al Yo de la conciencia. Por ejemplo, bajo enfoques muy distintos, Emmanuel Levinas y Jean-Luc Nancy: la resistencia del “Otro” al Sí mismo en el primero, y la resistencia de la “existencia infinita” a la significación humana en el segundo (Levinas, 1977; Nancy, 2003). De alguna manera estos pensadores dieron lugar a la posibilidad de una perspectiva directamente ontológica (post-fenomenológica), de lo que nos ocupamos en el siguiente apartado.

El concepto ontológico de resistencia

En la corriente filosófica del “nuevo realismo” –o realismo especulativo– (Ramírez, 2016), surgida en años recientes y como reacción contra el posmodernismo, el concepto de resistencia ocupa un lugar importante en algunas de sus figuras representativas. Al

² La *totalidad* no como realidad objetiva sino como idea regulativa del proceso del conocimiento (Cf. Kant, 2009: 492).

proponerse recuperar la primacía de la ontología y, por ende, la primacía de lo Real sobre la Conciencia, el nuevo realismo ha insistido en el carácter irreductible de la realidad tanto a las nociones de la metafísica dogmática tradicional como a las determinaciones de la epistemología con las que la modernidad en general ha querido definir perentoriamente lo real. Para el pensamiento moderno, particularmente a partir de Kant, la realidad es el mundo de los fenómenos que puede ser capturado por un discurso o un saber científico. Más allá, nada sabemos o nada hay. La rebelión del nuevo realismo contra esta manera de pensar y a favor del reposicionamiento de lo real (de lo real tal cual es, de la cosa en sí) y de la capacidad del pensamiento para sustentarlo se expresa de diversas maneras, según los pensadores que asumen tal posición. Para Quentin Meillassoux, el iniciador del realismo especulativo, la “resistencia” de lo real está implicada en el principio ontológico, que él propone, de la *contingencia radical* de todo lo que existe (Meillassoux, 2015). En la medida en que el Ser es contingente, y necesariamente contingente (no hay otra opción),³ él puede ser más, mucho más, de lo que se nos “aparece” a nosotros, más de lo que nosotros (los humanos) podemos determinar según nuestros marcos epistémicos, metodológicos o lingüísticos. Para Meillassoux, la resistencia de la contingencia del Ser es claramente un rasgo del propio Ser y no se define únicamente en su relación (negativa o positiva) con el sujeto cognoscente. Por eso sólo puede ser afirmada a través de una razón especulativa, de una razón pura.

³ Meillassoux no sostiene, como Hegel, que necesidad y contingencia son lo mismo; no dice que un ente es a la vez contingente y necesario (lo que es una mera contradicción lógica); dice que la contingencia es lo único que existe, que el Ser es plenamente contingente y no puede no serlo, por ende, que la contingencia en cuanto tal es lo único necesario, y es así que ella puede ser afirmada de forma absoluta y verdadera. No hay razón (ontológica) de lo que existe (principio de irrazón o de hiperfactividad), y reconocer esto es el acto máximo (ciertamente, vertiginoso) de nuestra razón.

Estamos más allá del “correlacionismo” sujeto-objeto o mente-mundo del pensamiento moderno.⁴

Es en la propuesta del filósofo norteamericano neo-realista Graham Harman donde mejor queda expuesto el concepto ontológico de resistencia (Harman, 2015). Él propone superar en definitiva la filosofía del sujeto que signa a todo el pensamiento moderno a través de una filosofía u ontología radicalmente orientada a los objetos. Una filosofía centrada en el objeto es la vía más segura para superar el subjetivismo posmoderno y restablecer claramente la prioridad de la ontología. Ahora bien, la originalidad de Harman estriba en que más que eliminar al sujeto su propuesta consiste en integrar al propio campo ontológico aquello que se le atribuía a él. De esta manera, sostiene la tesis de que el sujeto es un “objeto” más, que no posee ningún privilegio, y que las “cualidades subjetivas” (lo que supuestamente pone el sujeto en la relación de conocimiento) deben transfigurarse y ubicarse ontológicamente (en cualidades del objeto). Harman plantea sustituir la dicotomía sujeto-objeto del pensamiento epistemológico y fenomenológico moderno por la dualidad ontológica objeto sensual / objeto real; donde el primero caracteriza todo el ámbito relacional de los objetos, la manera como ellos se relacionan entre sí de distintas e infinitas maneras (la relaciones ontológicas no se reducen a la relación con el “sujeto”), y el segundo, el objeto real, define la extraña (pero necesaria) propiedad del objeto de retraerse sobre sí mismo, de retirarse a un fondo inaccesible pero real, es decir, de constituirse en una especie de “sustancia” aristotélica, unitaria y autónoma. Este *retiro* es lo que podemos concebir en términos de resistencia del objeto: el objeto real es lo que resiste y se resiste a ser absorbido no sólo por la conciencia humana sino por cualquier otro objeto.

⁴ El concepto de “correlacionismo” para caracterizar todo el espectro del pensamiento moderno y posmoderno es un aporte fundamental de la filosofía de Meillassoux (2015)

Para mayor entendimiento, cabe referir aquí el concepto de la “tercera mesa” que Harman ha expuesto en un ensayo reciente. En la tradición de la filosofía moderna se ha hablado de dos mesas, la mesa que es objeto de la experiencia cotidiana (tema de la fenomenología) y la mesa que es objeto de la teoría física, es decir, como un conjunto de partículas atómicas que se ajustan ciertas regularidades objetivas. Ambas posturas se han contrapuesto siempre, cada una reivindicando para sí que su “mesa” es la real y que la otra es irreal: para la postura fenomenológica la mesa del físico es una mera construcción teórica, mientras que para la postura físico-materialista la mesa del fenomenólogo es una especie de ficción o de fantasma (un “epifenómeno” de la conciencia). Esta contraposición ha atravesado el pensamiento del siglo XX y se ha mostrado, en general, como el conflicto irreductible entre las dos culturas: la humanista y la científica. Harman propone salir de este falso conflicto asumiendo que ambas mesas son irreales y que la mesa real es una sustancia que se retrae (resiste) a sus manifestaciones fenoménicas tanto como a su composición físico-corpúscular, y que permanece oculta e inaccesible frente a toda pretensión de agotamiento completo de su ser.

La tercera mesa se sitúa justo entre las otras dos, ninguna de las cuales es realmente una mesa. Esta tercera mesa emerge como algo distinto a sus componentes y también se oculta detrás de sus efectos externos. Nuestra mesa es un ser intermedio que no es localizable a partir de la física subatómica ni la psicología humana, sino que habita una zona permanente y autónoma donde los objetos son simplemente ellos mismos (Harman, 2016).

No obstante, Harman considera que la mesa real, en su retiro sobre sí misma, es capaz todavía de emitir ciertos llamados, ciertas alusiones, indirectas, expresivas, ocasionales. De ahí que, según el filósofo norteamericano, sea el arte el modo en que los seres huma-

nos hemos podido mantener un contacto con la cosa real, con la realidad de las cosas. El arte es, en verdad, la base para la constitución de la tercera cultura que buscamos, una que pueda superar en definitiva el dualismo, finalmente sin sentido, de las dos culturas que el siglo XX ha buscado defender o, vanamente, de superar y unificar de forma parcial. Sólo el arte nos permite mantener la resistencia de lo real sin destruirla –pues esa resistencia es el *sentido* de lo real– y, a la vez, sin conformarnos con dejarla en un silencio absoluto, en un retiro puramente pasivo e improductivo.

El filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien dio un giro desde la hermenéutica hacia el nuevo realismo, es la única figura de esta nueva corriente filosófica que ha usado explícitamente el término resistencia para definir su propia concepción. Ferraris caracteriza al objeto real, y a lo real en cuanto tal, como lo inenmendable, lo que resiste, esto es, lo que escapa a nuestras determinaciones intelectuales, a nuestras acciones intencionadas o nuestras planificaciones sistemáticas.

la inenmendabilidad se manifiesta esencialmente como un fenómeno de resistencia y de contraste. Yo puedo abrazar todas las teorías del conocimiento de este mundo, puedo ser atomista o berkeleyano, postmodernista o cognitivista, puedo pensar, con el realismo ingenuo, de que lo que se percibe es el mundo falso. Permanece, no obstante, que lo que percibimos es inenmendable, no es posible corregirlo: la luz del sol es enceguedora, y el mango de la cafetera quema, si la hemos dejado al fuego. No hay ninguna interpretación que oponer a estos hechos; las únicas alternativas son los anteojos de sol y los guantes (Ferraris, 2013: 49).

No obstante, Ferraris no quiere permanecer en un mero “negativismo”, y propone una versión más amplia del realismo (que llega a llamar “realismo trascendental”), el que incluye, coincidiendo con Harman, una dimensión positiva aunque indirecta o alusi-

va. En una entrevista reciente, Ferraris expresa su concepción del asunto:

Objeto, para mí, es la unidad mínima que resiste (realismo negativo), pero en conjunto tenemos además las ofertas de affordances (realismo positivo). Por lo tanto, en lugar de una definición del objeto puedo proporcionar una lista interminable: Napoleón era un objeto (murió en Santa Elena y no en Manhattan: resistencia; Napoleón permite escribir novelas y poemas: Affordances); el destornillador es un objeto (no permite beber, resistencia; pero se puede atornillar o atacar a alguien: Affordances), etc. (Ralón y Ramírez, 2016).

El término *affordance*, proveniente de la psicología cognitiva y luego de la informática, significa, más o menos, ofrecimiento, disposición, es decir, las posibilidades de actuación que un objeto o una situación permite, más allá de sus determinaciones meramente objetivas o funcionales (de sus resistencias). Consiste en una relación entre el objeto y el agente, no es pues una propiedad del propio agente ni del objeto por separado. La *affordance* no elimina la resistencia del objeto pero tampoco nos deja en la inacción. Entre la mera pasividad y la pura acción se encuentra la “enacción”: el aprendizaje a través de la práctica (aprender a andar en bicicleta conduciendo una, por ejemplo). Es acción vinculada a un objeto o un contexto: no *sobre* un objeto o contexto sino *desde* un objeto o contexto. La *affordance* o la enacción no elimina la resistencia sino que la aprovecha o la hace productiva; la transfigura en potencia expresiva. Retomaremos este concepto adelante, ya desde el punto de vista de una ontología política (o una política ontológica).

La resistencia política

Como decíamos al inicio, el tema de la resistencia se encuentra inmediatamente vinculado a la dimensión política del movimiento social. Transitamos ahora del plano puramente ontológico al plano político. No es un cambio radical de tema, pues en realidad lo que nos interesa es el planteamiento de un concepto ontológico de lo político y de uno ontológico-político de la resistencia. Para esto, proponemos retroceder un poco; naturalmente, a la reconocida teoría de Michel Foucault. Como sabemos, el filósofo francés se ocupó de un modo inédito de los temas del poder, el Estado, la lucha social, etc. Ciertamente, Foucault tenía más talante de historiador, de investigador social, que de filósofo puro (de ahí quizá su éxito en las distintas disciplinas sociales). No obstante, su colega y amigo, el filósofo Gilles Deleuze, se permitió dedicar unos breves ensayos al esclarecimiento del significado más esencialmente filosófico de las tesis, las teorías y los desplazamientos teóricos presentes en el desarrollo de su pensamiento. Nos basamos en estos ensayos para dar cuenta del concepto político-ontológico de resistencia (que remite, de alguna manera, a la filosofía de la dupla Foucault/Deleuze).

Deleuze presenta una reconstrucción sistemática de la filosofía de Foucault en torno a dos ejes: uno de las problemáticas y otro de la cronología. Siguiendo el desarrollo del pensamiento foucaultiano, distingue tres problemáticas y tres etapas sucesivas, que muestran el proceso de construcción, en verdad de invención de tal pensamiento: la manera como cada categoría –saber, poder, pensar– es empujada por la anterior a surgir. Sólo en este proceso se puede entender en todo su sentido la originalidad de las nociones foucaultianas de Poder y Resistencia. Veamos:

1) La etapa epistemológica, que corresponde a las obras iniciales de Foucault, de fines de los 50 hasta *El orden del discurso* (el dis-

curso de ingreso a *El Collège de France* de 1970; Foucault, 2013). La problemática que se plantea aquí es la de la consistencia del “saber”, es decir, de la relación entre las palabras y las cosas (entre el discurso y la realidad, entre hablar y ver, entre el régimen de discursividad y el régimen de visibilidad, etcétera). Coincidente con la epistemología estructuralista, Foucault asume la tesis de una discontinuidad entre ambas instancias; cada orden posee su propio, y autónomo, régimen de operación, según reglas, materialidades y funcionamientos diversos. Foucault asume entonces que no solamente el “discurso” obedece a ciertas reglas y condiciones sociales y culturales que determinan lo que puede “decirse”, sino que el propio campo de “experiencia” se encuentra estructurado también según ciertos órdenes y regularidades que determinan lo que puede “verse”. Así, el problema de la verdad queda replanteado en los siguientes términos: ¿cómo y por qué se produce una “correspondencia” entre los dos regímenes? Contra el sentido común y contra las epistemologías positivistas, Foucault considera que esa correspondencia (o “adecuación”) no es un proceso espontáneo o natural. No es algo dado o algo que pueda definirse solamente desde el puro orden del discurso o desde la mera experiencia. Un tercer elemento, más allá de las palabras y las cosas, está llamado a intervenir: el “poder”. Es necesario así operar un primer *desplazamiento*: desde la epistemología hacia la teoría política.

2) La etapa política, que corresponde a la obra intermedia de Foucault⁵ y que tiene por problemática central la naturaleza del poder. Como es sabido, el filósofo francés introduce en el pensamiento contemporáneo una inédita y original concepción del poder que básicamente consiste en observarlo en su dimensión operante y no sólo en sus niveles institucionales (el Estado, el orden jurídico, los partidos políticos, etcétera). Adicionalmente, otra tesis novedosa de Foucault consiste en la idea de la *positividad* del

5 Significativamente representada por Foucault (1976).

poder, es decir, que él no actúa sólo negativamente, reprimiendo, dominando, suprimiendo, sino también, y quizá de modo más eficaz, a través de acciones positivas como ordenar, conducir, inducir, definir, etc. Desde este punto de vista, y en relación con la problemática referida en el anterior apartado, una función fundamental del poder consiste en producir saber, en producir “verdad”. Es el poder quien impone la correspondencia o el ajuste entre los planos del decir y del ver, entre el discurso y la experiencia. La articulación entre las formas del saber y las formas del poder está a la base de las formaciones “manifiestas” de lo político: el Estado, el aparato jurídico, la legislatura, los procedimientos de elección, etc.

En un sentido más específico, las formas del poder son llamadas por Deleuze *diagramas*. ¿Qué es un diagrama? Es la formalización o codificación de una relación de fuerzas característica, es decir, el modo práctico-social en que el poder opera ante todo. Por ejemplo, la relación entre un sujeto dominante que otorga protección y un sujeto sometido que ofrece su labor (el señor feudal y el siervo), o entre uno que enseña asumiéndose como dueño del saber, y otro que recibe y asimila ese saber asumiéndose como carente de él (la relación profesor-alumno). Según Deleuze, un diagrama configura una relación de fuerzas (composición de fuerzas activas y fuerzas reactivas), y tiene, por ende, dos caras: una que apunta a las estructuras de poder que sustenta, y otra que apunta hacia el campo libre de fuerzas en que se apoya. Ahora bien, ese campo de fuerzas en cuanto tal rebasa al diagrama y a todo orden de saber-poder. Es el “Afuera” de toda determinación epistémica, social o política. Es una dimensión ontológica donde las fuerzas fluyen libremente, caóticamente incluso, constituyendo así, precisamente, el espacio originario de la resistencia. Es en este sentido, y Deleuze insiste en el punto, que “la resistencia es primera” respecto al Poder (Deleuze, 1987: 119). En contra de lo que se asume normalmente, la resistencia no aparece sólo después, frente a un Poder ya consti-

tuido (un Estado), como acción de enfrentamiento o como lucha revolucionaria (que busca cambiar al Poder). La resistencia está en el fondo del poder: es su base primigenia, de donde proviene, pero es a la vez aquello que se le escapa y que él busca atrapar, vencer. Por su naturaleza misma, la resistencia traspasa, rebasa al poder por todas partes. La dualidad poder-resistencia es, pues, constitutiva de todo el campo social.

De esta manera, podemos redefinir el significado político de la resistencia. Aquello a lo que se resiste es al Poder, es decir, a la disolución de la separación entre lo que está fuera del Poder y el propio Poder (el Estado) o, de otra manera, “resistir” es evitar que el Poder domine todo, controle todo. Es resistir a que el poder se enquiste, se enseñoree en el propio campo social, es resistir a volverse parte de él. Se trata de mantener la libertad pura y la indeterminación constitutiva, la informalidad e incodificabilidad del campo social; la potencia de lo que *es* contra el poder y la dominación de lo dado. Esto es la resistencia. Eso es resistir.

El antropólogo Pierre Clastres puso las bases para el entendimiento preciso de esta perspectiva cuando sostuvo que las llamadas sociedades primitivas no son en realidad sociedades sin Estado (y que estarían avanzando teleológica y necesariamente hacia él) sino, en verdad, sociedades *contra* el Estado (Clastres, 1974). Clastres hace estudios etnográficos de los Yanomami del Brasil y otros grupos indígenas de Sudamérica. La organización y la actividad colectiva de estas sociedades está hecha (mediante su conformación en sociedades guerreras permanentes) para evitar que el Estado advenga en ellas, para evitar que un Poder sustantivo y enajenado del cuerpo social se constituya en ellas. Mediante un devenir permanente, las sociedades contra el Estado logran mantener la resistencia originaria que da sentido, verdad, intensidad y libertad pura a sus vidas y sus acciones. Ahí, como dice Deleuze, “la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener”.

3) La etapa ética, que corresponde a la última obra de Foucault, y plantea la problemática de si existe una dimensión adicional, una opción más allá del Poder, es decir, una capacidad de la resistencia para convertirse en algo propio y positivo. Viene aquí el segundo desplazamiento de problemáticas: de la teoría política a la reflexión ética. Deleuze observa un último giro en el pensamiento de Foucault a partir de sus estudios sobre la historia de la sexualidad en la antigüedad clásica (Grecia y Roma; Foucault, 1986-1987). Lo que estos estudios le permitieron fue encontrar otra posibilidad del campo de fuerzas, del Afuera: su redoblamiento en un Adentro, una dimensión reflexiva más profunda que toda subjetividad, que toda interioridad. Deleuze usa la figura del “pliegue” para caracterizar ese redoblamiento. Hay un punto singular donde las fuerzas se “pliegan”, se flexionan y reflexionan, y da lugar a la posibilidad de una subjetividad (el sujeto como “efecto”, ya no como causa o principio). De esta manera, más allá del saber y el poder, Foucault nos abriría a una tercera y original función: el Pensar, también bajo una redefinición de su sentido. *Pensar*, para Deleuze y Foucault, es la única actividad que permite captar lo no-estratificado, lo informal, el Afuera, el campo de fuerzas, la resistencia, es decir, lo “indeterminado”, las singularidades infinitas, el *apeiron* (el hipercaos de Meillassoux). Pensar, es decir, la filosofía (el filosofar) es, así, componente fundamental del campo de resistencia. Pensar es resistir (resistirse), “es experimentar, es problematizar” (Deleuze, 1987: 151).

Democracia trascendental

Una forma de aterrizar los anteriores planteamientos es en torno a una redefinición filosófica del concepto de democracia y de práctica democrática. Precisamente se trataría de definir a la democracia como el campo ontológico-político de la resistencia, como el ám-

bito de lo social irreductible a ningún estrato, a ninguna forma, a ninguna organicidad. En todo caso, cabe hablar de la democracia en dos sentidos: como el campo social desestratificado, el flujo libre de afectos y acciones, y como un régimen político, como un orden de procedimientos y regularidades institucionales.

Así pues, la vida democrática no se reduce al régimen democrático. La voluntad democrática también se expresa en la abstención, el voto nulo, la manifestación pública, la denuncia y la protesta social, la libertad de expresión, la resistencia civil, la crítica del poder y el llamado a cuentas. No sólo en las elecciones, no sólo en los órdenes políticos estatuidos. Democrático es un régimen donde el Poder nunca absorbe al Pueblo; donde el “pueblo” permanece, en su libre indeterminabilidad y en su irreductibilidad insustancial, como la instancia crítica de todo poder establecido, como resistencia permanente. Es decir, como el inalienable poder instituyente que ningún poder instituido puede presumir agotar o buscar sustituir o suplantar. Esta potencia abierta y al fin “ingobernable”, esta “anarquía coronada”, como la llama Deleuze, constituye la soberanía popular en cuanto verdad última e insumisa de la democracia. El genio ilimitado e ilimitable del *demos* significa que el pueblo nunca puede ser determinado en una única acepción, en un único sector, en una única representación; es lo abierto, plural e indeterminado por excelencia. Lo irrepresentable. Éste es el principio ‘trascendental’ de la democracia –que opera en lo real como el principio “crítico” de la política–: el pueblo existe ante todo en estado ‘virtual’ o ‘ideal’, como una multiplicidad pura que siempre se está realizando y nunca se realiza de forma última. Nadie puede hablar en su ‘nombre’, pero todas las voces dan cuenta de su realidad inagotable, de su potencia irreductible (Cf. Lefort, 1990: 187-195; Ramírez, 2011: 105-120). Esto es la democracia real, sustantiva. La democracia como ejercicio crítico de la resistencia.

Podemos decir entonces que la vida democrática resiste al Estado, incluso, y ante todo, al Estado democrático. Hemos visto, desde la segunda mitad del siglo XX, cómo el poder es capaz de usar los procedimientos formales de la democracia para afianzarse y ensanchar su dominio. Por esto, la esperanza emancipadora no se puede poner en algún tipo de Estado, debemos mantener la irreductibilidad del pueblo, su “ingobernabilidad”, como principio de la democracia. Como dice Jacques Rancière:

Las tan corrientes quejas sobre la ingobernabilidad de la democracia remiten, en última instancia, a esto: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado (Rancière, 2007: 74).

El gobierno democrático no es, pues, imposible. Al contrario, es un gobierno fundado, aunque fundado en el reconocimiento de la ausencia de fundamento, o como venimos diciendo aquí, en el reconocimiento del pueblo (el *demos*) como resistencia originaria, permanente e insuperable; como la “cosa en sí” de lo social que se retira a toda determinación, como la contingencia radical del existir en común (Nancy, 2001), como la pluralidad irreductible de lo común que imposibilita a la vez que lo común pueda ser nombrado, representado o apropiado (Laval & Dardot, 2015). En esto consiste la verdadera sabiduría política, “el principio mismo de la política, el principio que insta a la política fundando el ‘buen’ gobierno en su propia ausencia de fundamento” (Rancière, 2007: 59).

Pero la resistencia como cualidad originaria de la democracia sólo aparece como límite negativo respecto al poder que busca capturarla y deshacerla. En sí misma, y ésta sería la enseñanza del realismo especulativo, esa resistencia tiene la posibilidad de lo que Ferraris llama la “affordance”, y que aquí vamos a entender como

toda la actividad libre y creadora (enacción) de que es capaz el cuerpo social, y que se expresa relevantemente en lo que tradicionalmente se ha concebido como el mundo de la cultura: el arte, la ciencia, la vida ética, el pensamiento filosófico. Ciertamente, en cada uno de estos ámbitos puede reproducirse la dualidad resistencia/poder, la actividad cultural puede ser apropiada por los mecanismos del poder y convertirse en mero mecanismo ideológico de justificación o de evasión. No obstante, y he ahí la importancia del pensar y de la filosofía, existe siempre la posibilidad de remitir las obras culturales (los “productos” culturales) al ámbito inalienable de su génesis, a su incontrolable e incontorneable proceso de producción: el campo “trascendental” de la resistencia, cuya cualidad última es, precisamente, ontológica: el Ser mismo de todo lo que existe, de todo lo que resiste.

Bibliografía

- Alloa, Emmanuel, 2009, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítico de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Clastres, Pierre, 1974, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles, 1987, *Foucault*, México, Paidós.
- Ferraris, Maurizio, 2013, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel, 1976, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- _____, 1986-1987, *Historia de la sexualidad I-II*, México, Siglo XXI.
- _____, 2013, *El orden del discurso*, México, Tusquets.

- Harman Graham, 2016, “The third table”, Laureano Ralón (trad.), disponible en: <http://files.meetup.com/328570/Harman%20-%20The%20Third%20Table.pdf> (consultado: 10/V/2016)
- _____, 2015, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Husserl, Edmund, 2013, *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, México, FCE/UNAM.
- Kant, Emmanuel, 2009, *Crítica de la razón pura*, México, FCE/UNAM/UAM.
- Laval, Christian y Pierre Dardot, 2015, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Lefort, Claude, 1990, “Democracia y advenimiento de un lugar vacío”, en *Id.*, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Levinas, Emmanuel, 1977, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Meillassoux, Quentin, 2015, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja negra.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1970, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral.
- _____, 1977, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- Nancy, Jean Luc, 2003, *El olvido de la filosofía*, Madrid, Arena.
- _____, 2001, *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena.
- Ralón, Laureano & Ramírez, Mario Teodoro, 2016, “Interview with Maurizio Ferraris”, *Figure/Ground*, 12 de mayo, disponible en: <http://figureground.org/interview-with-maurizio-ferraris/> (consultado: 10/V/2016).

Ramírez, Mario Teodoro, 2011, “Singularidad, comunidad e igualitarismo radical”, en *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Siglo XXI.

_____, 2013, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, México, FCE.

_____, (coord.), 2016, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Siglo XXI. Incluye textos de Meillassoux, Markus Gabriel, Graham Harman y Maurizio Ferraris, además de estudios sobre sus filosofías.

Rancière, Jacques, 2007, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

Recibido: 11 de mayo de 2016

Aceptado: 15 de agosto de 2016

Las afueras de la justicia

The Outskirts of Justice

Óscar Ortega Ruiz
Sección Técnica de Conservación de la
Gerencia Municipal de urbanismo de Málaga

Resumen

El presente trabajo pretende ser una reflexión política acerca de la importancia de la gestión del territorio, entendido como escenario de convivencia humana. A través del análisis de aportaciones de autores de relevancia social y filosófica, se destaca la mutua implicación que existe entre las diversas concepciones de la justicia y su plasmación en realidades espaciales. Se advierte acerca de la puesta en práctica de determinados prejuicios ideológicos, provenientes de una concepción coactiva del derecho, en nuestro modo contemporáneo de concebir la ciudad, lo cual acarrea importantes disfunciones sociales, incluyendo la perpetuación de situaciones de marginalidad, desigualdad y exclusión. Para solventar estas lacras, se propone la puesta en práctica de estrategias de diálogo social desde posiciones libres de presupuestos jerárquicos.

Palabras clave: justicia, ciudad, disciplina, control, convivencia.

Abstract

The present work aims to be a political reflection about the importance of the management of territory, understood as scenario of human coexistence. Through the analysis of contributions from authors of social and philosophical relevance, it stands the mutual involvement among the diverse conceptions of Justice and

its manifestations in spatial realities. It warns about the implementation of certain ideological prejudices from a coercive concept of law, in the way we currently conceive the city, which carries significant social dysfunctions, including the perpetuation of marginality, inequality and exclusion. To solve these scourges, it proposes the implementation of strategies of social dialogue from positions free of hierarchical prejudices.

Keywords: Justice, City, Discipline, Control, Coexistence.
Ciudad y utopía

Con la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles aborda la investigación de la virtud y la justicia, que identifica con la vida buena (Aristóteles, 2001). En su continuación, la *Politeia*, el estagirita lleva ahora estas reflexiones al ámbito de las leyes y las instituciones políticas de la polis. Para él, la ciudad no es únicamente una colectividad emplazada en un lugar, cuyo fin es evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio, sino una comunidad humana con la meta de vivir bien, de conseguir la vida perfecta y suficiente (Aristóteles 1994). Varios filósofos utopistas de la Edad Moderna –Tomás Moro, Francis Bacon o Tommaso Campanella, por citar algunos– se sirvieron de descripciones de ciudades idealizadas para proponer modelos de estados regidos por la justicia y el progreso. La ciudad, así entendida, aspiraría a instituirse como el artefacto social, ligado a un territorio, donde los hombres se relacionan con los hombres guiados por la inteligencia y la moralidad: el alma de la existencia humana.

Aún para autores contemporáneos como Hans Jonas, toda la ética que nos ha sido transmitida habita en este marco intrahumano, el ámbito físico de convivencia ejemplificado por la ciudad, y se ajusta a las medidas de la acción condicionada por él (Jonas, 2008: 28). La *ratio essendi* de la convivencia en sociedad consistiría en que fuese posible la vida humana, o mejor aún, que

fuese posible una vida buena. De esto debe cuidarse el verdadero gobernante (Jonas, 2008: 177). Sin embargo, observamos que, en muchas ocasiones, la realidad de la ciudad y la sociabilización contemporánea de ámbitos físicos y territoriales, distan mucho de acercarnos a estas visiones optimistas. Por el contrario, se constata la existencia de un amplio espectro de patologías sociales cuyo análisis resulta indesligable de nuestra comprensión como seres proyectados espacialmente.

Concepto de heterotopía

Son muchos los ejemplos que muestran un uso perturbador de los espacios físicos de convivencia. En una conferencia pronunciada en el Círculo de Estudios Arquitectónicos de París en 1967, Michel Foucault introduce el concepto de heterotopía para denominar a aquellos espacios donde se ubica a los individuos cuyo comportamiento está “desviado” con respecto a la media o a la norma exigida. Como ejemplo, Foucault cita las casas de reposo, los manicomios, las prisiones, los geriátricos y hasta los cementerios. Con la vista puesta en nuestra realidad contemporánea, nosotros podríamos añadir las clínicas de desintoxicación, los centros de internamiento para inmigrantes, los campos para refugiados, los polígonos industriales donde se ejerce la prostitución, los barrios marginales, donde a veces llegan los habitantes de las zonas pudientes para abastecerse de droga, etc. Es como si a la periferia de la ciudad le correspondiera una periferia de la justicia, unas modernas leproserías donde se agrupan los sujetos considerados indignos de convivir con la mayoría. Las heterotopías cumplirían, entonces, la función de alejar de la ciudadanía hegemónica la cara desagradable de la realidad para crear la ficción de un mundo edulcorado. Estos lugares podrían integrarse en la interpretación que Derrida tiene del término platónico de *khôra* (χωρα), aparecido

en el diálogo *Timeo*: un lugar a medio camino entre lo sensible y lo inteligible; entre el ente y el ser; entre tener lugar y tomar un lugar; una hendidura en la que todo vendría a la vez a tomar sitio y reflejarse; el lugar político, por oposición al espacio abstracto (Derrida, 1995). Las heterotopías son un lugar, pero constituyen también un concepto que ilustra el fracaso del ideal utópico de vida perfecta en la ciudad, que se ha visto transformado en distopía.

El derecho coactivo

Se hace necesaria la búsqueda de respuestas acerca del origen y alcance conceptual de estos lugares distópicos, donde se emplaza la injusticia. Foucault señala que la prisión, la heterotopía por excelencia, nunca perteneció al proyecto de los pensadores reformistas del siglo XVIII como Beccaria o Bentham, entre otros. Las penas para delincuentes sopesadas en dichos debates teóricos consistían más bien en acciones como la deportación, exclusión, trabajos forzados o muerte. La prisión, la heterotopía por excelencia, no pertenece al proyecto de reforma de la penalidad de dicha época. Sin embargo, surge con fuerza a comienzos del siglo XIX como una institución que se impone de hecho, casi sin justificación teórica. Para Foucault, constituye el imperativo de una sociedad que ha tomado una orientación marcadamente disciplinaria (Foucault, 1986: 91-96).

Podemos remitirnos a ciertas reflexiones del pensador francés Emil Durkheim para intentar comprender el origen antropológico del castigo disciplinario. Para él, el fundamento de la autoridad moral de las normas sociales tuvo un origen sagrado. El delito primordial sería el sacrilegio, la profanación de lo santo. La represión del sacrilegio constituye una manifestación de consternación y terror ante las fatales consecuencias que pudiese acarrear. El castigo constituye, así, la otra cara de lo adoración de lo sagrado: un ri-

tual que restablece el orden perturbado. El castigo es considerado, pues, como una expiación orquestada socialmente (Durkheim, 1978: 68).

Sea como ejercicio más o menos gratuito de disciplina o como reflejo atávico de expiación, lo cierto es que la concepción de una penalidad coactiva y sin pretensiones reformadoras se encuentra sólida e incontestablemente asentada en la sociedad del XIX. Remontándose a los inicios de la tradición moderna del derecho para intentar responder la pregunta de si puede el contrato social ligar a las partes en ausencia de fundamentos sagrados, Habermas señala que, de Hobbes a Max Weber, la respuesta recurrente que se ha venido dando a esta cuestión es que el derecho moderno es, justamente, un derecho coactivo. La interiorización paulatina de la moral va acompañada en la conciencia social de una complementaria metamorfosis del derecho en un poder impuesto desde fuera, basado en la autoridad del estado y respaldado por las sanciones del aparato público (Habermas, 2003b: 115).

La prisión constituye, para Foucault, el modelo de este tipo de sociedad transformada en amenaza. La forma ejemplar, simbólica, de todas las demás instituciones de secuestro del siglo XIX. Esa es la explicación de su éxito que, con muchos inconvenientes, se impuso al derecho penal y al ideal ilustrado de educación y reinserción social. La necesidad de control a la que responde había surgido con el auge de nuevas formas de riqueza que había que proteger de las manos de las clases pobres: mercancías, stocks, máquinas, etcétera (Foucault, 1986: 113). La distribución espacial y social de la emergente riqueza industrial y agrícola hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII, controles autoritarios y estatales (Foucault, 2003: 52). A partir de entonces, y de modo cada vez más insistente, la penalidad del siglo XIX tiene en vista menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los

individuos. El criminal es aquel que perturba la sociedad, el enemigo a perseguir socialmente, independientemente de la ley divina o natural (Foucault, 1986: 93-97). Surge de este modo una red de poder materializado en instituciones, policías, etc., cuya función no es ya castigar las infracciones de los individuos, sino la de corregir sus virtualidades, ejerciendo un control directo y permanente, con la excusa de impedir peligros potenciales (Foucault, 1986: 98).

La sociedad de control: el panoptismo

Esta orientación del poder demanda la creación de una serie de espacios de control, una especie de topografía del poder que posibilite su efectividad real. El panóptico ideado por Jeremy Bentham en 1791 consiste en un modelo de centro penitenciario cuyo diseño permite a un vigilante observar a los prisioneros desde un lugar central privilegiado, sin que éstos puedan saber si están siendo observados o no (Bentham, 1843: 60-64). Su diseño se exportó a todo tipo de instituciones que fueron proliferando durante el siglo XIX y que Foucault llama “de secuestro”: asilos, escuelas, psiquiátricos... incluso en las fábricas se utilizan estas técnicas de panoptismo para controlar visualmente a todos los trabajadores permanentemente. Estos centros se difunden y complejizan, hasta abarcar de toda la dimensión temporal de la vida de los individuos a través de multitud de instituciones (Foucault, 1986: 129). Para Foucault, la proliferación del panóptico constituye la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que se encuentra en el núcleo de la sociedad que actualmente conocemos. Desde entonces el poder ha venido vigilando sin interrupción y totalmente. La red carcelaria, bajo sus formas compactas o diseminadas, con sus sistemas de inserción, de distribución, de vigilancia, de observación, ha sido el gran soporte e insignia, en la sociedad moderna, del poder

conformador de subjetividades que Foucault llama *normalizador* (Foucault, 2003: 186).

El panóptico de Bentham sienta el principio de que el poder ha de ser invisible e inverificable, automatizado y desindividualizado (186). Desde entonces se dan las condiciones para el surgimiento de un saber, a partir de dicha observación, que permitirá nuevas formas de control. Esta es la base del saber-poder, que dará lugar a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: psiquiatría, psicología, sociología, etcétera (100). Desde estos presupuestos, las leyes acaban siendo ejercidas por las clases altas como modos de control (106). Siempre desde esta posición de inverificabilidad, los nuevos saberes del siglo XIX permiten un campo de acción más completo, desplegado desde un origen espacial exterior hasta el centro íntimo del propio individuo.

Salvando distancias ideológicas y temporales, podemos decir que Max Weber comparte con Foucault una visión *realista* del derecho, al que circunscribe a un radio de acción de alcance estratégico y de dominio social, tal y como puso de relieve en su obra *Economía y sociedad*. Para él, las características formales del derecho moderno hacen que resulte apto como medio de organización de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, como solía designar a los cuerpos sociales e instituciones de la contemporaneidad (Weber, 1964). Para Jürgen Habermas, el concepto de derecho de Weber se encuentra sometido a tantos recortes positivistas que, en la búsqueda de la tipificación racional del mismo, parece pasar por alto el aspecto práctico-moral y limitarse a considerar exclusivamente su aspecto cognitivo-instrumental, planificado desde la relación fin-medio y recortado a la medida del tipo de acción que representa la acción estratégica (Habermas, 2003^a: 347).

Merece la pena detenerse en esta llamada de atención de Habermas y extrapolarla a la reflexión respecto de estos lugares que hemos caracterizado como “afueras de la justicia”, pues nos suscitan

consideraciones semejantes: pueden interpretarse como el resultado de un uso estratégico de la justicia, con vistas a la prosecución de un fin, que se aplica prácticamente al margen de consideraciones morales. Foucault y Habermas nos describen una moral que ha quedado desinstitucionalizada, subjetivizada y finalmente desplazada por el derecho coactivo que, vaciado de contenidos morales, impone un aplazamiento de la legitimación y posibilita el control de la acción social a través de medios sistémicos (Habermas, 2003b: 255).

Habermas expone cómo el dinero y el poder posibilitan el ejercicio de un influjo estratégico generalizado sobre las decisiones de los otros participantes en las interacciones propias del intercambio social, eludiendo los procesos de formación lingüística del consenso, incluso en las modernas sociedades democráticas. Estos poderes fácticos no sólo simplifican la comunicación lingüística, que considera el foco del que debe partir el consenso social, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y compensaciones. De esta forma, el contexto del mundo de la vida, como llama al mundo de la existencia y convivencia real, queda devaluado y dispuesto para interacciones controladas por medios. La masa social acaba desvinculándose de la iniciativa y coordinación de las acciones y degradándose a la categoría de entorno del sistema. Desde la perspectiva del mundo de la vida, el asentamiento contemporáneo de la acción sobre medios de control aparece como una vía para evitar los procesos de entendimiento sobre los que se debería apoyar el consenso social. También se nos muestra como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencias ampliado y, en este sentido, como una *tecnificación del mundo de la vida* (Habermas, 2003b: 400).

Toda dominación burocrático-legal tiene como consecuencia una pérdida de legitimación que, a juicio de Weber, es objetivamente inevitable, pero que subjetivamente es difícil de soportar.

La acción política queda reducida a la lucha por el ejercicio del poder legítimo hasta la “total eliminación de todo elemento ético en el razonamiento político” (Weber, 1964: 548). De esta forma, la legalidad acaba a la postre basándose en el juicio de aquellos que pueden definir qué es lo que ha de considerarse un procedimiento legal (Habermas, 2003b: 459). Vista en su conjunto, observamos cómo la historia de la política muestra un progresivo aumento de las competencias asumidas por el estado, esto es, un creciente traspaso a él de la responsabilidad paterna: de tal modo que el estado moderno, sea capitalista o socialista, liberal o autoritario, igualitario-democrático o elitista, es cada vez más paternalista en sus efectos (Jonas, 2008: 179).

Uso interesado de preceptos utilitaristas

Volvamos ahora sobre las consecuencias de lo anteriormente expuesto en nuestros contemporáneos espacios de convivencia social y espacial. En el tratamiento que, desde la esfera dominante de la sociedad, se aplica a los individuos que se salen de los patrones aceptados se puede advertir una puesta en práctica de los preceptos utilitaristas, tal y como fueron expuestos por primera vez por Bentham (2000: 14). Ya hemos visto cómo la reclusión de delincuentes, dementes, ancianos y enfermos incurables en los centros de la sociedad disciplinaria surgidos en el siglo XIX no ha venido persiguiendo, en lo fundamental, ningún tipo de finalidad educativa, de reinserción o recuperación social, ni su curación física o mental. De lo que se trata es de buscar el mayor bien a la mayor parte de la población: la sociedad “sana”, que no ha querido cargar o involucrarse con una minoría de inadaptados.

Contemporáneamente, en nuestras actuales ciudades, observamos cómo la práctica urbanística de la zonificación en áreas homogéneas, entre otras prácticas más sutiles, supone la puesta en

vigor de estos mismos preceptos utilitaristas. El otorgamiento al grupo social principal de las centralidades espaciales y de las mejores ubicaciones implica relegar a los desfavorecidos al extrarradio, donde se agrupan las viviendas sociales en contacto con la periferia industrial y marginal. Podemos, entonces, pensar que los preceptos utilitaristas se acoplan, en cuanto que defienden el mayor bien para el mayor número, a posturas favorables al poder establecido o la mayoría hegemónica, suponiendo así una justificación teórica para la comisión de injusticias para minorías con escasa representación social. El poder se muestra entonces como la injusticia cometida por la mayoría hegemónica legitimada por una coartada utilitarista. John Rawls, uno de los mayores críticos del utilitarismo, siguiendo tanto a Mill como a Sidgwick, señala que nuestros juicios morales son implícitamente utilitaristas en el sentido de que, al vernos ante una colisión de preceptos o ante nociones que son vagas e imprecisas, no tenemos otra alternativa que adoptarlo (Rawls, 1995: 51).

Respecto a la consideración que merecen estas prácticas, podemos dejarnos llevar por la crítica que hace Rawls del conjunto del utilitarismo, respecto del que recalca que no considera, excepto de manera indirecta, cómo se distribuye la suma de satisfacciones entre los individuos que se pretende conseguir. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción general, sin nunca considerar seriamente la distinción entre personas (37-38). Por otra parte, resulta evidente que no debe importarnos que las leyes, instituciones o prácticas sociales sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Rawls recalca que cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Prácticas sociales aceptadas, cómodas de aplicar eludiendo el problema de injusticia social de fondo, no se vuelven justas por el hecho de que produzcan un bien para una mayoría. Es injusto que

los sacrificios soportados por unos sean compensados por ventajas para otros, aunque sean muchos (17).

Las otras heterotopías

Ya hemos aludido ligeramente a la existencia de otras heterotopías que, contemporáneamente, cabría añadir a las descritas por Foucault. Se trata de las zonas marginales, centros suburbiales de delincuencia y pobreza, etc. Estos lugares son también los lugares de la delincuencia permanente, arraigada: las periferias de la droga, la prostitución y de todo tipo de delincuencia. Muchas de estas prácticas están asociadas a minorías descolgadas del grupo social hegemónico, hasta el punto de que es inevitable pensar en la existencia de estrategias de autopreservación de privilegios, que relegan a una continua desventaja social a determinados grupos. Teóricamente, los individuos conflictivos socialmente no se encuentran directamente obligados a habitar o frecuentar dichos lugares de marginalidad. Sin embargo, parece pertinente seguir aplicando el enfoque utilitarista para el análisis de estas realidades si consideramos que la mayoría hegemónica puede preferir que la degradación y marginalidad social queden relegadas y restringidas a ámbitos físicos asumidos.

La visión de estas zonas de marginalidad indigna y escandaliza al ciudadano *biempensante*, pues supone una evidencia del fracaso del ideal, sostenido desde Aristóteles, de ciudad como ámbito privilegiado del buen vivir. Resulta evidente que la estructura social contiene diversos niveles y que los hombres nacidos en posiciones diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. Las instituciones de una sociedad favorecen, o se orientan preferentemente, hacia ciertas posiciones iniciales frente a otras. Para Rawls estas desigualdades son especialmente

profundas y trascendentes, ya que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales de la vida y no pueden ser justificadas apelando a la noción de mérito. Para el pensador norteamericano es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social (Rawls, 1995: 21).

Pero ¿cómo dar una respuesta satisfactoria a las necesidades de integración de estos colectivos? En el repaso crítico de la teoría parsoniana de los medios de control, Habermas señala que sólo los ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden quedar efectivamente regulados por medios de control. Sin embargo, estos medios fracasan en los ámbitos de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. En opinión del pensador de Düsseldorf, en estas funciones de integración social no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción. Más aún: estos mecanismos de integración socio-cultural no pueden quedar asentados sobre la mera integración sistémica normativa sin que se produzcan efectos laterales patológicos (Habermas, 2003b: 457).

Toda una serie de problemas sociales, desde los proyectos de renovación de áreas urbanas degradadas hasta los proyectos de prevención de la delincuencia, se sumen en la confusión. Todo ello debido, en parte, al uso del control sistémico para la consecución de objetivos que no puede lograr por sí solo (Baum, 1976: 604). De esta forma, podemos hablar de un “abuso” del medio dinero o del medio poder. Los abusos provienen de la falsa percepción de los implicados al pensar que la solución racional de los problemas de control sólo es posible por vía de un comercio y trato, sujeto a cálculo, con el dinero o poder (Habermas, 2003b: 418).

Parece oportuno considerar ahora una reflexión de Hans Jonas que incide en la importancia de dar solución a estas cuestiones: las condiciones que se dan en un orden económico injusto, al igual

que en un orden político malo, pueden impedir al individuo el “ser bueno” en cualquier sentido (Jonas, 2008: 276). Aquel que no tiene resueltas las primeras necesidades animales se encuentra retenido en un estado premoral. Esto, en la práctica, establece un deber moral para terceros consistente en el esfuerzo por la eliminación del estado de injusticia que impide el acceso a la moralidad de los desfavorecidos (256). Cabe en este punto preguntarse, al igual que Jonas, si los miembros del “primer mundo” privilegiado estarían dispuestos a pagar el precio de la pérdida de parte de sus privilegios en beneficio de un orden social más justo en el que hubiera menos miseria (261) o quizá, como señala Habermas, si en las modernas sociedades es posible, por encima de los mecanismos de control, una forma de entendimiento capaz de coordinar acción a partir del entendimiento y el diálogo sin barreras jerárquicas.

Conclusión

En nuestras modernas sociedades, el derecho coactivo, que ha venido siendo objeto desde el inicio de la modernidad de un proceso de pérdida de contenidos morales, ha dado lugar a lo que Habermas denomina un aplazamiento de la legitimación, que posibilita el control de la acción social a través de medios sistémicos. Los orígenes de estos mecanismos han sido indagados por Foucault y uno de sus paradigmas más representativos sería el panóptico. Este tipo de control, relacionado con la vigilancia, la homogeneidad, el dinero y el poder, resulta mucho más eficaz y se encuentra más extendido que cualquier intento de formación lingüística del consenso, que sería más propio de un sistema propiamente democrático.

Esta vertebración de la sociedad desde la disciplina origina sistemáticamente toda una serie de problemas y frustraciones en aquellos ámbitos que requieren integración y normalización social

y educativa. La dificultad en abandonar el rol asignado da lugar a una dinámica en la que determinados grupos se perpetúan en situaciones de desventaja social, poniendo en entredicho el ideal clásico de ciudad como lugar privilegiado de convivencia. Las tramas urbanas, con su división en zonas homogéneas, son el reflejo visible de las gradaciones jerárquicas de la colectividad. La lucha de la sociedad por erradicar estas diferencias no es lo bastante sincera ni contundente, debido al uso interesado de preceptos utilitaristas, que siempre favorecen al grupo mayoritario y socialmente hegemónico, y que se integran bien en la aspiración de homogeneidad del derecho coactivo.

La superación de estas disfunciones es condición previa para integrar a aquellos que se encuentran en el estado premoral que cita Jonas. Para ello, siguiendo a Habermas, es necesario que la sociedad confíe en un mecanismo de entendimiento sin restricciones como coordinador de la acción. Cabe entender que tal tipo de acuerdos son incompatibles con los esquemas de jerarquía, disciplina y control tan implantados en nuestras sociedades, pues su interferencia disipa las posibilidades de un acercamiento sincero. Nos enfrentamos, en definitiva, a la siguiente elección: una sociedad controlada por los mecanismos sistémicos descritos ya por Weber, con riesgos y disfunciones asumidas, o una sociedad abierta a procesos de consenso que integren a todos y nos hagan evolucionar a posiciones en las que todos potencialmente tenemos algo que ganar y que perder.

Bibliografía

- Aristóteles, 1994, *Política*, C. García y A. Pérez (trad.), Barcelona, Editorial Altaya.
- _____, 2001, *Ética a Nicómaco*, J. L. Calvo (trad.), Madrid, Alianza Editorial.

- Baum, Rainer C., 1976, *Introduction to Generalized Media in Action*, Nueva York, J.J. Loubser.
- Bentham, Jeremy, 1843, *Panopticon, Works*, Londres, Edición Bowring.
- _____, 2000, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Batoche Books.
- Derrida, Jacques, 1995, *Khôra*, D. Tatián (trad.), Córdoba, Argentina, Alción Editora, disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/kora.htm>
- Durkheim, Emile, 1978, *De la division du travail social*, París, P.U.F.
- Foucault, Michel, 1986, *La verdad y las formas jurídicas*. E. Lynch (trad.), México, GEDISA.
- _____, 2003, *Vigilar y castigar*, A. Garzón, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen, 2003^a, *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, M. Jiménez (trad.), Madrid, Editorial Taurus.
- _____, 2003^b *Teoría de la acción comunicativa. Volumen II: Crítica de la razón funcionalista*, M. Jiménez (trad.), Madrid, Editorial Taurus.
- Jonas, Hans, 2008, *El principio de responsabilidad*, J. M. Fernández (trad.), Barcelona, Herder Editorial S. L.
- Rawls, John, 1995, *Teoría de la Justicia*, M. D. González (trad.), México, FCE-
- Weber, Max, 1964, *Economía y sociedad*, J. Winckelmann (ed.), J. Medina (trad.), México, FCE.

Recibido: 10 de junio de 2016
Aceptado: 3 de noviembre de 2016

La otra Nueva España de Andrés
Henestrosa: reflexiones de un amigo de
los republicanos

Andrés Henestrosa's *La otra Nueva
España: reflections from a friend of the
republicans*

Manuel López Forjas¹
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

En este trabajo se pretende rescatar las memorias y reflexiones sobre la España republicana del escritor oaxaqueño Andrés Henestrosa, quien llegó a sumar 102 años de vida hasta el año de 2008, cuando falleció. Para ofrecer un panorama que sirva también de introducción a su obra ensayística, se presenta en primer lugar un comentario general sobre el debate que se presentó en México en los años posrevolucionarios sobre las posturas hispanistas en el mundo intelectual y literario; tratando de situar a Henestrosa dentro de ese contexto. En la segunda parte de esta exposición, se verá cómo el escritor oaxaqueño –reivindicando la raíz mestiza como la más influyente en la configuración del México contem-

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación predoctoral de Formación del Personal Investigador (FPI) financiado por la Universidad Autónoma de Madrid, convocatoria 2015, en el Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE). Para comunicarse con el autor del texto, se puede escribir a manuel.lopezf@uam.es

poráneo— ofreció una explicación distinta donde intentó rescatar las raíces históricas del pueblo mexicano, poniéndolas en relación con el aporte de los españoles republicanos que conoció.

Palabras clave: Henestrosa, indigenismo, hispanismo, mestizaje, republicanos españoles.

Abstract

This article attempts to rescue the memories and reflections about the Spanish Republic written by the Oaxacan author Andrés Henestrosa, who lived for 102 years (he died in 2008). To offer a complete view that also helps as an introduction to his essays, in first place there will be a general comment about the ideological discussion that happened in México after the Mexican Revolution around the Hispanic attitudes in the intellectual and the literary world, trying at the same time to situate to Henestrosa in this context. In the second part of this exposition, it will be possible to perceive how the Oaxacan writer —vindicating the “mestizo” root as the most influential in the current México’s political configuration— presented a different explanation where he strove to rescue the historical roots of the Mexican people, relating them with the contributions of the Spanish Republicans that he met in his life.

Keywords: Henestrosa, Indigenism, Hispanism, Miscegenation, Spanish Republicans.

1. Nota biográfica

Andrés Henestrosa nació en San Francisco Ixhuatán, en el estado mexicano de Oaxaca el 30 de noviembre de 1906. Criado por su madre, Martina Henestrosa, de quien asumiría el apellido tras no conocer a su padre Arnulfo Morales, emigró a la ciudad de México a los 16 años para buscar mejores condiciones de vida; después de una infancia hablada en zapoteca, viviendo entre el monte

y el pueblo de Ixhuatán. Después de sobrevivir prácticamente en la mendicidad, con un mínimo conocimiento de la lengua española, logró ver a José Vasconcelos en su oficina —quien presidía la recién creada Secretaría de Educación Pública— y, tras su insistencia, consiguió una pensión para estudiar en la Escuela Nacional de Maestros. El autor de *La raza cósmica* le obsequió la colección de libros “verdes”, cuya edición tenía el fin de difundir la cultura universal en México. El joven Andrés solía pasear con frecuencia por las calles de la capital, ausentándose de algunas clases, pero jamás de las lecturas (a pesar de no entenderlas en su mayoría).

Tuvo que abandonar definitivamente la Escuela Normal de Maestros, porque la trasladaron al barrio de San Jacinto y no podía llegar caminando hasta allí. Después de varias penurias, conoció a la mecenas más importante de México en ese momento: Doña Antonieta Rivas Mercado (Reyes, 2005: 80-93). Ella fue una de las personas más importantes en su vida, no sólo por ofrecerle alojamiento y encargarse de sus gastos; sino también porque lo involucró en las tertulias donde participaban los grandes exponentes del mundo literario de ese momento. Andrés se graduó de Bachiller en la Escuela Nacional Preparatoria (ubicada en el Antiguo Colegio de San Ildefonso) y comenzó a estudiar Leyes en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde recibió clases de Antonio Caso. Fue durante las clases del filósofo donde surgió su libro *Los hombres que dispersó la danza*, una colección de leyendas zapotecas.²

Por la relación cercana que tenía Antonieta con Vasconcelos, Andrés se unió a la campaña para la contienda presidencial de

2 La primera edición fue promovida por Antonieta Rivas Mercado. Hay otra edición que hizo el Fondo de Cultura Económica en 1992 y la más reciente fue hecha por Miguel Ángel Porrúa, 2009. Esta obra constituye ya una expresión temprana donde integró las tradiciones autóctonas con los medios literarios de Occidente, a través de los primeros poetas épicos —constituyentes de la forma originaria común a los romances castellanos y las leyendas de los pueblos indígenas— (Martínez, 1942: 14, 21).

1929, encabezada por el propio ex-rector de la UNAM. Recorrió todo el país con él y otros jóvenes vasconcelistas, como el escritor Mauricio Magdaleno y el que fuera presidente de México (1958-1964), Adolfo López Mateos. Sin embargo, Pascual Ortiz Rubio fue declarado ganador electoral; lo que la oposición –los vasconcelistas, que incluso fueron perseguidos y atacados con violencia– denunció como el mayor fraude en la historia nacional. José Vasconcelos abdicó de sus aspiraciones políticas tras ese revés y se fue a Estados Unidos y luego a París. En la “Ciudad Luz” doña Antonieta Rivas Mercado terminaría con su vida dentro de la Catedral de Nôtre Dame, ocasionándole a José y a Andrés un enorme pesar. Andrés se quedó en México, escribiendo artículos periodísticos, la mayoría por invitación del escritor Fernando Benítez y llegó a vivir con el fotógrafo francés Henri Cartier-Bresson y el escritor estadounidense Langston Hughes (Reyes, 2005: 133).

Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, Henestrosa fue nombrado Historiador de la Secretaría de Relaciones Exteriores y después de no recibir la beca de la Fundación Guggenheim en la primera convocatoria, sí lo logró en la segunda ronda. El 18 de julio de 1936, coincidiendo con el inicio de la Guerra Civil Española, se fue becado a Estados Unidos con un espíritu cabizbajo y considerándose también como un exiliado –tras el fraude electoral que había roto el proyecto de nación vasconcelista– (Reyes, 2005: 136). Sin querer residir en un solo lugar, pasó por la Universidad de Berkeley, la Universidad de Illinois, la Universidad de Tulane hasta llegar a Nueva York, donde se reencontró con Langston Hughes y, junto con él, compartió alojamiento con el tabasqueño Andrés Iduarte y el cubano Julio Girona (Reyes, 2005: 152). Pudo renovar su beca un año más y, aunque Ruth Dworkin –pianista de Chicago y gran amiga suya– le pedía que se quedara con ella para seguir compartiendo sus gustos por el arte, él decidió regresar a México. De la carta que le escribió, surgió el *Retrato de mi madre*, obra

elogiada por Octavio Paz, quien la publicaría en su revista *Taller*.³ En ese breve pero revelador texto, Andrés relató sus recuerdos de niñez y cómo se alivió cuando su madre al fin le contó la historia de su padre:

No duró mucho aquel amor. Doce años después de casados mi padre murió. Mucho tiempo para el sufrimiento, pero un instante para la dicha. Dos semanas después de su entierro volvimos a Ixhuatán a donde no pudo llegar a morir porque una sublevación de juchitecos lo impidió (Henestrosa, 1967a: 5)

Martina Henestrosa, Tina Man, era una madre al estilo juchiteca; es decir, vivía en una sociedad donde la mujer tenía un papel preponderante en la educación de la familia y su administración. Andrés, conjuntando ese profundo cariño hacia su madre con las tradiciones más famosas de la zona del Istmo de Tehuantepec compuso los versos de una canción que hasta el día de hoy se conoce como *La Martiniana*. Henestrosa estaba recreando ese momento que había relatado en *Retrato de mi madre* —donde su madre le reveló la verdad sobre la vida de su padre frente a los rumores que Andrés había escuchado—. De repente, se levantó por la noche y comenzó a escribir unos versos, imaginándose el sonido de unos

3 “[...] esas páginas no tienen una sola arruga: poseen la juventud sin edad de las obras que se acercan a la perfección. Un lenguaje nítido, nunca excesivo, a un tiempo reservado y tierno, sobrio y luminoso. Una prosa de andadura ligera, que nunca se precipita y nunca se retrasa: una prosa que llega a tiempo siempre. La historia, simple y contada con palabras transparentes, provoca en el lector una emoción en la que se alía lo más antiguo a lo más fresco, como oír un cuento de otra edad del mundo. Pocas veces la prosa moderna de nuestra lengua ha logrado tal fluidez de agua corriente. Agua para beber y agua para contemplar su fondo ondeante, no nuestros rostros interrogantes sino un paisaje que se entrelaza y desenlaza en vibraciones y centelleos: mujeres, hombres, niños, burros, bueyes, vacas, nubes, un árbol llameante en un llano quemado. El tiempo y sus apariciones: agua de la memoria” (Paz, 2001: 353-354).

instrumentos de viento y cuerda de fondo, con un ligero silbido. Ese poema lo adaptaría a la música de un famoso son istmeño para terminar su proeza, después de componer la letra en 1957:

Niña, cuando yo muera / no llores sobre mi tumba/ cántame un lindo son, ay mamá/ cántame la sandunga/ Tarareaba una música inventada tocada por bandas de aliento e instrumentos de cuerda: “No me llores, no/ porque si lloras me muero/ en cambio si tú me cantas/ yo siempre vivo y nunca muero/ Lucero de la mañana/ la flor de todos los sonos/ canta La Martiniana, ay mamá/ y alegría los corazones (Reyes, 2005: 253-254)

2. Amigo de los republicanos en la otra Nueva España

A su vuelta a México, el periodista Antonio Vargas MacDonald le pidió que escribiera artículos sobre la Guerra Civil Española y la actitud favorable de Cárdenas hacia los exiliados. En ese ejercicio, Andrés jugó un papel de mediador en la sociedad mexicana, porque a nivel político e ideológico era un tema bastante polémico. Por su parte, él se consideraba un republicano y apoyaba la apertura diplomática del presidente; además de que en su interior sentía que no sólo actuaba de un modo altruista, pues veía que los exiliados españoles eran personas cultas que propiciarían un mayor desarrollo en el país. Sin embargo, debía tener cuidado para matizar todas las declaraciones, en un intento de convencer a los mexicanos que se oponían a la llegada de los españoles: en general eran católicos conservadores o intelectuales (como Alfonso Junco) o personas que se habían visto afectadas por las reformas sociales. La idea era presentar a los republicanos como hermanos que llegaban a colaborar, que no tenían intenciones de quitar las tierras de los campesinos ni formar grupos de extrema izquierda que radicalizaran a la sociedad (Reyes, 2005: 158).

Andrés fue a recibir a Veracruz a los más de 1500 pasajeros del *Sinaia*, en compañía de Pancho Trejo, quien los acogería con mucha hospitalidad. Así comenzó una amistad con Emilio Prados, Juan Rejano y Luis Araquistáin; quienes comenzaron a colaborar con él en el periódico *El Nacional* y a participar en las tertulias del Café París, donde Octavio Paz lo había visto para pedirle su contribución para *Taller* (Reyes, 2005: 159). Andrés se casó con una juchiteca, oaxaqueña como él, de nombre Alfa Ríos el 24 de mayo de 1940, usando un traje que le prestó José Bergamín. De ese matrimonio nació Cibeles Henestrosa, única hija de Alfa y Andrés. Por cuestiones del trabajo, vivieron en la ciudad de México y, tras conseguir más grupos en la Escuela Normal, se mudaron a la colonia Tabacalera donde vivían la mayoría de los exiliados españoles como Emilio Prados, Florentino M. Torner, Juan Rejano, Antonio Rodríguez Luna, José Herrera Petere, Pedro Garfias, Lorenzo Varela y Ferrand de Pol; por lo que a Henestrosa le gustaba llamarla “colonia Nueva España” (Reyes, 2005: 172, 218).⁴ Durante estos años, la cultura en la capital mexicana se enriqueció de modo importante, precisamente por la apertura de los mismos españoles a participar en los eventos, reuniones y tertulias que los mexicanos organizaban con mucha frecuencia. Juan Rejano y León Felipe, por ejemplo, se integraron a los “Viernes poéticos” en el Palacio de Bellas Artes (Reyes, 2005: 234).

3. Charlas mexicanas: debates sobre la herencia española

El carácter “antiyanqui” del liberalismo mexicano e iberoamericano (o hispanoamericano) es un elemento imprescindible para

⁴ En una entrevista con Guadalupe Loeza, Henestrosa narra que la primera vez que se llamó Nueva España fue por Hernán Cortés, cuando llegó a Veracruz y quedó maravillado con lo que había visto. Según él, eso lo retomó Bernal Díaz del Castillo posteriormente.

catalogar a los autores en la lucha antiimperialista. Es más que sabido que esa impronta constituye casi una obligación para la tradición liberal mexicana, porque implica no un sentido xenófobo, sino hondamente político, histórico, económico y social. Aunque Andrés Henestrosa debió parte de su formación a las universidades estadounidenses, es preciso señalar que allí se dedicó a meditar sobre los problemas de España y la América de habla española. Como ensayista, conocía perfectamente el contexto en que se movía; pero trataba de defender su causa unida al proyecto martiano de *Nuestra América* que veía reflejado en la causa de Fidel Castro y la Revolución Cubana. Es interesante saber que Henestrosa gestionó la liberación de Castro y lo llegó a conocer en México, donde hablaron sobre la necesidad de derribar el gobierno de Batista (Reyes, 2005: 243-245).⁵

Por esta razón, hacia 1955 comenzó a publicar en el periódico *Novedades* y, en su primer artículo titulado *Libro falaz*, criticó con mucho cuidado y defensa patria a un libro de Graham Green que hablaba mal de los ojos negros de las mexicanas, de la baja estatura de los hombres, de los monumentos erigidos a hombres muertos por violencia y, en suma, que definía a México como un país atrasado. Andrés, no obstante de responder puntualmente a las críticas, se tranquilizó y agregó que ese libro podría ser útil para exaltar el sentido de la mexicanidad entre quienes lo sentían. Alfonso Reyes lo llamó felicitándolo al otro día de que saliera publicado su artículo (Reyes, 2005: 230).

Con esta síntesis, se puede perfilar la relación de los intelectuales mexicanos con Estados Unidos. Sin embargo, no queda tan clara la relación con el problema de España. Más allá de las clasificaciones de “hispanofilia” o “hispanofobia” que arrastran concepciones esencialistas de la realidad sin confrontarse con las cuestiones so-

⁵ Henestrosa fue amigo de Raúl Roa García y conoció su obra *José Martí y el destino americano* (1938).

ciales, políticas e históricas de un modo más riguroso; es necesario tener en consideración las consecuencias ideológicas (base de la política social) que se desprendían al emitir un juicio “hispanista” en el México de mitad del siglo XX. Si se recuperaba el pasado “colonial”, ya fuere en términos de “la grandeza del Virreinato” o la amplia cultura expresada en Sor Juana y en las catedrales; se solía hacer en detrimento de las culturas indígenas –tanto antiguas como contemporáneas–. Esa actitud solía perseguir un fin apologeta del credo católico, en su vertiente más espuria (la imperial), la cual se reflejó claramente en la resistencia de varios sectores de mexicanos católicos que se opusieron con fervor a la llegada de los exiliados republicanos; por no hablar de los círculos abiertamente franquistas en México (Sola, 2014: 180).

Henestrosa fue nombrado candidato para ser diputado por Oaxaca para la XLIV Legislatura (1958-1961), en la cual formaría parte de las Comisiones Permanentes y Especiales de Asuntos Indígenas, Editorial y Turismo. Antes de iniciar su campaña, Eulalio Ferrer, exiliado español que había fundado la compañía de publicidad *Anuncios Modernos* y que trabajaba para *Telesistema Mexicano*, lo llamó junto con Vasconcelos y Alfonso Junco –uno de los que más hostilidad mostró ante los republicanos– para hacer un programa de televisión. Quería que hablaran sobre temas de México y su historia, y que la audiencia se comunicara con cartas, telegramas o llamadas telefónicas. Andrés destacaba por mantener una posición contraria a los dos colegas, quienes negaban el México posrevolucionario. Los tres aceptaron ir al programa, llamado *Charlas Mexicanas*, con una duración de 15 minutos cada uno y que sería transmitido los jueves por la señal de XHGC-Canal 5. No obstante el perfil esperado de José Vasconcelos en la primera transmisión reivindicó la importancia de Ricardo Flores Magón en la configuración del México contemporáneo (Reyes, 2005: 259-261). Junco, aceptando su tesis, comentó sobre el rol del diario *Regeneración* y

Andrés se refirió a *El Hijo del Ahuizote* por la condena de las prácticas de opresión hacia el pueblo:

Cuando se creía solo y hablaba para sí, en lágrimas y no por falta de tinta, mojaba la pluma, que tenía de oro y acero. Y, como curándose de haber cedido a efusiones a primera vista ajenas a su naturaleza, escribió en algún lugar: ‘Ser firme es cosa bien distinta a ser insensible’. He aquí un escritor y periodista que muy bien puede ponerse de ejemplo en los días que corren: uno que murió de su pluma y no medró con ella (Reyes, 2005: 262).

Vasconcelos era el que presidía y abría las mesas de diálogo, proponiendo una reflexión general para incitar el coloquio. Su postura reflejaba la ambigüedad descrita anteriormente: mientras que defendía la soberanía nacional frente a la hegemonía de los Estados Unidos, se llegó a declarar a favor de un imperialismo de raíces supuestamente hispánicas para favorecer la unidad, la integración y el progreso de la sociedad mexicana. Esta actitud no hacía justicia a las comunidades indígenas, a las cuales había querido “evangelizar en la cultura universal” en su etapa de Secretario de Educación Pública. No obstante, solía respetar las intervenciones de Andrés y sólo matizaba algún detalle desde su opinión. Por su parte, Alfonso Junco negaba toda aportación al México contemporáneo de la herencia indígena y exaltaba los valores de la monarquía católica y su labor en la conquista. Como puede inferirse, el mayor debate se gestaba entre él y Henestrosa, pero de una forma pausada, que respetaba el tiempo de intervención de cada uno y no solía haber interrupciones entre los pugilistas; salvo los comerciales del vino *Evaristo I* promocionado por la Casa Madero. Estas anécdotas son posibles de narrar gracias a la reconstrucción y actualización que hicieron la Filmoteca de la UNAM y TV UNAM, las cuales lograron rescatar cinco programas completos con una duración total de 130 minutos. Andrés sólo apareció en el primer programa, mien-

tras que en los otros cuatro envió al médico y politólogo veracruzano Jorge Carrión en su lugar.⁶ Empero, se tiene noticia que en otro programa discutieron sobre “la intelectualidad mexicana vista a la luz de la influencia de los transterrados” (Reyes, 2005: 274).

4. Sobre la identidad mestiza del pueblo mexicano

Parece que Henestrosa logró conciliar esas dos vertientes, yendo más allá de la teoría: aplicándolo con el ejemplo en su vida. En primer lugar, desde su estancia en Estados Unidos se comprometió con la causa republicana, en miras de la lucha social de los obreros y campesinos españoles. Mientras estudiaba la traducción del zapoteco y del huave al español, se reunía con sus amigos españoles que estaban en la Universidad de Berkeley y enfatizaba discursos que recuperaban los ideales de España con un amplio espectro ideológico: desde el socialismo y anarquismo utópicos hasta los valores cristianos más altruistas. De esta forma, sentía que iba arraigando su raíz española, pero en unidad y reconciliación de indios y españoles: como dos culturas y dos lenguas igualmente ilustres —a veces, incluso, con una ventaja de las civilizaciones prehispánicas sobre la europea—.

Es así como fue forjando la tesis de que no se puede concebir España sin América y América sin España. Un americano, que se siente orgulloso de serlo, también lo debe hacer de su herencia española siempre y cuando (si y sólo si) un español reconozca que su cultura sólo se puede explicar gracias a las grandes influencias americanas, al menos desde 1492. Esto no lo explicó por la comparación de sistemas políticos, o el estado de desarrollo de la “ci-

⁶ *Charlas Mexicanas*, Documental, México, La Casa Universitaria del Libro, TV UNAM, 4 de octubre de 2004. Los programas comenzaron en 1957 y no se pudo definir con exactitud en esta investigación el número de programas totales que se grabaron.

vilización” a la francesa, sino fijándose en las manifestaciones artísticas populares como la danza y la música. Cuando en su viaje de bodas de plata en Madrid oyó un fandango de Huelva cuya letra le remitió a la canción popular mexicana “La Llorona”, no pudo decir más que: “La canción del Istmo de Tehuantepec es el llanto español en pupilas nativas” (Reyes, 2005: 138). De la misma forma, asumía su personalidad como indígena. En una carta a Griselda Álvarez, le decía:

¿No es cierto, Griselda, que vengo de muy lejos, de muy abajo, y que en mi corazón confluyen muchas sangres? ¿No es verdad, Griselda, que este embrollo que suelo ser, es el resultado de tanta historia que en mí se junta? ¡Y luego quieren que yo sepa orientarme ante tantos caminos que se abren ante mis ojos, que yo atine la puerta, que yo dé con la palabra que busco! Yo no he podido hacer otra cosa, Griselda, que reconciliar en mi pecho a mis abuelos, que pacificar mi sangre. Creo que con eso basta, Griselda (Henestrosa, 1967b: s.n.)

Cuando sus amigos le pedían, casi exigiéndole, un mayor compromiso con la situación de los indios y que aprovechara su posición como diputado para satisfacer las necesidades de su pueblo, él respondía a Griselda Álvarez, escritora mexicana, que ante todo era un hombre de letras, no un político. Esto no significaba para él que desatendiera a las comunidades indígenas ni a los sectores marginados de la sociedad mexicana; sino que mediante su labor como escritor hacía su propia lucha y reivindicación de los indios. Tenía miedo de que sus colaboraciones a través de ese medio, que era su pasión, fueran censuradas y que su persona fuera encarcelada por participar activamente en algún movimiento social. Pensaba que:

El problema del indio no es de filantropía, de beneficencia; no es un problema de leyes, ni siquiera educativo; su problema es económico, el que una vez resuelto, todo les vendrá por añadi-

dura. Indio no es raza, no es sangre, sino un estado de ánimo, una manera económica. En ser indio mi vanidad se funda, dijo el mestizo Ignacio Ramírez, lo digo yo. No he cerrado los ojos a la dolorosa realidad indígena, que seguirá siendo hasta en tanto toda la acción de los mexicanos no se consagre a liquidar una injusticia de siglos. Pero démosle salario fijo, trabajo constante y regular, démosle caminos y él solo, como apuntó Benito Juárez, sin que la ley lo obligue, mandará sus hijos a la escuela (Reyes, 2005: 279).⁷

Como se aprecia, él iba construyendo un ideal moral propio, esperando que sus compatriotas se contagiaran de él. Aunque por momentos parece que convierte en una esencia la idea de “ser indio” como un elemento de identidad mexicana, o incluso mencionar la idea de un “alma india” que ha persistido desde la Conquista (Charolet, 2004: 14);⁸ Henestrosa intentaba reflexionar sobre la historia de México en un sentido más bien armónico y de reconocimiento de los valores de libertad e independencia. La identidad indígena del mexicano, de existir, no correspondería a una cuestión de raza, sangre o color de piel; tal cual él pensaba su propio proyecto. Al proclamarse a sí mismo indio, no aludía tanto a las dos lenguas que hablaba antes que el español, sino que estaba reivindicando aquel sector social negado por las élites mexicanas:

pese a tanto grito en contrario, ser indio era y es, una manera de ser inferior... Pleitos he tenido con algunos que me reprochan que siendo blanco, según ellos, me proclame indio. Verdaderas batallas he librado con los que me reprochan llevar apellido tan español,

⁷ Lo que cita del Nigromante es un terceto que formuló como respuesta al apelativo de “indio” que le asignaron en un periódico de la ciudad de México dirigido por españoles, llamado “El Huracán”: “En indio ser mi vanidad se funda,/ porque el indio socorre en su miseria/ a los vasallos de Isabel segunda” (Riva Palacio, 2006: 102).

⁸ Blanca Charolet cita a su vez Palabras de Andrés Henestrosa al recibir la medalla al Mérito Cívico “Eduardo Neri. Legisladores de 1913” en el año 2003.

siendo el indio que soy que me digo... ¿Usted indio? No lo diga, porque no es cierto, y porque nadie se lo va a creer, y sin decirlo, los pobres que así piensan entienden que me reduzco, porque ser indio a su entender es una manera de proclamarse gente menor, apenas si con crisma (Cruz Bencomo, 2003: 118).⁹

Por ello, se entiende que recibiera con alegría el nombramiento que lo incluía como miembro de la Academia Mexicana de la Lengua el 23 de octubre de 1964, más por comprometerse con su pueblo que por el mérito en sí. La literatura era para él un medio de compromiso con los más débiles y con los pobres (González Freire, 2015: 192). Ese espíritu lo incluyó en su discurso de ingreso a la Academia titulado *Los hispanismos en el idioma zapoteco*, donde reconoció su infantil vocación hispánica, pero admitiendo que el zapoteco era su lengua materna. José Rojas Garcidueñas, en la contestación a su discurso, insistió en que el español también era su lengua (Henestrosa, 1964: 142). Además, dicho texto sería el antecedente de un proyecto para redactar un “vocabulario zapoteco-español/español-zapoteco que no se había hecho desde tiempos de la Colonia con fray Juan de Córdoba” (Castañón, 2006: 55).

En ese mismo año, ganó por segunda vez las elecciones para diputado y se integró a la XLVI Legislatura (1964-1967). Aunque toda su carrera política fue miembro del Partido Revolucionario Institucional, él se consideraba como “el último vasconcelista que se rindió. Mi caso se puede legítimamente explicar porque no tenía techo, ni sopa, ni sábanas. Llegué a la política por una situación independiente de mis méritos” (Castañón, 2006: 56).¹⁰ Al

9 Cruz Bencomo cita el artículo de Henestrosa publicado en *El Nacional* del 7 de junio de 1998 en la sección que tenía titulada “Reloj literario”. Una reconstrucción de anécdotas de primera mano, aunada a un estudio de la vida periodística de Henestrosa se puede consultar en Cruz Bencomo (2001).

10 Castañón cita a su vez el libro Cristina Pacheco (2001), *Al pie de la letra, Compilación y prólogo de Mauricio José Sanders Cortés*, FCE, México, p. 130.

mismo tiempo, conservó su sueño –nunca alcanzado– de llegar a ser el gobernador de Oaxaca y combatir los problemas de miseria, corrupción y desigualdad social de su estado.

Cumplió 25 años de casado y viajó con Alfa por primera vez a España, donde visitó Madrid, Toledo, Córdoba, Sevilla y Granada. En la ciudad de la Alhambra reparó en los versos grabados de Francisco de Icaza en piedra en la entrada de la Torre de la Vela: “Dale limosna, mujer/ que no hay en la vida nada/ como la pena de ser/ ciego en Granada” (Icaza, 1994: 32) y se preguntó si los españoles sabrían que su autor era un poeta mexicano. Allí no padeció algún resentimiento por la Malinche, sino que revaloró el mestizaje como rescate de lo mejor de ambas culturas (Reyes, 2005: 305). No le quedaba más que admitir la confluencia étnica que había heredado, no sólo a través de los siglos, sino de su propia carne. En su infancia se preguntaba con mucha frecuencia por qué había salido blanco de piel, mientras sus hermanos eran cobrizos o bronceados. En una carta a su hija Cibeles, se contestó que la sangre blanca también era suya y no debía extrañarle (Henestrosa, 1982: 10).

En las cartas que escribió a su amigo sonorenses Herminio Ahumada (el fundador de la Universidad de Sonora, político y atleta olímpico, yerno de José Vasconcelos y traductor al español de las obras de su amigo Langston Hughes), insistía en que se debía romper el esquema clásico de que el vencido asimila sin más y copia al vencedor o que presume de algo como propio, cuando en realidad tiene otras raíces –como el idioma, donde hay vocablos que se conservan en América y que en España están en desuso y al revés–. Por supuesto que distingue el tono seguro y directo del peninsular frente al tono tímido del mexicano, pero eso expresa que el ánimo es diferente en ambos sitios y de ninguna manera puede significar alguna “inferioridad cultural” o “trauma histórico” porque esos conceptos no llevan verdad. Su proyecto para una auténtica integración era que desde niños quedara claro que:

sin América no se entiende España, a contar del siglo XVI. Muchas de las cosas que a primera vista nos parecen autóctonas de América, tienen en España su remoto origen; otras que se creen españolas pasaron de los pueblos americanos y aquí se aclimataron [en España] [...] Lo menos que puede ocurrir es que el pueblo vencido, cuando en su libertad logró una cultura, tome lo ajeno y lo haga a su manera, lo tiña con su sangre; haga, en una palabra, otra cultura que participe de las dos. No otra cosa hicieron México y todos los otros países en donde los españoles encontraron una cultura original bastante desarrollada [...] Cuando convengamos que no hay americano cabal si no es íntegramente español. Cuando aceptemos que no hay españoles íntegros si no tienen una raíz en América. Entonces ocurrirá [...] Tantas cosas hay que ver, que admirar, que apenas me doy cuenta del paso de las horas, de los días, tanto tiempo aplazados de esta visita a España, que todos los hispanoamericanos debieran hacer a tiempo, es decir, en su juventud, cuando les sería útil para su formación intelectual y emotiva. Todos los hispanoamericanos, he dicho, esto es, los que escriben, los que conversan. Porque todavía está haciendo falta entre nosotros la conciencia de que no estaremos cabalmente integrados hasta que no pacifiquemos a los indios y españoles en nuestro corazón (Henestrosa, 1967b: s.n.).

Henestrosa se identificaba profundamente con la figura de Benito Juárez. Ambos eran oaxaqueños, hablaban zapoteco y aprendieron el español después de los 10 años de vida, nacieron en un año 6: 1806 y 1906, pasaron momentos de gran pobreza material y se preocuparon por las injusticias en México. Precisamente, leyendo los apuntes del Benemérito de las Américas, reflexionó que la lengua, en tanto nacional, es un elemento unificador y comunicante al mismo tiempo; puesto que en ella van insertas las preocupaciones y anhelos de su pueblo. Mientras esa lengua esté en construcción, significa que la nación también lo está. Aunque es

imprescindible preservar la pluralidad lingüística, para que México se integrase debía encontrar una lengua común que fungiera como madre para defender a las lenguas indígenas. Estaba convencido de que el problema mayor y real del indio era la falta de oportunidades económicas, de trabajo y de salario suficiente. Si esos elementos se resolvieran, entonces la lengua española sería hablada sin dificultad y se lograría un bilingüismo natural con una mayor presencia a lo largo de todo el territorio nacional (Reyes, 2005: 333). Desde otro punto de vista, también valoraba la conciencia que la condición de pobreza generó en el líder de la Restauración de la República, como un punto de aprendizaje que veía proyectado en su propia vida:

Sólo la pobreza permite entender sin odio, pero sin blanduras, las proporciones de la injusticia; y sólo en una naturaleza recia y alerta se van edificando en el infortunio ideas concretas y viables para remediarlas. Y así, antes de aprender las letras, supo de memoria la descarnada verdad de su país (Henestrosa, 2001a: 60)

Esta idea del mexicano la podía extender a la perfección hacia el hispanoamericano, el cual se había formado uno solo de la conjunción de dos hombres y, paradójicamente, tenía el “prodigio” de convertirse en dos: por cada cultura representada. Así lo decía el 23 de abril de 1993, en su discurso en la sede de la UNESCO de París, proyectándose en los ejemplos clásicos de nombres como Jerónimo de Aguilar, Doña Marina (*Malintzin*) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, hasta enorgullecerse de hablar la misma lengua que Cervantes y de lo único que la conquista no logró tocar:

Yo vengo de lenguas indias. Uno era por cada una de las lenguas que hablaba. Un hombre más fui cuando supe el castellano... En él, Nebrija, aprendí la lengua castellana, mi segunda lengua; logré

la otra mitad de mi alma: me integré el mestizo que soy (Reyes, 2005: 391).

Por obligación moral, después de no haber ayudado a un niño a comprar un libro de texto –descuido del que siempre se sintió culpable–, en 1984 fundó la Biblioteca Martina Henestrosa en San Francisco Ixhuatán, justo en la casa donde vivió. Esto lo hizo después de haber sido electo Senador, para el periodo de 1982 a 1988. Su trabajo continuó en la administración de Salinas de Gortari como presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas y miembro de las de Ciencia y Tecnología, de Corrección y Estilo, Asuntos Editoriales y la nueva de Cultura, que presidía el poeta chiapaneco Jaime Sabines. En ese periodo el Congreso de la Unión reconoció el carácter pluriétnico del Estado mexicano. Sin embargo, esta resolución convencía a Henestrosa, quien insistía en su idea particular de unanimidad común para la nación mexicana. Como otra deuda hacia su natal Oaxaca, donó, cuando tenía 97 años, a su biblioteca más de 40 000 ejemplares de su colección privada (Reyes, 2005: 423); libros que había adquirido uno por uno en sus múltiples andanzas por las librerías de viejo en la ciudad de México.

No se puede reducir la interpretación del mestizaje que hizo Henestrosa a una perspectiva desde el poder que “anula la diversidad” y que sacrifica la pluralidad por un orden violento y una unidad forzada con base en la creación de un lenguaje historiográfico que sublima a la patria mexicana por encima de cualquier identidad personal o local, tal como lo hace Zúñiga González (1998: 149-150). Si se dice que el oaxaqueño es heredero y continuador del proyecto político del liberalismo mexicano del siglo XIX, esto implica entre otras cosas su defensa de la soberanía nacional y de los derechos civiles frente a cualquier autoritarismo –incluyendo el legalista–. La construcción de la identidad que se propone no es un proyecto impositivo de una sujeción a una determinada serie de leyes que rijan “lo mexicano”, sino que apunta hacia una recon-

ciliación con el pasado en una lectura diametralmente opuesta a la historia oficial y al sistema político imperante. A tal punto que varias personas reconozcan a Henestrosa como un maestro que les enseñó mediante su literatura a respetar la diversidad cultural, a valorar las lenguas indígenas e incluso a amar la lengua española (González Casanova, 2007: 100).

Sin embargo, la labor de Henestrosa no se limitó a la cuestión indígena, mestiza, hispanoamericana o española; sino que fue un constante colaborador y amigo de la comunidad judía de México. Escribió muchos artículos para la revista *Tribuna Judía*, editada en la capital del país; los cuales llegaron a formar un pequeño libro (1976) y su autor fue homenajeado en múltiples ocasiones. Esta actitud a lo largo de su vida, desde el elemento más local que era para él su Ixhuatán, lo perfila efectivamente como un humanista en la tradición liberal, democrática y republicana que empata con la heredada por los exiliados españoles que aprendieron también las lecciones de los filósofos y pensadores clásicos sobre la condición humana. Andrés se expresó con términos bastante semejantes a dichas preocupaciones en un foro sobre el Seminario de Estudio sobre la Situación de los Judíos en la Unión Soviética en 1972 (año en el que fue nombrado presidente de la Asociación de Escritores de México):

Cuando muere un hombre todos mueren –decía inflamado en sus discursos, el rostro enrojecido, los ojos llanos–. Si se encarcela a uno todos padecen prisión. Si se me niega a hablar mi idioma, a ti y a él niegan a hablar la lengua propia. Persiguen a mi Dios cuando persiguen a tu Dios. Queman mi libro cuando se quema el tuyo. Muero con el que muere por decir la verdad. El que condena al fuego un libro, acaba por quemar al que lo escribí... Por indio, por judío, por negro estoy con todos aquellos que pelean por ser libres, por ser ellos mismos. Indios, negros, judíos son los

mismos ante mis ojos y mi conciencia. Por eso estoy aquí, con ustedes (Reyes, 2005: 340).

5. En rescate de algunos liberales olvidados

Aunque este último apartado está dedicado a los españoles republicanos exiliados después de la Guerra Civil, por razones cronológicas, es necesario comenzar con el estudio que Henestrosa realizó sobre la presencia de José Zorrilla en México. La advertencia es necesaria porque normalmente no sería considerado un escritor de la tradición liberal, pues, aunque su amigo el poeta Miguel de los Santos Álvarez lo invitó a volver a España y prefirió quedarse, se volvió muy cercano a Maximiliano de Habsburgo y a Carlota de Bélgica, quienes le encargaron la creación de un teatro nacional. Sin embargo, Andrés quien era consciente de esto y de sus férreas críticas a la sociedad mexicana, le perdonó su aversión en pro de los recuerdos que se permitió escribir después de estar 11 años en el México decimonónico y de las lecciones que dejó a los poetas locales en ese tiempo (Zorrilla, 1955: VII-XXII). Al parecer, Henestrosa hablaría sobre estos detalles en una conferencia que dio en México titulada precisamente “Zorrilla en México” durante la conmemoración del centenario del triunfo juarista de 1867 (Reyes, 2005: 311).

Como otro aspecto digno de resaltar, sirva como ejemplo la labor ensayística de Andrés en el ámbito del periodismo: género en el cual mantenía viva la memoria de los autores españoles que forman parte de su obra *La otra Nueva España*. A inicios de la década de los 40, su amigo cubano José Antonio Fernández de Castro le propuso participar en un proyecto para escribir sobre los periódicos y periodistas en Hispanoamérica. Andrés aceptó y José Antonio le propuso a Daniel Cosío Villegas, director del Fondo de Cultura

Económica, hacer un apéndice al libro reciente de Georges Weill titulado: *El Diario. Vida y función de la prensa periodística*, donde no había incluido datos sobre dicha actividad en Hispanoamérica. Don Daniel aceptó y los amigos se repartieron el trabajo. Al final, fue Andrés quien terminaría redactando todo el texto (Reyes, 2005: 173), el cual comenzaba afirmando que aun cuando el periodismo en Hispanoamérica en muchas ocasiones en la historia se mostró más avanzado que en España, había que reconocer que en sus inicios fue una derivación o una prolongación del realizado en la península (Fernández de Castro & Henestrosa, 1941: 297).

Después de reconocer la resistencia española en el siglo XIX frente a la invasión napoleónica, a pesar de las circunstancias adversas, rememoró la Constitución de Cádiz firmada por las Cortes de 1812 donde participaron varios representantes americanos. Se detuvo, como era de esperar, en la cuestión de la libertad de imprenta. Allí explicó que era un capítulo esencial, no porque en América no se practicara como un derecho inalienable, sino porque citando a Martí, se aplicó desde inicios de la Conquista la frase “los derechos se toman y no se piden”.¹¹ En su recorrido por la prensa liberal, menciona el periódico *El Español* de José María Blanco White, calificándolo de “notable”, y el *Semanario Patriótico* de Manuel José Quintana. Al mismo tiempo, recordó el periódico fundado por el ecuatoriano Vicente Rocafuerte llamado *Ocios de los Españoles emigrados en Londres*, un conjunto de siete volúmenes que se publicaron entre abril de 1824 y octubre de 1826 en la imprenta londinense del emigrado español Marcelino Calero. Allí llegaron a colaborar, entre otros intelectuales de ambos continen-

11 Tales fueron las palabras de José Martí en un Brindis en el banquete celebrado en honor de Adolfo Márquez Sterling en los altos de El Louvre, el 21 de abril de 1879 en La Habana: “Y los derechos se toman, no se piden; se arrancan, no se mendigan”.

tes, liberales como Canga Argüelles, Villanueva y Mendibil (Fernández de Castro & Henestrosa, 1941: 324, 327, 355).

Henestrosa escribió mucho de los autores españoles más conocidos en el mundo literario e intelectual, como Ortega y Gasset, Azorín, Pío Baroja, León Felipe, Federico García Lorca, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Ramón Menéndez Pidal, Marcelino Menéndez y Pelayo, Ramón Valle Inclán, su amigo José Bergamín, Dámaso Alonso y Unamuno. Tuvo la oportunidad de reseñar las obras de varios de ellos o hacer las necrologías, aportando algunos datos interesantes y poco recordados por la extensa bibliografía que se ha escrito sobre ellos. Henestrosa no sólo fomentaba la lectura de autores locales, pues consideraba que también “la literatura de un pueblo la construye todo lo que en él se publica” (Olmedo Muñoz, 2013: 121).¹² De Ortega y Gasset, reconoció la influencia que el fundador de la *Revista de Occidente* tuvo en su estilo literario —y en el de varios escritores hispanoamericanos— por su agilidad, destreza y manejo del lenguaje. Andrés recordaba haber leído un texto poco comentado de Ortega llamado “Nuestra Señora del Harnero”, cuya lectura compartía con Manuel Moreno Sánchez en el bachillerato (Reyes, 2005: 234).¹³

Cuando le dieron el Premio Nobel de Literatura a Juan Ramón Jiménez, él anotó que probablemente las primeras letras que

12 Olmedo cita el texto de Henestrosa, “Advertencia” en el *Anuario de cuento mexicano*.

13 Lo recuerda en la necrología que escribió el jueves 20 de octubre de 1955, donde concluía que “Un viaje por nuestra producción literaria de hace treinta años, podría mostrar cuánto deben los escritores mexicanos que entonces iniciaron su carrera, al gran escritor José Ortega y Gasset que acaba de fallecer”. “Ha muerto Ortega y Gasset” (Henestrosa, 2001b: 21). No obstante, un año después reconocía que a pesar de que Ortega era el autor más conocido en México los últimos 25 años atrás, para 1956 “ha perdido, por razones que están en la conciencia de todos, aquel sitio de privilegio que llegó a ocupar entre nosotros (28).

llegaron del escritor andaluz fueron las de la canción *Amapola del Camino* y luego algunos textos publicados en la *Revista Azul* o en la *Revista Moderna* (Henestrosa, 2001b: 32). De Pío Baroja resaltaba la importancia del estilo literario, el cual recomendaba como ayuda para que los jóvenes literatos mexicanos pudieran cambiar “la errónea creencia de que lo fundamental es escribir bellamente”, ya que lo primordial es entrar en contacto directo con la realidad y saber que el arte no está apartado de ella (Henestrosa, 2001b: 37). En conexión con esta idea, recordaba los comentarios alusivos a México, presentes en el libro de *Memorias* del nacido en San Sebastián. Frente a ello, Henestrosa defendió la búsqueda y las observaciones del escritor español frente a las críticas vertidas en el ámbito mexicano, al cual recordaba la importancia de reconocer toda la verdad con sus miserias y vicios hasta como un ejercicio saludable:

Solamente los pueblos ñoños no pueden resistir que se burlen de ellos. Es una manifestación de debilidad y tontería. Los alemanes habían leído a Schopenhauer y a Nietzsche y no se han escandalizado; los ingleses a Byron, Dickens, Wilde, y ahora a Bernard Shaw; los franceses a Flaubert y a Zola; los norteamericanos a Mark Twain y ahora a Sinclair Lewis. ¿Qué han perdido con eso? Nada. Según Baroja, lo que salva a un país de su ruina es discutir y sentir curiosidad [...] Nunca ha perjudicado a un pueblo que se le digan las verdades, ya por propios, ya por extraños. Con frecuencia más le perjudican las mentiras y las cantilenas interesadas que, halagando el orgullo nacional, no dejan ver nuestra realidad en su verdadero tamaño y anulan de ese modo la posibilidad de buscarle remedio a sus males. Lo único que reduce el valor de esas denuncias es el ánimo adverso, el prurito de contrastar unos pueblos con otros, para que se vea que sólo la tierra propia es digna de alabanza. Nada de esto hizo Pío Baroja, que con una misma pluma satirizó a otros pueblos y mostró las lacras de su tierra, guiado por esta certeza nietzscheana: lo que no me mata, me hace fuerte. ¿Por qué hemos de ocultar nuestras miserias? ¿Por qué volvernos

contra los que, sin ánimo de ofensa, muestran aquello que somos nosotros los primeros en condenar y en señalar como cosas que afean nuestra patria? ¿Por qué hemos de discutir si un viajero agradece nuestra hospitalidad o no, sólo porque quiso señalar alguna de estas fealdades que quisiera desterradas de la vida del hombre? (Henestrosa, 2001b: 39-45).

De Ramón Valle Inclán anotó que estuvo en México en dos ocasiones. La primera en el vientre de su madre y en la segunda cuando realizó un viaje con el fin de ser soldado y combatir a los indios sublevados del norte. Su obsesión con llamarse el “general de Tierra Caliente” se halla en su novela *Tirano Banderas* (*Novela de Tierra Caliente*). Henestrosa lo presentó como un amante de la cultura indígena viva, un aliado y defensor en la práctica; pues la niña Chole era real, el viaje y el naufragio también. Además, valoró mucho que escribiera México como debe ser, con “x”; definiéndolo como “un gran amigo de México” (Henestrosa, 2001b: 49-50).

En el mismo sentido, recordó que Dámaso Alonso pasó una estancia en México, particularmente en la capital, para llevar a cabo una investigación histórica sobre el virreinato de la Nueva España a través de un corregidor de la ciudad de México del siglo XVII llamado Alonso Tello de Guzmán, el cual realizó muchas obras públicas según lo que investigó en las Actas de Cabildo del Ayuntamiento de México. Por esto, el autor de *Hijos de la ira*, esperaba que no se olvidara nombrarlo cuando se rememoraba la historia de la ciudad. Al mismo tiempo, destacó su valoración de las letras novohispanas en un libro editado en Madrid por la Editorial Gredos en 1960 llamado *Dos españoles del Siglo de Oro. Un poeta madrileño, latinista y francesista del siglo XVI. El Fabio de la “Epístola Moral”: su cara y cruz en Méjico y en España*. Allí no sólo mencionó a Ruiz de Alarcón, sino a Eugenio de Salazar y Cebrián Díez Cruzate (Henestrosa, 2001b: 79-81).

Por el otro lado, Andrés tuvo la oportunidad de conocer o leer a autores españoles exiliados cuyas obras no han sido del todo recuperadas en la historiografía del liberalismo español. El primer exiliado que vio se llamaba Alejandro García Solalinde. Lo conoció en la Universidad de Stanford cuando se fue becado por la fundación Guggenheim a los Estados Unidos. El profesor Solalinde fue a la estación de ferrocarril por él y lo hospedó en su casa el 20 de julio de 1936. Su esposa y él estaban muy tristes por lo que acontecía en España e iban siguiendo en un mapa colgado en la pared la actividad del ejército republicano (Reyes, 2005: 137). Se trataba del primer exiliado que había visto llorar por el destino de España. Mientras se dirigía a Palo Alto, donde lo esperaba el profesor, se preguntaba si sus autores hispanoamericanos favoritos, de la talla de Sarmiento, Alberti, Martí, Rodó, Bilbao, Varona y González Prada apoyarían a la República; lo que se contestó afirmativamente sin dudarle (Henestrosa, 2001b: 13-15). Unos años más tarde, reseñó un libro editado por la Colección Málaga de México titulado *Éxodo de los republicanos españoles*, sin saber a ciencia cierta si fue escrito por Cristina Martín o Gabriel Paz o Paz Márquez o Paz Martín Berlanga, una maestra de escuela que contó su historia desde su exilio hasta su vida en México y sus viajes a Yucatán (Henestrosa, 2001b: 71-74).

Después de Berkeley, siguió su camino hacia la ciudad de Chicago. Allí conoció al profesor de origen español Manuel J. Andrade. Él tenía un proyecto para rastrear las raíces lexicográficas de la lengua zapoteca en la Universidad de Illinois, donde enseñaba lingüística, signos y vocabulario maya. Andrés se unió a ese proyecto y asistió a las clases en búsqueda de la fonética perfecta de su primera lengua. Con los métodos que el profesor le enseñaba para descifrar las estelas mayas, él dilucidaba cómo traducir la palabra “día” entre las opciones Dchí, Dxí, Hxí y Xhí. En esas visitas tanto a la universidad como a su casa, se incorporó a la idea de buscar las

raíces mayas o mayenses del huave, que se creía de origen quechua (Reyes, 2005: 139).

Otro autor cuyas obras literarias, e incluso científicas, han sido escasamente conocidas dentro del ámbito académico es el médico Antonio Ros. Andrés escribió el proemio del diario de viaje en barco que hizo de Marsella a Shikarpur en la India, donde se enamoró de la princesa de Kalsia, Ragendra Kaur (Reyes, 2001b: 284-285). Ese libro se volvió uno de sus más logrados: *Horas de angustia y esperanza*. Cuando España perdió la guerra, él se fue a Argelia y luego a París, donde Ros se dio cuenta que su patria estaba perdida. Llegó a residir en México con su hermana la cantante María Ros, dejando a toda su familia en España. Finalmente se unieron de nuevo en México (Henestrosa, 2001b: 59-61, 119-129).

Aunque ya se han citado las cartas que editó Alejandro Finisterre, vale la pena detenerse en el inicio de su amistad. Andrés Henestrosa lo conoció en casa de Griselda Álvarez en una cena. Alejandro era un escritor y periodista exiliado que había fundado la editorial Ecuador 0°0'0" y llegó a ser su compañero de artículos en *El Nacional*. Finisterre organizó y preparó él mismo una comida española por el cumpleaños número 57 de Andrés, acompañada de vinos de la Rioja. El libro *Desde México y España* surgió después de que Alejandro leyera las cartas de Andrés escritas para Hermínio Ahumada, que publicó en su editorial (Reyes, 2005: 287-288, 304-305).

Miguel de Unamuno, como ya se ha ido descubriendo en las investigaciones más recientes (Gordo, 2013), estuvo en México durante su infancia. En particular, lo que pudo recordar de esa estancia lo plasmó en su libro *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Don Miguel estuvo en Nayarit, de donde se llevó una gran biblioteca a España. Al mismo tiempo, quedaría marcado por una escena representada en cera del fusilamiento de Maximiliano en Querétaro. Parece ser que esta impresión la conservó tal cual cuando tradujo

el poema *Miramare* de Carducci. Además de esto, Andrés escribió sobre un homenaje que le hicieron a Unamuno y a García Lorca los miembros de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (Henestrosa, 2001b: 27-30). No fue la única vez que Henestrosa recordó al filósofo vasco. En otro artículo, llegó a llamarlo “juarista”, aludiendo a sus andanzas juveniles por Acapomete. En sus *Recuerdos de niñez y de mocedad*, Unamuno reconocía a Juárez como el verdadero padre de la patria mexicana (Reyes, 2005: 51-53).

La semana siguiente a la que escribió su artículo “Unamuno, juarista”, se vio en la necesidad de ampliar la información al respecto debido a las peticiones de varias personas que se sorprendieron al saber que Unamuno estuvo en México. De esta forma, Andrés confesó la fuente donde se enteró de las andanzas de Unamuno por Tepic. Leyó un ensayo de Manuel Torre Iglesias, quien era profesor en Nayarit y que había sido alumno directo de Unamuno en España. El profesor se reunió con su amigo Javier Belauzarán en una tarde de agosto de 1966 en la plaza de Tepic y le dio una foto de Unamuno cuando era adolescente; tomada precisamente en dicha ciudad. Belauzarán partió a Costa Rica y Torre Iglesias fue profesor de literatura en la Escuela Normal Superior de Nayarit. Su amigo sabía que preparaba un libro sobre Unamuno y por eso le regaló la fotografía que tenía. Andrés justificó su nota anterior, demostrando que no la había inventado y se declaró expectante de la publicación del libro de Torre Iglesias (Henestrosa, 2001b: 55-57).

La amistad del escritor oaxaqueño con los miembros de la otra Nueva España le permitía observar la necesidad de una reconciliación entre México y España, actividad que veía plasmada en sus amigos españoles Arturo Perucho y Miguel Prieto con el mexicano José Mancisidor; quienes se reunían “para defender la cultura y la herencia de libertad de nuestros dos pueblos”. De alguna forma, esto lo consideraba una proyección de un discurso que pronunció

Benito Juárez en Oaxaca donde “proclamó la concordia entre los españoles y los mexicanos para la defensa de aquellas mismas causas, justas y sagradas” (Henestrosa, 2001b: 23-25).

En la misma línea de amistad, conoció a Luis Suárez, quien llegó a México y buscó con mucha dificultad el poder ganarse la vida. Cuando se logró instalar en una posición más cómoda y lo conoció, asistieron a unas bodas en Juchitán, evento del cual escribió un libro que Henestrosa prologaría. Veía a Luis con la mirada puesta tanto en México como en España, recorriendo todo el país y redactando varias crónicas de las impresiones que le dejaron sus viajes (Henestrosa, 2001b: 95-97). Un caso ligeramente distinto fue el del madrileño Antonio Robles o Antoniorobles, quien vivió 38 años en México y se dedicó profundamente a la escritura de cuentos, novelas y artículos. También formó parte de la colonia *Nueva España*, pues vivía en la calle de Ejido –prolongación de la avenida Juárez en la Tabacalera–. Andrés se llevó muy bien con él y su esposa Angelines. Después de 38 años, volvieron a España, a una casa en El Escorial y murió en Madrid. Se lamentó mucho no haberlo visitado en el viaje que hizo a la península. Revisando su obra, se dio cuenta que a México le falta hacer un balance de la deuda que tiene con los exiliados republicanos (Henestrosa, 2001b: 99-101).

En suma, no se trataba de una especie de adopción o nacionalización cultural de los republicanos españoles, ni mucho menos es defendible la idea de una relación totalmente jerárquica de magisterio desde España hacia México, como una mala interpretación de la frase “maestros del exilio” puede sugerir. El reto que se puede plantear consistía y consiste actualmente en partir de la riqueza cultural, admitiendo la diversidad y la singularidad de una sociedad, para llegar así a una convivencia en igualdad de condiciones entre personas a las que no las determina una nacionalidad o una

ideología; sino que éstas mismas son herramientas que abren y conforman diálogos de respeto y conocimiento mutuo.

Bibliografía

- Castañón, Adolfo, 2006, “Cien años de Andrés Henestrosa. El hombre que dispersó su sombra”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 33, pp. 48-58.
- Cruz Bencomo, Adán, 2001, *Henestrosa, nombre y renombre*, México, Diana.
- _____, 2003, *Valoración y rescate de la obra periodística de Andrés Henestrosa*, Tesis inédita de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, UNAM.
- Fernández de Castro, José Antonio & Henestrosa, Andrés, 1941, “Apéndice. Periodismo y periodistas de Hispanoamérica”, en Weill, Georges, *El diario. Historia y función de la prensa histórica*, versión española de Paulino Masip, México, FCE, pp. 376-412.
- González Casanova, Dolores, 2007, “Meanderings and Memories of Andrés Henestrosa”, *Voices of Mexico*, núm. 81, septiembre-diciembre, pp. 100-102.
- González Freire, José Manuel, 2015, “Los cuatro abuelos: epístola a Griselda Álvarez de Henestrosa”, *Revista Inclusiones, Revista de Humanidades y ciencias sociales*, vol. II, núm. 2, abril-junio, pp. 187-194.
- Gordo Piñar, Gemma, 2013, *Miguel de Unamuno y México. Relación y recepción*, Tesis inédita de Doctorado en Pensamiento Español e Iberoamericano, Universidad Autónoma de Madrid, 514 pp.
- Henestrosa, Andrés, 1967a, *Retrato de mi madre*, México, Bibliófilos oaxaqueños.

- _____, 1967 b, *Desde México y España*, México, Alejandro Finisterre Editor.
- _____, 1976, *De Ixhuatán, mi tierra, a Jerusalén, tierra del Señor*, México, Editorial Tribuna.
- _____, 1982, *Entonces vivía yo en Ixhuatán y me llamaba Andrés Morales*, México, Bibliófilos oaxaqueños.
- _____, 2001a, “Nacer para estatua”, *Letras Libres*, núm. 29, año 3, México, Mayo, pp. 60-69.
- _____, 2001b, *La otra Nueva España*, México, Porrúa/UCLM.
- _____, 2009, *Los hombres que dispersó la danza*, México, Porrúa.
- Icaza, Francisco de, 1994, *Páginas escogidas*, México, UNAM.
- Martínez, José Luis (comp.), 1942, *Literatura indígena moderna. A. MedizBolio. E. Abreu Gómez. A. Henestrosa*, México, Ediciones Mensaje.
- Olmedo Muñoz, Iliana, 2013, “El lugar de la narrativa del exilio republicano en la historiografía literaria mexicana”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 85, enero-abril, pp. 111-137.
- Paz, Octavio, 2001, “Agua de la memoria: Andrés Henestrosa”, en *Generaciones y semblanzas. Dominio Mexicano. Obras Completas*, México, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, pp. 353-354.
- Riva Palacio, Vicente, 2006, *El parnaso mexicano. Segunda Serie I*, México, CONACULTA/UNAM.
- Reyes Haiducovich, Alexandra, 2005, *Henestrosa, hombre de un siglo*, México, SNTE/Porrúa/Senado de la República.
- Roa García, Raúl, 1938, *José Martí y el destino americano*, La Habana, Bouza.
- Zorrilla, José, 1955, *México y los mexicanos*, México, Ediciones de Andrea.

Zúñiga González, Víctor A., 1998, “De cómo hablamos de los indígenas los mexicanos (no indígenas) en el México actual”, *Región y Sociedad*, vol. IX, núm. 15, enero-junio, pp. 131-164.

Recibido: 14 de junio de 2016

Aceptado: 18 de noviembre de 2016

Recuperar la praxis perdida.

La *Filosofía de la praxis* de Adolfo

Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica

Recovering the Lost Praxis.

Adolfo Sánchez Vázquez's *Philosophy*

of Praxis today: context, history and philosophical problem

Stefan Gandler
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

En el presente artículo se discute la *Filosofía de la praxis*, de Adolfo Sánchez Vázquez, tomando en cuenta su contexto histórico, político y social, así como la historia y la transformación del texto mismo, valorándolo como uno de los libros filosóficos más importantes del siglo XX. Además, se analizan algunas de las primeras tesis de grado escritas sobre esta obra por autores latinoamericanos, en universidades de la República Democrática Alemana (RDA) mucho antes de que este libro se estableciera como tema de tesis en universidades mexicanas. Finalmente, se confrontan algunas de sus aportaciones filosóficas al respecto del tema de la *praxis*, con las de otros especialistas del siglo XX como Alfred Schmidt, probablemente el principal heredero filosófico de la Teoría crítica de

la sociedad, de la Escuela de Frankfurt (si se toma en cuenta que Jürgen Habermas rompió con algunos conceptos centrales de la Teoría crítica, como es justamente el de *praxis*).

Palabras clave: Marxismo crítico, praxis [concepto filosófico], ideología, teoría crítica, materialismo no mecanicista.

Abstract

The present article discusses the Philosophy of praxis, from Adolfo Sánchez Vázquez, in its historical, political and social context, considering the history and transformation of the text itself, since it is estimated as one of the most important philosophical books of the 20th century. At the same time, the article analyzes some of the first academic thesis, written on this book, which were elaborated by Latin American authors at universities of the German Democratic Republic (GDR), even before this book was established as a possible theme for thesis in Mexican universities. Finally, some of its philosophical contributions are confronted with other 20th century specialists in the theme of the praxis, as Alfred Schmidt, probably the main philosophical heir of the Critical Theory of Society, of the Frankfurt School (if we consider that Jürgen Habermas broke with some of the central concepts of that group, as it is precisely the one of praxis).

Keywords: Critical Marxism, Praxis [philosophical concept], Ideology, Critical theory, Non-mecanistic materialism.

* * *

A los seis años del fallecimiento de Adolfo Sánchez Vázquez es más que pertinente realizar algunas reflexiones en torno a su obra principal, la *Filosofía de la praxis*, libro que habría que incluir

en la lista de las obras filosóficas más importantes del siglo XX por varias razones.

Antes de entrar en materia y esbozar algunas de estas razones, hay que decir algo sobre su autor, y con ello también sobre el libro, porque la separación entre una obra filosófica y la biografía de su autor únicamente cimienta la enajenación existente como algo supra-histórico y sobrenatural. En dado caso, habría que explicar detenidamente por qué un autor actúa de manera diferente o incluso contraria a lo que escribe, y qué relaciones sociales posibilitan tal perversión.

Éste no es el caso de Adolfo Sánchez Vázquez y su obra maestra, la *Filosofía de la praxis*. El autor, al igual que la obra, representan algo que es cada día menos común: una actitud radicalmente opuesta a cualquier tipo de autoritarismo, pues ambos rechazan menospreciar la subjetividad de los seres humanos. En un tiempo en el cual los gritos festivos que aclaman lo que se ha dado a llamar *democratización* coinciden, prácticamente en todo el mundo, con un resurgimiento explosivo del autoritarismo (que se justifica supuestamente con lucha contra el terrorismo y el peligro que representan los movimientos de migración forzada por el aún existente sistema social), en estos tiempos no es cualquier cosa encontrar en una librería un libro como la *Filosofía de la praxis*.

Hemos leído este libro en muchas ocasiones y tratado de darlo a conocer, desde hace tiempo, primero en el mundo germano parlante, luego en el hispano parlante y finalmente a los lectores del inglés; pero apenas ahora entendemos que el contexto histórico de este libro no es solamente el inmediatamente visible, esto es: la politización en muchos países del mundo en los años sesenta, que desembocó en los movimientos estudiantiles y juveniles y en algunos casos obreros; así como las contradicciones cada vez más visibles del llamado socialismo realmente existente, como las crecientes críticas internas, la invasión de Hungría por las tropas del

tratado de Varsovia en los años cincuenta y los acontecimientos de Checoslovaquia, los cuales desembocaron en la *Primavera de Praga* y su aplastamiento militar por las mencionadas tropas.

Hay también otro contexto, difícilmente visible pero no por eso menos importante. Estamos hablando de la época del fascismo y el nacionalsocialismo, la cual determina hasta hoy de manera negada pero decisiva la vida cotidiana de Europa y de cierta manera del mundo. Este *pasado* europeo que no quiere terminar de pasar es, desde nuestra perspectiva, el centro nodal desde el cual hay que entender la *Filosofía de la praxis*. Al mismo tiempo, es el punto clave para comprender al individuo único llamado Adolfo Sánchez Vázquez. Él fue uno de los pocos antifascistas *históricos* (es decir, de los que lucharon en la *edad de oro* del fascismo en contra de él) que hemos podido conocer, en persona y por largos años, en los cuales él estuvo activo y con una lucidez impactante.

Después de Descartes, la filosofía moderna dominante alega que es *poco objetivo* el hablar de uno mismo en un texto filosófico, y se predica a los autores y las autoras la negación de la propia existencia como método igualmente consecuente que contra fáctico.¹ Sin embargo, vamos a ignorar esta común auto censura: cuando crecimos en Austria y Alemania, la gran mayoría de la gente mayor de sesenta años eran o exnazis o –en el mejor de los casos– ex-espectadores del genocidio nacionalsocialista. Encontrarse a un antifascista *histórico* en la calle era mucho más difícil que encontrarse con un neonazi. Cuando llegamos a México, en 1989, fue para nosotros una experiencia inolvidable que –por primera vez en la vida– pasara al revés. Ser antifascista *histórico* en México no es un estigma, como lo es hasta hoy en la mayor parte de Europa, y sobre todo en Alemania y Austria. Esto es algo que agradecemos

1 No se conoce, hasta el día de hoy, ningún texto que haya sido escrito por un *autor inexistente*, incluso las religiones basadas en textos presuponen la *existencia* de un dios o profeta como origen de sus libros sagrados.

profundamente de este bello país. Que lo más humano, lo más valioso que conocemos no sea mal visto, sea aceptado e incluso, en algunas ocasiones, reconocido como tal.

Pero la experiencia más importante en este sentido fue haber conocido a Adolfo Sánchez Vázquez. Es difícil de imaginarse, cuánto hemos lamentado el no haber conocido en persona a Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Leo Löwenthal. Todos, menos el último, habían muerto antes de que tuviéramos conciencia política e histórica. Esta única combinación de ser antifascista o antinazi y al mismo tiempo un pensador destacado nos impresiona hasta hoy de manera muy especial. De no haber sido por ellos, quienes además escribieron en nuestro idioma materno (o por lo menos lo habían hecho, como en el caso de Marcuse y Neumann, antes del exilio), tal vez hubiéramos llevado a cabo la decisión que algún día, cuando empezábamos a entender la magnitud del crimen que se había desarrollado usando nuestra lengua materna, estábamos a punto de tomar: ya no hablar en alemán. De no haber sido por ellos y otros autores como Bertolt Brecht y Anna Seghers, probablemente hubiéramos tomado esa decisión, que hasta hoy no nos parece en lo absoluto exagerada o fuera de lugar.

Los textos de estos autores no solamente nos ayudaron a entender parcialmente que pasó en Alemania, Austria y Europa de 1933 a 1945, sino también a no perder por completo la esperanza de que esto, así como el sistema social que lo hizo posible, *no* eran las últimas palabras de la historia. Pero de todos modos, teníamos un deseo y una necesidad muy grande de hablar en persona con un antifascista *histórico*, y que en el caso de Sánchez Vázquez era a su vez un pensador, un teórico y un filósofo.

Cuando venimos, hace veinticuatro años, a México y conocimos a Adolfo Sánchez Vázquez, nos impresionaron sus clases que eran mucho más interesantes que las que habíamos tomado en

Frankfurt con Habermas. Vimos también sus textos que nos parecieron mucho más relevantes y mejor desarrollados y argumentados de lo que estaba de moda en este entonces en Frankfurt. Pero en aquél tiempo todavía no captábamos plenamente que teníamos en frente a uno de esos pocos pensadores antifascistas que todavía estaban vivos y activos. En un proceso muy lento, en el cual, por medio de muchas conversaciones que tuvimos sobre la Guerra Civil Española y la lectura de sus textos autobiográficos, empezábamos a captar que estaba ante nosotros alguien que no solamente arriesgó su vida en la lucha en contra de la peor forma que ha adquirido hasta hoy el sistema social existente e incluso la forma civilizatoria dominante, sino alguien que además de esto logró desarrollar un pensamiento teórico o filosófico que corresponde a esta experiencia histórica.

Cuando hablamos de esta experiencia histórica, nos referimos a dos aspectos: por un lado, la incapacidad de la civilización dominante de resistir, salvo algunas excepciones, a la ideología y realidad nacionalsocialista que tenía como centro y meta principal el genocidio; por otro lado, la incapacidad del sector destinado a resistir a este proyecto absolutamente destructivo y auto destructivo, de realizar de manera exitosa esta resistencia, es decir, la izquierda en sus diferentes variantes.

He aquí el punto filosófico central de la *Filosofía de la praxis*: la completa pérdida de la subjetividad humana que era y es el centro de gravedad del proyecto fascista (tema del que se ocupa en el fondo). El concepto de *praxis*, tal como lo desarrolla Adolfo Sánchez Vázquez a partir de una espléndida interpretación de Karl Marx, es la base filosófica para rescatar la subjetividad humana, sin caer en las ilusiones idealistas que el 30 de enero de 1933, día que los nacionalsocialistas llegaron *democráticamente* al poder, perdieron cualquier sentido de existir. La experiencia del estalinismo, que obviamente influyó también como el otro punto negativo de refe-

rencia en la elaboración del texto, está igualmente presente, pero insistimos en lo que todos los conocedores serios del nacionalsocialismo y de la Shoah afirman: que era un crimen único, *la* ruptura de civilización.

Entonces, el hecho de que Adolfo Sánchez Vázquez luchó en contra de Franco, y con esto en contra del fascismo europeo, es inseparable del hecho de que escribió la *Filosofía de la praxis*. Por haber luchado en la Guerra Civil no era, por supuesto, automáticamente capaz de escribir este libro, pero sí hubiera sido incapaz de escribirlo sin esta experiencia histórica. No es casual que Habermas, quien luchó de joven en el ejército alemán, la *Wehrmacht*, se quedó toda su vida en un plano abstracto e idealista, cuando hablaba de emancipación o libertad. Tenía que reducir la experiencia de lo más valioso del ser humano a una experiencia discursiva, porque sólo allí había él participado en intentos de salirse del actual proyecto social destructivo y absurdo. Mientras que para Adolfo Sánchez Vázquez, a pesar de que al final las tropas de Franco ganaron la guerra civil con el apoyo de Alemania e Italia, de todos modos existía la experiencia de un intento colectivo y largo de frenar el proyecto fascista, que por lo menos por algunos años salvó partes importantes de España de manos de la reacción asesina.

El respeto que había (y hay) en México por la lucha en contra de los genocidas hizo posible que se recibieran a miles de republicanos españoles, entre ellos Sánchez Vázquez, e hizo, más tarde, posible que él escribiera un libro con tal fuerza emancipadora. Como él mismo insiste en varios prólogos a sus obras filosóficas: sin el contexto de este país único, difícilmente se hubiera podido desarrollar esta filosofía de la *praxis*. Este último punto no hay que olvidarlo nunca y menos en tiempos en los cuales se puso de moda negar lo ejemplar que contiene la tradición mexicana y que, a pesar de todo, sigue existiendo: una tradición liberal, en el mejor sentido de la palabra, como es difícil de encontrar en otro país de América

Latina, de toda América y del mundo entero, la cual es inseparable del recuerdo de Mexicanos ejemplares como Benito Juárez, Isidro Fabela y Gilberto Bosques.

En este sentido, la *Filosofía de la praxis* no sólo es impensable sin la experiencia histórica material de Adolfo Sánchez Vázquez y su única capacidad de reflexionar filosóficamente a partir de ella, sino que es a la vez una aportación desde y *de* México al pensamiento universal. Aunque parezca a algunos como una completa exageración, en última instancia –considerando que la tradición liberal de México, y el hecho de que aquí las culturas indígenas fueron menos perfectamente destruidas que en el resto del continente americano, son dos hechos históricos inseparables– esta aportación filosófica no sería pensable sin la herencia cultural indígena que tiene México. Y en muy buena parte esta herencia es la base de la fuerza de resistencia que este país y sus habitantes han desarrollado más de una vez en contra de las tendencias destructivas y auto destructivas de la civilización occidental y su actual forma de reproducción.² No es casual que México fuera el único país que protestó en la Sociedad de Naciones contra la anexión de Austria por la Alemania nazi, y tampoco es coincidencia que fuera este país el que recibió lo mejor que había en la población española en 1939. Negar la relación de estos y otros hechos que distinguen a México de otros países, del hecho de que aquí la presencia de las culturas indígenas es mucho más fuerte en la vida cotidiana de la sociedad, en general, que en todos los otros países de América, sería absurdo.

El menosprecio que existe –aún en México– en contra de las culturas indígenas, hace difícilmente visible la extraña relación que hay entre la posibilidad de escribir un libro como la *Filosofía de la praxis*, por un lado, y –digamos– Nezahualcóyotl, Cuauhtémoc y Zapata por el otro.

2 Véase al respecto, Stefan Gandler, “México y la modernidad universal. El liberalismo político juarista” (2013: 29-52).

Sobre el contexto histórico contemporánea a la redacción de *Filosofía de la praxis*

El contexto histórico en el cual fue escrita y publicada por primera vez la *Filosofía de la praxis* era contradictorio: en el terreno filosófico y teórico dominaba –dentro de la izquierda– el marxismo dogmático, con tendencia a ser reducido a una doctrina partidaria y de Estado. Los pocos intentos que habían de interpretar a Marx de una manera diferente no tenían mucha difusión; menos aún en América Latina, donde casi sin excepción se concebía al llamado marxismo ortodoxo como única manera de entender a la compleja teoría y filosofía de Marx y, a la vez, como la única manera aceptable de desarrollar una crítica teórica a la forma de reproducción capitalista. De las pocas excepciones que existían en ese entonces, en América Latina, se puede mencionar a José María Mariátegui, quien trató de desarrollar una teoría marxista adecuada para la realidad de Perú y quien en este intento chocó con el dogmatismo proveniente de Moscú, en donde no se quería aceptar versiones ‘locales’ de la teoría marxista. Pero la crítica de Mariátegui se quedaba limitada justamente por su punto de partida y prácticamente no llegó a ser una crítica teórica de los centros conceptuales del llamado marxismo-leninismo. Únicamente se pedía el derecho ‘autóctono’ de interpretar la propia realidad local con métodos conceptuales adaptados a ella. A pesar de la gran importancia que sin lugar a dudas tenía este intento, deja, a su manera, intacta la doctrina de estado de la Unión Soviética y acepta implícitamente que las propias aportaciones teóricas y filosóficas tengan únicamente una validez local. Con esto no se cuestiona realmente el falso universalismo eurocentrista que estaba presente también en las doctrinas estalinistas (y que a su vez es uno de los puntos que tiene en común la actual doctrina neoliberal con el estalinismo).

Sin embargo, lo que hacía falta era una teoría que atacara en el centro teórico mismo y, con el afán de ser universalmente válida, las doctrinas del marxismo dogmático.

Por el otro lado había, sobre todo en el terreno de la praxis política y cotidiana, varios intentos de romper con los dogmatismos establecidos: en América Latina la Revolución Cubana que se desarrolló más allá de los esquemas que habían seguido los partidos comunistas del continente. Cuando el libro estaba por terminarse comenzó, dentro de algunos partidos comunistas –también en Europa del Este–, el intento de construir un ‘socialismo con rostro humano’. Aunque la *Primavera de Praga* se da después de que se termine la *Filosofía de la praxis*, considero que el contexto histórico en el cual se desarrolla este libro y aquél movimiento político son uno y el mismo. El aplastamiento de este experimento en Checoslovaquia por las tropas de los otros países del Pacto de Varsovia dio de cierta manera la razón a Sánchez Vázquez en la urgencia de una autocrítica interna dentro de la izquierda mundial sobre las teorías y prácticas de su ala más potente en términos de organización y militar: los partidos comunistas. Pero a pesar de que a nivel político había ya cierta crítica a estos partidos dentro de la izquierda mundial y latinoamericana, en el terreno de lo teórico y filosófico esta crítica estaba todavía muy poco desarrollada. El libro de Sánchez Vázquez cumplió por ello un papel histórico que difícilmente se puede sobrestimar.

* * *

Entramos ahora en el debate del libro mismo:

Primero: la historia de la Filosofía de la praxis

Más allá del contexto histórico, la historia de un libro siempre es doble: por un lado su propio desarrollo, los cambios que el autor decidió hacer a su texto, y por el otro lado la historia de su interpretación, de las formas de entenderlo.

a) El desarrollo del texto del libro

Existen dos versiones de la *Filosofía de la praxis*: la primera edición de 1967 y la segunda de 1980. El texto de esta última es –salvo un nuevo epílogo y dos apéndices del autor, así como un prólogo de Francisco José Martínez– idéntico a la actual reedición. La diferencia que más salta a la vista entre las dos versiones consiste en la intensificación de la discusión crítica de la teoría de Lenin. El capítulo sobre Lenin fue formulado sólo para la segunda edición. Por consiguiente, está ausente en la traducción al inglés, publicada en 1972 con el título *The philosophy of praxis*.³ En la versión de 1980 se han suprimido algunos subcapítulos de la primera edición de 1967. En la segunda parte, “Algunos problemas en torno a la praxis”, capítulo IV “Praxis espontánea y praxis reflexiva”, fueron suprimidos siguientes cuatro subcapítulos: “Destellos

3 Compárese: Adolfo Sánchez Vázquez, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, 383 p. (versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México); y 1980, 2ª ed., corregida y aumentada, México, Grijalbo, col. Teoría y praxis, núm. 55, pp. 193-242. También, Adolfo Sánchez Vázquez, *The philosophy of praxis*, Mike Gonzalez (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press (con los mismos datos en Londres, Merlin Press, 1977). Compárese además Adolfo Sánchez Vázquez, “El concepto de praxis en Lenin” en: *Diánoia, Anuario de Filosofía*, año 25, núm. 25, México, UNAM, 1979, pp. 46-61.

de conciencia y conciencia de clase”, (Sánchez Vázquez, 1967: 237ss) “De la praxis espontánea a la praxis reflexiva” (238ss), “La introducción de la conciencia socialista” (239-241) y “El Partido como ‘intelectual colectivo’” (251-255). Además, en el mismo capítulo IV, se reelabora, amplía y cambia de nombre el subcapítulo “El problema del paso de la teoría a la acción”, que ahora se llama: “El problema del paso de la teoría a la acción en el ‘Manifiesto’”.

En cambio, se ha añadido por completo el capítulo V: “Conciencia de clase, organización y praxis” (Sánchez Vázquez, 1980: 353-378), en el cual, al discutir en particular a Lenin, Stalin, Rosa Luxemburgo, Trotsky y la crítica de Althusser al PCF, estudia la cuestión del Partido como forma de organización y, al valorar el significativo papel de Lenin en la Revolución Rusa, hace constar la “imposibilidad de un modelo de partido revolucionario –el de Lenin o cualquier otro imaginable– válido universalmente” (372). Sin haber seguido en detalle cada una de las modificaciones que mencionamos entre la segunda edición de *Filosofía de la praxis* y la primera, podemos asumir que determinadas ideas de Lenin contenidas de manera más bien implícita en la primera versión, en especial en la ‘cuestión de la organización’, se vuelven tema explícito en la segunda versión y así se someten a un análisis crítico. Por ello la siguiente cita es representativa para la nueva redacción de estos pasajes: la teoría de Lenin no es simplemente desechada, pero es captada en su limitación histórica. Una transformación en el mismo sentido consiste en la supresión de una nota a pie de página acerca de Marcuse, a quién Sánchez Vázquez ha criticado fuertemente en la primera edición por su actitud crítica hacia la forma partido. Una de las frases de esa nota suprimida decía:

Un ejemplo palmario de esta tergiversación del pensamiento de Marx lo hallamos en Herbert Marcuse (cf. *Soviet Marxism*, Nueva York, 1958, pp. 24-26), quien sostiene que la doctrina leninista del Partido se opone a la concepción original de Marx, ya que en

ella el proletariado pasa a ser objeto y no sujeto de la revolución (372).⁴

Si bien Sánchez Vázquez, al suprimir esta nota, no hace una conversión directa hacia la perspectiva de Marcuse, de todos modos sus palabras en la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, aquí reproducidas, sobre la teoría leninista del partido muestran que hubo una aproximación a la postura que antes se había rechazado con vehemencia. No está claro en qué medida desempeñó algún papel una influencia directa de Marcuse. Pero, con seguridad, hubo una influencia indirecta, puesto que en el movimiento estudiantil mexicano de 1968 Marcuse fue acogido con celo y Sánchez Vázquez explica, por otra parte, que ese movimiento lo influyó en lo teórico.

Las modificaciones señaladas entre la primera edición de 1967 y la segunda de 1980 deben entenderse como parte del desarrollo teórico-político de Sánchez Vázquez: de un adolescente politizado en la guerra civil española, integrado firmemente en las estructuras del PCE de orientación stalinista, pasando por un desarrollo independiente de los miembros del PCE exiliados en México frente a la central del Partido con sede en París, hasta llegar al inicio de la ruptura de 1956, tras el XX Congreso del PCUS y a una orientación marxista no dogmática con fundamento cada vez más teórico. Tras la experiencia de la revolución cubana de 1959, que precisa-

⁴ En la primera edición, p. 145, nota 77. Georges Cogniot sin duda se decepcionaría de Sánchez Vázquez si supiera que éste tachó aquella nota sobre Marcuse, pues la celebra como expresión de un alado “*esprit militant*”: “El estudio de la concepción [de la praxis humana] de Marx es extremadamente rico [...] y está animado de un espíritu militante. Sánchez Vázquez polemiza por ejemplo con todos aquellos que, como Herbert Marcuse y Maximilien Rubel, deforman el problema del paso de la teoría a la acción en Marx, pretendiendo falsamente que no puso las bases de la concepción del partido obrero, que sólo Lenin hizo su teoría, etcétera” (Cogniot, 1968: 147).

mente en su inicio no se correspondió en absoluto con las ideas ortodoxas, se desarrolla entonces la postura teórica expuesta por él en *Filosofía de la praxis*, pero que, según hemos dicho, todavía es ortodoxa en más de un sentido. Los sucesos de la primavera de Praga, el movimiento estudiantil mexicano del verano de 1968 y la revolución sandinista de 1979 (desaprobada igualmente por el PC local) influyeron seguramente en las modificaciones reflejadas en la segunda edición. El camino teórico-político de Sánchez Vázquez puede concebirse como el intento de liberarse de los errores –causantes en parte de inmensos sufrimientos– de una izquierda de orientación marxista, sin caer por ello en una apología de las relaciones existentes de explotación y opresión, ni olvidar la crítica radical de todo lo existente, impensable sin Marx. Un esfuerzo al que, según se observa con mayor intensidad precisamente en los últimos años, ya casi nadie se atreve y que, sin embargo, representa la única oportunidad de seguir elaborando una teoría crítica de la sociedad, premisa para el tránsito de la prehistoria de la humanidad a su historia propiamente dicha, por estar desarrollada conscientemente.

b) Historia de la interpretación del libro

Vamos a limitarnos aquí a exponer un aspecto muy poco conocido en México de la historia de la interpretación de la *Filosofía de la praxis*. Se trata de dos tesis doctorales ('Dissertation A') elaboradas en los últimos once años de existencia de la RDA (República Democrática Alemana). El primer trabajo es del año 1988 y fue escrito en la Universidad Karl Marx de Leipzig por el cubano Jorge Luis Acanda González. Éste formula su trabajo desde la posición de un marxismo dogmático; ciertamente reconoce en Sánchez Vázquez una "intención progresista" (10) pero le censura que su filosofía

contiene “a fin de cuentas una interpretación errónea idealista del proceso práctico de la vida”.

También en las siguientes formulaciones de Acanda González se expresa claramente este modo de entender la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: “el elemento principal de la praxis es de naturaleza subjetiva, es decir, un efecto de la conciencia” (85); y también: “a pesar de sus [...] declaraciones contra el subjetivismo y el antropologismo, Sánchez Vázquez ocupa las mismas posiciones” (88). Según la interpretación de Acanda González, Sánchez Vázquez, al elaborar su *Filosofía de la praxis*, hace mal uso de conceptos centrales como ‘materialismo’ u ‘objetividad’, para llegar al final al escalofriante “objetivo principal” de este “mal uso de los términos”: “la interpretación del marxismo como marxismo-leninismo es terca y negada por el autor en todo su trabajo” (93).

No obstante, lo que el candidato a doctor cubano en Leipzig lamenta especialmente es que Sánchez Vázquez, con su *Filosofía de la praxis*, “de todos modos echó por la borda posiciones leninistas de sus obras anteriores” (2), lo cual precisamente constituye el significado de su obra como una de las piedras fundamentales del marxismo no dogmático en América Latina. Eso llega a verlo Acanda González en cierto modo, pero en seguida acota: “su búsqueda de un marxismo antidogmático le lleva a posiciones extremas”, lo cual se expresa en el “complejo rechazo de casi toda la filosofía procedente de los países socialistas” (9). Qué cosa significa exactamente un “complejo rechazo”⁵ lo deja el autor en el aire.

Si bien el trabajo da la impresión de que el autor dispone de cierta idea general sobre la filosofía marxista contemporánea, en cambio son más bien flojos sus comentarios sobre Sánchez Vázquez, al que dedica el último de cuatro capítulos, después de una introducción a la “filosofía marxista-leninista como filosofía de

5 Este término parece gustarle tanto a Acanda González que lo usa repetidamente, véase además (86).

la praxis” (4-32), a la discusión sobre Gramsci y sobre el grupo teórico yugoslavo “Praxis” (78-105). Esos comentarios no facilitan la comprensión de la teoría de Sánchez Vázquez ni apuntan a una crítica más extensa de la misma. Al final, la presentación de Acanda González sobre la obra de Sánchez Vázquez se agota en un bamboleo altamente antidialéctico entre el reconocimiento de la “intención progresista” y el reproche a su “a fin de cuentas errónea interpretación idealista del proceso práctico de la vida”.

De esta etapa de la historia de la discusión sobre el marxismo dogmático, es sintomático que Acanda González, diez años más tarde, ya no quiera que le recuerden las posiciones de su tesis doctoral de 1988. Así sucede en la entrevista realizada por Manuel Vázquez Montalbán al actual profesor de filosofía de la Universidad de La Habana, que el escritor español inicia con las palabras: “Estoy ante el representante de Gramsci en Cuba” (1998: 375). Vázquez Montalbán, que no conoce en detalle la biografía del entrevistado, sigue con este giro su descripción. En la entrevista, Acanda González presenta a grandes rasgos la historiografía institucional de la interpretación dogmática del marxismo en Cuba, en especial a partir de 1971, en una forma que no podría en absoluto dar al lector la idea de que el propio entrevistado hubiera practicado esa lectura dogmática.

En su propia exposición sólo surge una vez como sujeto de la historia, y lo hace al mencionar de pasada que alguna vez vivió en la RDA. Pero no llega a hablar de su tesis doctoral de Leipzig sobre el marxismo filosófico, de orientación altamente dogmática, sino que se limita a mencionar que allí “descubrió a Bahro” (Acanda González *Apud* Vázquez Montalbán, 1998: 385). Aunque Bahro “era visto como revisionista y por eso no era leído”, como tampoco fue mencionado una sola vez en su propia tesis doctoral. Pero eso no le parece ser de suficiente interés a Acanda González como para

importunar con ello a Vázquez Montalbán, más interesado en la historia de la teoría cubana (385).

Desatinos parecidos se observan en varios detalles al comparar la citada entrevista con el texto de 1988. Mientras Acanda González sostiene críticamente en 1998 ante Vázquez Montalbán, respecto a la Cuba de los años setenta y ochenta, que “el eurocomunismo era visto lisa y llanamente como una causa de la derecha” (382), en 1988 todavía veía esa posición crítica hacia Moscú como causa de los errores filosóficos centrales de Sánchez Vázquez.⁶

Aquí no se trata de negar la posibilidad de una corrección a la trayectoria intelectual individual, pero sólo es posible hacerlo en serio si no se silencian las propias limitaciones y errores de una época anterior, sometiéndolos a una reflexión crítica. En caso de que a Jorge Luis Acanda González le interese superar las debilidades que evidentemente le unían al marxismo dogmático en su tesis de 1988, ello le exige una argumentación teórica que fundamente el cambio de postura como tal. De lo contrario persistirá en el lector conocedor de las dos etapas teóricas de Acanda González la duda sobre si la primera o la segunda etapa, la dogmática o la no dogmática, o quizá ambas a la vez, se deben a un oportunismo filosófico.

Desde luego, en la tesis doctoral de Acanda González cabe reconocer cierta defensa de Gramsci contra las críticas dogmáticas que se le hacían (críticas que también reproduce afirmativamente

6 “Olvidando las profundas diferencias entre Europa Occidental y América Latina, Sánchez Vázquez se apropió en forma acrítica todas esas ideas [del eurocomunismo]. La transición de Sánchez Vázquez a la praxeología está esencialmente ligada a la elaboración, tenida por necesaria, de un fundamento teórico que permita negar el valor de la herencia política y filosófica de Lenin y presentar unas concepciones de índole práctica y a la vez espontánea sobre la revolución, además de las ideas, típicas del eurocomunismo, sobre la organización del partido de vanguardia y de la democracia en el socialismo como si fueran ‘realmente marxistas’”, (Acanda González, 1988: 104).

de vez en vez). Sin embargo, para comprender el desarrollo de la recepción de Gramsci en Cuba a partir de los años setenta, y la discusión isleña sobre el marxismo en general, habría sido de gran ayuda enterarnos de hasta qué punto la reprobación de Acanda González a la *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez y la extendida crítica a Gramsci en su tesis de doctorado se debieron a una simple concesión ideológica a los que entonces daban el dinero y las órdenes, o si los acontecimientos históricos e intelectuales –más allá de todo oportunismo– han obligado a corregir las posiciones teóricas.⁷

En la entrevista con Vázquez Montalbán, Acanda González menciona una serie de marxistas no dogmáticos que hoy tienen relevancia en Cuba, pero no llega a decir una sola palabra sobre Sánchez Vázquez, autor discutido por Acanda González en su tesis doctoral, a pesar de que en Cuba, prácticamente desde la revolución, Sánchez Vázquez ha sido y es huésped invitado con regularidad a actos filosóficos y también políticos, y ahí se han publicado un buen número de sus textos. Una presentación reciente de ese tipo en Cuba ocurrió en enero de 1999, en el marco del Taller “La revolución cubana a cincuenta años del 1950”, en el que participaron unos 30 intelectuales invitados de América Latina y alrededor de 20 intelectuales y funcionarios del gobierno cubano, entre ellos el presidente Fidel Castro. Según la versión del propio Sánchez Vázquez (1999), en esa reunión de trabajo él fue el único en señalar en forma crítica que en los años setenta y ochenta predominaba en Cuba el marxismo dogmático en el terreno teórico tanto

7 En ninguna parte de la entrevista (que abarca diecisiete páginas del libro) aclara Acanda González si él mismo perteneció en los años ochenta a la “plataforma ideológica más conservadora, es decir más ortodoxa, más decidida a una nomenclatura del marxismo” en Cuba; en caso de no ser así, ¿por qué presentó entonces en Leipzig una tesis doctoral dogmática en alto grado?, y, en el caso de serlo, ¿cuándo y por qué rompió con esa “plataforma”? (Vid. Acanda González *Apud* Vázquez Montalbán, 1998: 379).

como el socialismo real en el terreno político, mientras que era otra la tónica general en ese acto de puertas cerradas. Según eso, el marxismo dogmático y en particular el socialismo real fueron fenómenos limitados a la Unión Soviética y a la Europa oriental y no tuvieron cabida en Cuba. La posición de Sánchez Vázquez, ya bastante conocida entre los intelectuales cubanos antes del acto de 1999, obliga a una seria reflexión autocrítica sobre la historia reciente de Cuba, lo que, paradójicamente, podría ser motivo de que Acanda González se haya abstenido de mencionarlo en sus laudatorias referencias a los marxistas no dogmáticos.⁸

El segundo ejemplo de la falsa identificación de la teoría marxista en general con el marxismo-leninismo, en este caso desde el lado burgués-conservador, es el trabajo del mexicano Rubén Capdeville García, iniciado en la Universidad Humboldt de Berlín en tiempos de la RDA y terminado en mayo de 1992, después de la llamada reunificación de los dos Estados alemanes. Este texto está escrito desde una postura burguesa-conservadora, que no reconoce diferencias importantes en el seno del marxismo, puesto que para ella todo marxismo debe considerarse como marxismo leninismo, y por tanto, en última instancia, no cabe distinguir entre autores tan diversos como Lenin, Marcuse, Bloch y Sánchez Vázquez. Así, Capdeville García califica en estos términos la obra de Sánchez Vázquez: “Subrayar el concepto de praxis después de la aproximación teórica a Lenin es entonces el rasgo esencial de su *Filosofía*” (Capdeville García, 1992: 121).

La existencia de dos tendencias tan diversas dentro del marxismo le resulta tan inconcebible que no le cuesta ningún trabajo ponerlo todo de cabeza. Precisamente el concepto utilizado por Sánchez Vázquez para criticar la filosofía del marxismo-leninismo

8 En la entrevista, Acanda González menciona como importantes marxistas no dogmáticos a Herbert Marcuse, Georg Lukács, Antonio Gramsci (Vázquez Montalbán, 1998: 382), así como a Adam Schaff (390).

y alejarse de la teoría de Lenin, lo califica Capdeville como consecuencia de un pretendido “acercamiento a Lenin”. Es difícil decir algo más falso sobre el papel desempeñado por el concepto de praxis en el desarrollo teórico del autor de la *Filosofía de la praxis*. En otra ocasión habla implícitamente de Adolfo Sánchez Vázquez y de Herbert Marcuse como “marxistas-leninistas” y por lo tanto incorpora sin ningún problema sus obras a esa orientación teórica (112 y 113).

También en ese escrito se trata la obra de Sánchez Vázquez más bien de pasada. Tras un rápido recorrido por la “filosofía latinoamericana” de casi todas las orientaciones desde el siglo XIX, su crítica a Sánchez Vázquez se agota en dos puntos: “en ningún lugar nos topamos con referencias concretas a la realidad de, digamos, América Latina” (35ss), así como lo que, horrorizado, califica de “discurso negativo”. Capdeville García expresa por último: “pero [y este ‘pero’ tiene aquí un gran papel] armar una concepción del mundo requiere también de elementos positivos, conceptos positivos que en el marxismo no se pueden encontrar en tanto que ‘teoría crítica’. Teóricos como Sánchez Vázquez y Marcuse se reparten entre sí este problema metodológico” (112).⁹ En esta cita aparece el problema principal del trabajo –si prescindimos de que apenas se adentra en la teoría de Sánchez Vázquez. Es una mezcla abstrusa de formulaciones típicas del socialismo real, con un rechazo global, más allá de cualquier diferenciación, de todo pensamiento marxista.¹⁰

A pesar de las grandes limitaciones que hemos constatado en el trabajo de Jorge Luis Acanda González, hay en él una agradable diferencia frente al de Capdeville García, distinguido éste por un alto grado de confusión y el absoluto desconocimiento de las dis-

9 De solemnes sapiencias de esta clase está impregnado todo el trabajo.

10 Evidentemente esto guarda estrecha relación con la situación de cambio radical imperante entonces en las universidades de la antigua RDA.

usiones filosóficas del marxismo. En este último caso cabe dudar incluso que conozca la obra de Sánchez Vázquez, lo cual es notorio en innumerables pasajes de sus comentarios, por ejemplo cuando se apresura a meterlo con Marcuse en un mismo saco teórico y no se detiene para aclarar cómo es que Sánchez Vázquez, en la primera edición de su *Filosofía de la praxis*, aún critica fuertemente a Marcuse.

Segundo: algunas reflexiones sobre la problemática filosófica de la *Filosofía de la praxis*

El materialismo crítico, no mecanicista tiene en general un importante problema filosófico: ¿Cómo explicar —de manera materialista— el proceso de creación y desarrollo de ideas, de conceptos complejos? O, dicho de otro modo: ¿Cómo se puede explicar el brinco que se da de la realidad a entender y explicar a la idea de esta realidad, a su entendimiento y explicación? Si no somos partidarios del mecanicista esquema del conocimiento como mero reflejo de la realidad, entonces: ¿cómo explicar este proceso sin caer en las antinomias del idealismo?

Sánchez Vázquez pone en el centro de su respuesta a este problema central del materialismo filosófico el concepto de *praxis*. El mencionado problema filosófico lo analiza a partir de la relación entre *praxis* y conocimiento. Sería imposible en un artículo entrar en los detalles de esta argumentación. Vamos a concentrarnos aquí exclusivamente en una confrontación filosófica de la argumentación de Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis* con la del filósofo alemán Alfred Schmidt, el autor con la formación marxista más sólida entre los discípulos directos de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. Esta referencia filosófica a Alfred Schmidt no es casual. Así como Adolfo Sánchez Vázquez jugó un papel decisivo para que se conozca el recientemente fa-

llecido filósofo marxista crítico checo Karel Kosík en México y América Latina, de manera similar Alfred Schmidt jugó un papel central para abrir el camino a los primeros pasos tímidos de dar a conocer Adolfo Sánchez Vázquez en el ámbito filosófico alemán.¹¹

En la temática de la relación entre praxis y conocimiento, Alfred Schmidt defiende, al igual que su contemporáneo hispano-mexicano, una posición que Sánchez Vázquez describe del siguiente modo: “se sostiene acertadamente que sin la praxis como creación de la realidad humana-social no es posible el conocimiento de la realidad misma (posición de K. Kosik)” (Sánchez Vázquez, 1967: 153ss).

Adolfo Sánchez Vázquez formula esta posición a partir del doble rechazo hacia las dos otras posiciones que detecta dentro de las corrientes marxistas que otorgan importancia al concepto de praxis. Estas dos posiciones rechazadas, las resume Sánchez Vázquez de la siguiente manera:

Posición 1: “el hecho de que la praxis sea un factor en nuestro conocimiento no significa que no conozcamos cosas en sí”.

Posición 2: “[...] la aceptación de este papel decisivo de la praxis entraña que no conocemos lo que las cosas son en sí mismas, al margen de su relación con el hombre, sino cosas humanizadas por

11 Si Alfred Schmidt no hubiera levantado su voz en el consejo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Goethe de Frankfurt en 1992 cuando se discutía nuestro *proyecto* de tesis de doctorado, instantes después de que Jürgen Habermas lo quiso descalificar con el argumento de que no conoce los dos autores que se iban a analizar (Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría) y de que por lo tanto no pueden ser relevantes, entonces, no hubiéramos podido realizar nuestros extensos estudios de la manera como lo hicimos que desembocaron en el libro mencionado arriba. La intervención de Schmidt en contra del dogmatismo *discursivo* de Habermas hizo posible algo *lógicamente* imposible en la filosofía académica de la RFA (República Federal Alemana): que se tomen en serio voces filosóficas provenientes desde afuera del auto declarado primer mundo.

la praxis e integradas, gracias a ella, en un mundo humano (punto de vista de Gramsci)” (153ss).

Mientras que Sánchez Vázquez reconoce la primacía de la materia, pero insiste en que la realidad exterior sólo es *reconocible* para los hombres en tanto ellos ya hayan entrado en una relación práctica con ella, Alfred Schmidt formula una idea similar pero en tres variantes diferentes. El ser material, que existe, sin duda, independientemente de los sujetos humanos, sólo “adquiere significado” en una primera formulación, ontológica si se quiere, después de haber pasado por la praxis humana:

Por cierto que el ser material, como infinidad extensiva e intensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es más que aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un *primero* en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social (Schmidt, 1983: 74).¹²

En una segunda formulación, el autor de Frankfurt dice además que la existencia de la objetividad material natural, precursora de la praxis humana, sólo llega a ser “pronunciable” cuando se ha vuelto objeto de la praxis humana, por lo menos parcialmente:

El sujeto social, a través de cuyo filtro pasa toda la objetividad, es y sigue siendo componente suyo. Por mucho que el hombre,

12 Alfred Schmidt igualmente formula: “Como todo materialismo, el materialismo dialéctico reconoce también que las leyes y formas de movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Este en-sí sólo resulta empero *relevante* en la medida en que se vuelve un para-nosotros, es decir, en cuanto la naturaleza se incluye en los fines humanos sociales.” (54; las cursivas son mías).

‘cosa natural con conciencia propia’, traspase la inmediatez de la ‘materia natural’ encontrada al llegar en cada caso, al transformarla anticipando idealmente sus metas, no se rompe por ello la cohesión natural. Frente a ella (también en esto sigue *Marx* la ‘lógica’ de Hegel) el quehacer orientado a un fin sólo puede imponerse si se engrana con astucia en el desarrollo de las leyes propias de la materia. El hecho de que existan ‘de por sí’, independientes de toda praxis (y de sus implicaciones teóricas) es, desde luego, *pronunciable* sólo en la medida en que el mundo objetivo se haya convertido en uno ‘para nosotros’ (Schmidt, 1973: 1117; las cursivas son mías).

Esta segunda formulación capta la problemática en el plano filosófico lingüístico. En ella, al igual que en la primera, está englobada la problemática más amplia que una materialidad exterior al campo de influencia inmediato de la praxis humana sólo puede ser aprehendido por los sujetos en contraposición a la materia ya formada por la praxis. Esto llega hasta el punto de que el mismo término de ‘lo intocado’ de la naturaleza exterior sólo puede ser creado por hombres que ya practican un dominio masivo sobre la naturaleza y, por tanto, saben lo que significa no dejar precisamente intacta la naturaleza, sino ‘tocarla’ con violencia. “Aun los objetos que todavía no han caído en el ámbito de la intervención humana dependen del hombre en la medida de que su *ser intocado* sólo se puede formular con relación al ser humano” (Schmidt, 1973: 1117).¹³

13 En el plano lingüístico se observa esta circunstancia ante todo también en la literatura. En ella, la naturaleza virgen es descubierta en el instante mismo en que su conquista definitiva aparece en el orden del día. Así, el poeta inglés Percy Bysshe Shelley describe en 1816 el Mont Blanc, en su poema del mismo nombre, como “Remote, serene, and inaccessible” después de que, en los veinte años transcurridos desde la primera ascensión en 1786, su cima fuera pisada otras cinco veces por grupos de escaladores (Bysshe Shelley, 1989: línea 97).

Schmidt da una razón por qué en este contexto no recurra a la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, a la que Sánchez Vázquez se refiere ante todo. “La cuestión de la unidad y la diferencia entre sujeto y objeto pierde su carácter supratemporal, limitadamente ‘cognoscitivo’; demuestra ser la unidad y diferencia (determinada en forma distinta en cada caso) de historia y naturaleza” (Schmidt, 1973).¹⁴

En otro pasaje, el filósofo inserto en la tradición de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, señala que la añoranza romántica por la ‘bella naturaleza de Dios’ se forma históricamente en el preciso momento en que en determinada nación o región el desarrollo industrial, con el consiguiente dominio sobre la naturaleza por medio de la gran maquinaria, ha alcanzado cierta extensión, al igual que la destrucción de la naturaleza. Así fue como a unos señores burgueses de las ciudades industriales inglesas de los albores del capitalismo, vestidos con camisa a cuadros, se les ocurrió por primera vez la idea de escalar las cimas de los Alpes, anhelo que declararon irresistible. La población nativa sólo pudo asombrarse de semejante trajín. Su distancia de la naturaleza exterior al hombre no era tan grande como para hacerla objeto de apetencia o percibirla siquiera como tal.

En una tercera formulación –del tipo de la filosofía de la conciencia el mundo material, en su forma de movimiento regular, no necesitado del sujeto en sí, sólo es ‘reconocible’ o ‘asegurable’ mentalmente en cuanto que ya haya sido objeto de la praxis humana. Esta tercera formulación, evidentemente, se aproxima a la de Adolfo Sánchez Vázquez mencionada anteriormente:

14 Schmidt continúa: “Ambas se penetran entre sí, desde luego sin volverse idénticas; siempre tienen los hombres la experiencia de una ‘naturaleza histórica’ y de una ‘historia natural’” (1973).

Lo *dialéctico* del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia (Schmidt, 1983: 111; las cursivas son mías).

En otro pasaje Alfred Schmidt formula una idea similar al describir la relación del “materialismo en general” con el “materialismo dialéctico”:

El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo dialéctico significa: los hombres sólo pueden *asegurarse* de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral (112; las cursivas son mías).

En el momento de la actividad productiva, los hombres chocan con las líneas fronterizas de la transformabilidad de la materia y, así, reconocen su regularidad. Sólo reconociendo esa regularidad pueden, a su vez, modificar las barreras de la naturaleza donde su contenido objetivo lo haga posible. El doble movimiento de la praxis a la teoría y de la teoría a la praxis, señalado por Adolfo Sánchez Vázquez, también es visible en las consideraciones de Alfred Schmidt. Con referencia a las reflexiones de Marx y Hegel sobre los “contenidos teléticos perseguidos en el trabajo”, resaltando la praxis productiva, Schmidt plantea esta idea: “El saber anticipador presupone igualmente una conducta práctica ya cumplida, de la cual surge, como también constituye a su vez el presupuesto de toda conducta” (114ss).

Ahora bien, para los dos autores aquí consultados es de gran importancia insistir en que esta dependencia recíproca entre praxis y conocimiento no pone a ambas lisa y llanamente en el mismo nivel. La relación de mutua dependencia no lleva a una suspen-

sión de la primacía de la materia frente al sujeto y su capacidad de conocimiento y decisión. Pero, a la vez, en el materialismo marxiano esta “prioridad de la naturaleza externa” no es estática sino mediada:¹⁵ “La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe” (1983: 23).

Estas reflexiones son mucho más que una sutileza filosófica. El camino sobre la cuerda floja que una filosofía de la praxis ha de realizar es parafraseado por Alfred Schmidt de la siguiente forma:

Estas consideraciones son menos triviales de lo que parece; pues si el concepto de praxis se tensa en exceso a la manera de Fichte (como en la época temprana de *Lukács*, que transforma el materialismo histórico en un franco idealismo ‘generador’ con ropaje sociológico), pierde su filo para volverse concepto de simple contemplación. Pues la ‘actividad pura y absoluta que no sea sino actividad’ va a parar a fin de cuentas a la ‘ilusión del >pensamiento puro<’ (Schmidt, 1953: 452s).

Sobre esta argumentación se puede comentar lo siguiente: esta ilusión del pensamiento puro y la actividad pura conduce en la praxis política a la noción de que los procesos ideales han de determinar los procesos materiales. Para juzgar una política determinada, en esta lógica sólo se examinan las estrategias de argumentación de los agentes y de sus seguidores en busca de concordancia interna del razonamiento (por ejemplo en su argumentación moral), en lugar de preguntarse por los motivos reales de esa política. En consecuencia, los efectos de esa política no son considerados y valorados como tales, sino siempre respecto a si fueron deseados o no.

15 “Como en el caso de Feuerbach, también Marx habla de la ‘prioridad de la naturaleza externa’. Sin embargo, formula una reserva crítica: que toda prioridad sólo puede serlo dentro de la mediación” (22).

En el seno de la creación de la teoría marxista, a la vez, también es insoslayable el concepto de praxis para poder hacer frente, en el terreno de la teoría, a las tendencias objetivistas tanto de la izquierda reformista como de la stalinista. A pesar de las considerables diferencias teóricas, un importante paralelismo entre la izquierda revisionista y la dogmática consiste en que ambas suelen concebir la transición al socialismo como un proceso ineludible. La posición reformista parte de que esa transición se realizará mediante un tránsito, lo más suave posible, por el capitalismo y una paulatina transformación (sólo acelerable mediante reformas) de las estructuras capitalistas en socialistas. Los ortodoxos, en cambio, invocan la noción de que habrá de llegarse a una ruptura radical en determinado momento. A pesar de esa diferencia, tienen algo en común: ambas tendencias no temen a nada tanto como a la rebelión espontánea de los oprimidos y explotados más allá de las estructuras de partido y organización que les están dadas.

Pero otorgar a la praxis en la teoría un punto tan central como lo hacen Adolfo Sánchez Vázquez y Alfred Schmidt en sus respectivas teorías filosóficas, pone radicalmente en duda estas concepciones objetivistas de política e historia. En el concepto de praxis, fundamental para la teoría marxista, está contenido un factor de rebeldía contra todos aquellos que, desde el escritorio, desde la central del Partido o desde la *patria del proletariado* quieren dirigir las actividades de los revoltosos de todos los países. Puesto que el concepto de praxis ya contiene en sí la mediación de teoría y actividad y, hablando más en general, de sujeto y objeto, y puesto que la separación tajante de ambas (contenida en la noción de *conducir a las masas a través del Partido*) lleva a un completo absurdo con base en reflexiones *teóricas*, este concepto se resiste al autoritarismo tanto de reformistas como de ortodoxos. Puesto que ambas corrientes, frente a la espontánea rebeldía de las masas, gustan de presentar el argumento de que éstas carecen de conocimientos teó-

ricos y de preparación, a fin de volver a acaudillarlas, la *filosofía de la praxis*, que en un terreno altamente teórico alega a favor de la praxis, es un aguijón no tan fácil de sacar. Se enfrenta a los cuadros (que pretenden ser superiores a las masas en lo teórico) en su terreno reivindicado como propio. Pero esto no es, en modo alguno, tomar partido sin más ni más por la actuación espontánea no reflexionada, por el practicismo y contra la teoría. Tanto a Adolfo Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt les interesa más bien demostrar en sus interpretaciones de Marx que el teoricismo (y la terca obstinación en la propia preparación teórica frente a aquellos que no la tienen formalmente) no está necesariamente más próximo al conocimiento teórico que la praxis en el pleno sentido de la palabra.¹⁶ Así, debe entenderse que Schmidt, al igual que Sánchez Vázquez, insista en que la “praxis histórica [...] es en sí ‘más teórica’ que la teoría” (1953: 223).

Estas referencias a la izquierda reformista y a la ortodoxa podrán parecer demasiado anacrónicas. Realmente lo son a primera vista, dado que la izquierda ‘ortodoxa’ ha quedado en nada a partir de 1989 y la izquierda reformista se ha transformado paralelamente en un andamiaje político que, si bien va teniendo bajo su control cada vez más gobiernos de Europa, en el mejor de los casos, ya no tiene en común con el propio proyecto original más

16 Brecht expresa una idea parecida cuando en los *Diálogos de refugiados*, el personaje del intelectual confiesa al personaje del proletario: “pienso siempre en el filósofo Hegel. He sacado algunas de sus obras de la biblioteca para no irle a usted a la zaga, *filosóficamente* hablando.” (Brecht, 1994: 88; las cursivas son mías). De todos modos esto sólo debe entenderse negativamente, es decir, como crítica irónica al teoricismo y no como banal culto al proletario. Como alusión al simultáneo desdén por las capacidades conceptuales de la clase obrera, chapuceramente elogiada, que halla su expresión en la sustitución de los clásicos por los *libros de texto* por parte del partido comunista, el personaje del proletario agrega poco después, volviendo a referirse a Hegel: “Nos dieron extractos de sus obras. En él, como en los cangrejos, hay que atenerse a los extractos.” (91).

que el nombre. Mientras al principio del siglo, y en parte incluso en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los partidos socialdemócratas de Europa se aferraban a la necesidad y a la posibilidad de una *transición al socialismo*, y el *reformismo* no significaba para ellos poner en duda esa meta sino sólo el camino hacia ella frente a la posición marxiana clásica, hoy las cosas son muy distintas. Cuando llegan a impulsarse reformas, ya no es como alternativa a la revolución socialista, sino como el medio más seguro de garantizar la persistencia del capitalismo, al tratar de mitigar las consecuencias de sus más absurdas contradicciones con medidas que bien podrían provenir de conservadores ilustrados.¹⁷

A pesar de todo, estas reflexiones siguen siendo de gran importancia cuando se nos plantea hoy, con una urgencia no disminuida, el problema de la relación entre teoría y actividad, de subjetividad y relaciones objetivas, de cuadros y *base del Partido*. Hasta hoy sigue siendo válido que acentuar la significación de la praxis no significa tomar partido lisa y llanamente por la subjetividad frente a la importancia de las relaciones objetivas. En el concepto crítico filosófico de la praxis, interesa más bien concebir la relación dialéctica entre estas dos instancias, que solamente a nivel terminológico se pueden contraponer de manera tan sencilla, y entender su importancia. Así debe seguirse la reflexión de Alfred Schmidt cuando señala que el objetivismo liso y llano y el simple subjetivismo de ninguna manera deben identificarse como contrarios inequívocos, sino que, en determinadas ideologías o formas de acción política, ambos suelen coexistir. Respecto al problema de la relación entre

17 Esta no es una suposición maliciosa, sino sólo un resumen de los más recientes programas de partido y gobierno de la socialdemocracia europea. Apenas habría hoy un socialdemócrata que siguiera poniendo en tela de juicio la interpretación de estos programas como procapitalistas. Sobre el Partido Verde, llegado a cargos del gobierno en la RFA, más vale callarnos, puesto que —como partido— ni aún en sus mejores tiempos alcanzó la agudeza de concepto de teoría social reclamada antiguamente como propia, a pesar de todo, por la socialdemocracia.

praxis y conocimiento, tal como se ha expuesto detenidamente, al ser un problema filosófico central también para Sánchez Vázquez, Schmidt observa:

En el terreno de la *praxis concebida* se pone de relieve la mala abstracción de un sujeto ‘carente de mundo’, puramente mental, al igual que la de un mundo ‘carente de sujeto’, existente en sí. La praxis como realización efectiva enseña lo vacías que son las alternativas determinadas fijamente ‘en la teoría del conocimiento’ o en algún invariable punto de vista (Schmidt, 1973: 1115).

Así pues, siguiendo tanto a Sánchez Vázquez como a Alfred Schmidt, puede decirse que en la postura acrítica de la izquierda dogmática, así como de la reformista, se descubre una peculiar combinación de materialismo mecánico e idealismo. Esto no significa que los defensores de esas posiciones lo tengan realmente en claro. Precisamente en la combinación *no concebida* (o incluso inconsciente) de esas dos tradiciones filosóficas está enterrado el problema teórico.¹⁸ La aportación de Marx (y así regresamos a la interpretación hecha por Sánchez Vázquez de las *Tesis sobre Feuerbach*) consistió en confrontar de manera crítica, es decir, con reflexión, las aportaciones teórico-cognoscitivas del materialismo mecánico con las del idealismo, para así alcanzar el concepto desarrollado de praxis. Schmidt subraya, que para Marx,

dadas las ineludibles tareas históricas de la humanidad, ya no se trata de argumentar, desde principios superiores del ser y del conocimiento (para lo cual poco importa si se les da una interpreta-

¹⁸ Compárese al respecto. “Marx no ‘combina’ (lo que sería eclecticismo puro) motivos de reflexión de origen idealista y materialista, sino que dirige la idea (matizada de diversas maneras desde Kant hasta Hegel), de que todo lo inmediato es mediado, contra su formulación hasta entonces idealista” (Schmidt, 1969: 11).

ción espiritual o material), sino de partir de la ‘materialidad’ –materialidad que es todo, menos ontológica– de las relaciones vitales del hombre, que ‘son *prácticas* desde un principio, quiero decir, relaciones fundamentadas por la acción’: relaciones de producción y de clase (Schmidt, 1969).

Como ya se ha señalado, hay una diferencia en las investigaciones sobre el concepto de praxis por parte de Sánchez Vázquez y de Schmidt, y consiste en que el segundo comprende la praxis humana como prioritariamente económica, y el primero, por el contrario, cuando llega a abordar formas especiales de praxis, nombra en particular a la política y la artística. Esta diferencia va acompañada de la diversa ubicación del centro de gravedad por ambos autores en su lectura de Marx. Mientras Sánchez Vázquez se apoya principalmente en los escritos juveniles de Marx, dándole no mucha importancia a *El capital* en la mayoría de los casos a un lado, Alfred Schmidt arranca con la afirmación “de que Marx no se muestra de ninguna manera más filósofo cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos”. Por eso, en su libro acerca del concepto de naturaleza en Marx, advierte de entrada que

tomaremos [Alfred Schmidt] aquí en consideración, en una medida mucho más amplia que la habitual en las interpretaciones filosóficas de Marx, los escritos político-económicos del periodo intermedio y maduro de Marx, ante todo el ‘Rohentwurf’ [Grundrisse (borrador)] de ‘El capital’, que es extraordinariamente importante para comprender la relación existente entre Hegel y Marx, y que hasta ahora casi no ha sido utilizado (Schmidt, 1983: 12s).

Asimismo, en su teoría estética, Sánchez Vázquez ciertamente se refiere, por trechos, a los escritos político-económicos del Marx intermedio y maduro, sobre todo al *Rohentwurf* de *El capital* (véase, por ejemplo, Sánchez Vázquez, 1965; en especial el capítulo 7:

222-227), pero en sus textos sobre la filosofía de la praxis se centra sobre todo en los escritos juveniles de Marx. Esta orientación, sin embargo, no se debe relacionar directamente con el “extenso pero fallido esfuerzo de los años sesenta por reducir el pensamiento propiamente *filosófico* de Marx a lo que se ha dicho en estos textos, sobre todo a la antropología de los *Manuscritos de París*” (1965). Ocurre más bien que Sánchez Vázquez comparte esta crítica formulada por Alfred Schmidt en relación con la época de génesis de su libro sobre el concepto de naturaleza:

En estos años, décadas de los 40 y 50, el joven Marx ante la mirada sorprendida de los marxistas, se convierte en propiedad casi privada del pensamiento burgués (...), se buscaba desvalorizar al Marx de la madurez en nombre del joven Marx, y, en este sentido, las interpretaciones y críticas se convertían por diversos caminos en armas ideológicas e incluso políticas. La transformación del joven Marx en el verdadero Marx (...) afectaba no sólo a los *Manuscritos* sino a sus relaciones con la obra de madurez y a su lugar dentro del proceso de formación y constitución del pensamiento de Marx (Sánchez Vázquez, 1982: 227).

Deslindándose con vehemencia del marxismo de Althusser, Sánchez Vázquez insiste en que la obra marxiana es indivisible (Vid. Sánchez Vázquez, 1967: 261ss). Si en sus análisis filosóficos sobre el concepto de praxis se basa principalmente en el Marx joven e intermedio, no lo hace necesariamente porque considere ahí a Marx como ‘más filosófico’, sino porque el tema de la praxis política y creativa está más en primer plano que en la crítica a la economía política, en la que, ante todo, está en discusión la forma de praxis reproductiva, que sostiene el mundo de los humanos. Esta posición privilegiada que la praxis creativa y en especial la político-revolucionaria ocupa en la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez frente a otras formas de praxis, debe entenderse más por

la historia de su propia vida que por reflexiones internas de pura teoría. Si se ocupa de Marx, ello se debe ante todo a su actividad política de la temprana juventud.

El cambio de país, impuesto por motivos políticos, (que también afectó a Sánchez Vázquez) da como resultado una presencia permanente, casi ineludible, de lo político en la vida cotidiana de los exiliados. En particular, pero no exclusivamente, en los primeros años de residencia en el país de asilo se ven remitidos a la importancia de lo político por cada uno de los innumerables problemas cotidianos que les provoca la condición de emigrados. Quiéranlo o no, las consecuencias de su propia praxis política desempeñan en la vida de los exiliados un papel determinante y, para el propio ajetreo de la vida cotidiana, pueden ser más imperiosas que las que surgen directamente de la praxis reproductiva. Estas últimas, por el contrario, determinan la vida cotidiana de los individuos que nunca se vieron obligados a cambiar de país por motivos políticos, más que la (propia) praxis política y sus consecuencias. Por eso no constituye un asunto de pura motivación teórica interna, sino procedente de la misma praxis política, el hecho de que Sánchez Vázquez, en el análisis filosófico, se vuelva más hacia la praxis política que hacia la reproductiva.¹⁹

Este resultado de la reflexión acerca de por qué Sánchez Vázquez, pese a su insistencia en contra de Althusser sobre la unidad de la obra marxiana, deja fuera casi por completo las posteriores contribuciones marxianas, parece encajar armoniosamente, por así

¹⁹ Bertolt Brecht ve igualmente una relación directa entre la emigración y la forma de crear la teoría: “La mejor escuela de dialéctica es la emigración. Los dialécticos más agudos son los refugiados. Son refugiados porque se han producido cambios y ellos solamente estudian los cambios. De los menores indicios deducen los máximos acontecimientos, siempre que tengan buen juicio. Cuando triunfan sus adversarios, ellos calculan cuánto ha costado la victoria y tienen buen ojo para las contradicciones” (91s).

decirlo, en el contexto de las reflexiones sobre la relación bilateral entre praxis y conocimiento.

Sin embargo, queda una duda, y es más que de carácter metódico. ¿No se hizo ésta conclusión de la praxis a la teoría con demasiada rapidez? ¿Acaso no es uno de los resultados importantes de la interpretación de Sánchez Vázquez de la undécima Tesis sobre Feuerbach el que esta frase, la más conocida de todas las de Marx, pierde su indiscutible significado si se enuncia con demasiada precipitación? La respuesta encontrada ¿no reduce la filosofía a un pensamiento que depende demasiado directamente de la vida cotidiana, sólo que es más sistemático? Si bien es desde luego agradable que un texto parezca justificarse a sí mismo con rapidez, se impone la cautela para no hundirse en una banal autoafirmación. De no hacerse así, a la teoría le iría como a la propaganda política, que conoce la verdad sólo como un medio: “la propaganda altera la verdad en cuanto la pone en su boca” (Horkheimer/Adorno, 1994: 300).

Según se ha señalado anteriormente, hay otro lugar donde Sánchez Vázquez entra más de cerca en el Marx de la madurez, y es en su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*. Pero lo peculiar es que, en sus escritos posteriores, prácticamente ya no vuelve a mencionar *El capital* ni los *Grundrisse*. ¿Cuáles pueden haber sido los motivos de ese cambio? La argumentación expuesta, que proviene de la historia de su vida, puede desde luego explicar la diferente ubicación del centro de gravedad para Schmidt y Sánchez Vázquez al escoger las formas de praxis investigadas, pero difícilmente ayuda a hacer concebible un cambio teórico más de veinticinco años después del exilio. Así pues, entremos algo más de cerca en los aspectos teóricos internos de esta problemática. El propio Sánchez Vázquez valora su libro *Las ideas estéticas de Marx* como la primera expresión de cierta magnitud de su ruptura con el marxismo dogmático. En particular, le interesa cuestionar una

relación inmediata de dependencia entre los desarrollos artísticos y los de índole social:

la historia del arte y de la literatura demuestra que los cambios de sensibilidad estética no surgen espontáneamente, y de ahí la persistencia de criterios y valores estéticos que entran en contradicción con los cambios profundos que se operan ya, en otros campos, de la vida humana (Sánchez Vázquez, 1965: 227).

Con esto se plantea la necesidad de un desarrollo independiente –revolucionario– del arte, incluso en una sociedad posrevolucionaria, como la de Cuba de entonces. “La nueva sensibilidad, el nuevo público, la nueva actitud estética tiene que ser creada; no es fruto de un proceso espontáneo” (227).

Aunque Sánchez Vázquez rompe en este libro en muchos sentidos con el marxismo dogmático y, en particular, con su fijación ahistórica en el realismo como única forma de arte adecuada al socialismo, de todos modos siguen quedando en esa obra, anterior en el tiempo a la *Filosofía de la praxis*,²⁰ toda una serie de residuos de esa ortodoxia. Por ejemplo, en una nota al pie de página Sánchez Vázquez formula lo siguiente:

Ahora bien, el proletariado revolucionario que guía sus actos públicos y privados por la conciencia de sus intereses de clase y por la misión histórica que le corresponde, conciencia que adquiere en la medida en que asimila su ideología de clase –el marxismo-leninismo–, no sólo puede resistir venturosamente a los intentos *masificadores* de los manipuladores profesionales de conciencias, sino que el proletario mismo, en las condiciones enajenantes de la sociedad capitalista, es ya un hombre que se aprehende a sí mismo como sujeto, no como objeto, y, además, como sujeto activo,

²⁰ En la *Filosofía de la praxis* se ha completado entonces la ruptura con el marxismo soviético.

creador, tanto de su propia emancipación como de la emancipación de la humanidad entera (Sánchez Vázquez, 1965: 243ss).²¹

Más allá del ingenuo culto al proletario y el enaltecimiento del marxismo-leninismo, esta cita contiene además la tesis de la manipulación, según la cuál la ideología es, ante todo, resultado de las actividades de los “manipuladores profesionales de la conciencia”. Por regla general, estas tres construcciones iban acompañadas por el economicismo, en el que se partía de que, para Marx, todos los fenómenos sociales dependían directamente del desarrollo económico. Sin bien Sánchez Vázquez (como se ha expuesto más arriba) insiste en que el desarrollo artístico en un país no se debe atribuir directamente al desarrollo en general, es decir, incluyendo al económico, una posible explicación de la posterior reticencia de Sánchez Vázquez a referirse a la obra del Marx maduro es ésta: en su proceso de distanciarse cada vez más tanto de la Unión Soviética como de la interpretación dogmática de Marx, Sánchez Vázquez quiso evitar a todo trance cualquier apariencia de que esa ruptura pudiese estar inacabada y, por ello, prefirió recurrir lo menos posible, como filósofo, a la marxiana crítica de la economía política.

Por mucho que Alfred Schmidt ofrezca pruebas de que Marx puede ser más filosófico en los escritos conceptuados habitualmente como ‘económicos’ que en los escritos tempranos, aprehendidos en general como ‘filosóficos’, de todos modos señala que esta valoración no es en modo alguno la predominante. Como Sánchez Vázquez, en el pasaje recién citado, emplea todavía algunos ele-

²¹ A esas expresiones de Sánchez Vázquez podría referirse Luis Villoro cuando escribe: “Sánchez Vázquez comparte una concepción del mundo marxista-leninista” (Villoro, 1995: 577). Al hablar así, Villoro parece pasar por alto que Sánchez Vázquez experimentó desde 1965 un decisivo desenvolvimiento teórico. Más tarde Villoro precisa posteriormente esta posición en participaciones orales. Véase al respecto del debate entre Sánchez Vázquez y Villoro, con más detalle: Gandler, “Ideología...”: 82-95).

mentos dogmáticos –a pesar de haber concebido este libro (*Las ideas estéticas de Marx*) como de ruptura con el dogmatismo marxista– y, además, en su época juvenil fue activista del PCE, fiel a Moscú, es posible, para continuar con esta reflexión, que haya sido de necesidad más urgente para él que para Alfred Schmidt evitar categóricamente el reproche de economismo. De ahí puede provenir la peculiar circunstancia de que Adolfo Sánchez Vázquez, si bien destaca una y otra vez la importancia de la principal obra marxiana (compárese, por ejemplo, Sánchez Vázquez, 1984: 194), y defiende la indivisibilidad del conjunto de la obra, ya no vuelve a entrar con mayor detalle en *El capital* ni en el *Robentwurf* después de su primer libro sobre *Las ideas estéticas de Marx*.

Sin que podamos aclarar definitivamente si esos motivos desempeñaron o desempeñan un papel decisivo en la amplia reticencia de Sánchez Vázquez a emplear la principal obra marxiana para su interpretación filosófica de Marx, de todos modos vale la pena volver a entrar en esa variante de la explicación, puesto que hasta hoy existe la noción de que una fuerte referencia a los hechos económicos al aclarar problemáticas cuya naturaleza no sea directamente económica conduce a una reducción *economicista* (es decir, a fin de cuentas dogmática) de la realidad. Para ese fin es de especial interés el tercero de los tres elementos del marxismo dogmático que surgen en el párrafo de 1965 de Sánchez Vázquez arriba citado.

Mientras que el culto al proletario y la glorificación del marxismo-leninismo han desaparecido hoy en gran parte de la faz de la Tierra, la tesis de la manipulación subsiste igual que antes en los círculos más diversos. Sánchez Vázquez la refuta indirectamente en su interpretación de la tercera Tesis marxiana sobre Feuerbach; así como no pueden existir educadores situados por encima de la sociedad, que la lleven desde fuera a una conciencia más libre, lo mismo vale –puede añadirse– para la transformación de la conciencia humana dañina para la emancipación. Tanto la ausencia de

una conciencia ilustrada, como el proceso de su formación, sólo pueden representarse racionalmente como fundamentados en el seno de los procesos sociales.

Mientras que Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, ve claras la dificultades en la formación de una conciencia emancipadora –partiendo de las *Tesis sobre Feuerbach*–, en el texto que acabamos de citar no lo distingue para los procesos generadores de nociones dañinas para la auto liberación humana. Aunque la tesis de la manipulación vino por regla general acompañada, en la historia del marxismo dogmático, por enfoques explicativos llanamente economicistas, se trata, sin embargo, de dos cosas distintas. En un análisis más concienzudo del concepto *crítico* marxiano de ideología, en especial como se expone en la crítica de la economía política, debe tenerse en mente que sólo la consideración de factores económicos puede anular la tesis banal de la manipulación dentro de la discusión marxista. Si bien en varios pasajes de Marx hay ingenuas referencias a la fuerza, supuestamente incontenible, del proletariado,²² es precisamente en *Das Kapital*, donde se nos desengaña. En el apartado, central para el marxismo occidental,

22 Expresiones de ese tipo se encuentran no sólo, como suele suponerse, en el *Manifiesto*, sino también en la obra principal de Marx, donde, como expresiones políticas, están en contradicción con la teoría, por lo demás básicamente crítica. En un pasaje de *El capital*, Marx mantiene en alto, de pasada, “la inevitable conquista del poder político por la clase obrera” (Marx, 1975: 594) y formula más adelante: “Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, *se acrecienta* la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también *la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción.* [...] Suenan la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados,” (953; las cursivas son mías). Compárese además: “La burguesía, por consiguiente, produce ante todo sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables [...]

sobre *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, se desarrollan fundamentos conceptuales útiles para tener a raya la tesis de la manipulación. Captar plenamente el concepto crítico marxiano de ideología así fundamentado significa, en consecuencia, abandonar el ingenuo culto al proletario; pues el exiliado alemán pregunta con insistencia por qué la conciencia de *todos* los inmersos en las relaciones capitalistas (y no existe hoy quien pueda afirmar otra cosa sobre sí mismo) ha sido cegada por la apariencia objetiva de la sociedad de productores de mercancías, que actúa como generador de ideología.

Paradójicamente, la tesis de la manipulación –acompañante usual del economicismo– no podrá ser superada en volviéndole la espalda a la marxiana crítica de la economía política, sino más bien, retomándola. El economicismo consiste precisamente en una interpretación errónea, acrítica –es decir positivista– de la sentencia marxiana según la cual la economía es la anatomía de la sociedad burguesa. Esta descripción polémicamente crítica de las relaciones sociales reinantes condujo a menudo a la falsa conclusión de que todo se puede explicar directamente a partir de las constelaciones económicas de cada caso. Según ello, por ejemplo, la conciencia de determinado sujeto se deriva de su situación de clase, siendo que, según el concepto crítico marxiano de ideología, la conciencia se forma más bien en un proceso altamente mediado, que es determinado conjuntamente por los factores económicos, pero sin ser inmediatamente deducible.

Pero superar el economicismo no significa arrojar por la borda a la crítica de la economía política, sino eludir, a través de su conocimiento real, dichas simplificaciones. En general, no fueron precisamente los conocedores de la principal obra marxiana quienes la vieron de manera tan trivial, sino quienes sólo la habían

De todas las clases que hoy en día se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase realmente revolucionaria” (Engels/Marx, 1975: 954- nota 252).

recibido a través de los anteojos de los manuales que hacían de una *crítica* de la economía política una armazón positiva de conexiones sociales enteras. El economicismo no se sustentaba en un exceso de conocimientos económicos, sino en el nostálgico deseo de compendiar los tres tomos marxianos en veinte teoremas y así explicar el mundo.

Asustados por sus propias simplificaciones economicistas, muchos antiguos marxistas dogmáticos han vuelto la espalda por completo a la teoría económica y buscan ahora el origen de las ideologías en los medios de masas, *antiquísimos conflictos étnicos* e instancias similares. Orientados ahora en lo teórico al parecer de manera muy distinta, suelen caer a menudo, sin embargo, en una plana teoría de la manipulación que capta, a su manera, en forma reduccionista, el proceso altamente mediado de la formación de conciencia y, a fin de cuentas, se asemeja al antiguo dogmatismo más de lo que parece a primera vista.

Ahí está el papel, a la vez original y nuevo, de la *Filosofía de la praxis*: confrontarse filosóficamente al conformismo y a la subordinación unidimensional, lo que ayer fue un politicismo sin reflexión y sin subjetividad de los seres humanos involucrados y lo que hoy es la negación de cualquier posibilidad de la construcción de un mundo menos represivo y menos explotador que el existente. El libro principal de Adolfo Sánchez Vázquez no solamente *no ha perdido* su actualidad desde que fue escrito, sino de alguna manera es más actual que nunca, ya que la *praxis* humana —entendida en este sentido— es hoy más ausente de lo que ha sido desde hace mucho tiempo, probablemente desde que existe la humanidad misma. La subordinación a lo existente como *dado* y *incuestionable* ha llegado a grados completamente insospechados por las generaciones anteriores, y las supuestas “rebeliones” que se dan cada vez más en el marco de fanatismos religiosos no son la excepción: son todo menos *praxis* en el sentido de Adolfo Sánchez Vázquez (a partir

de las tradiciones filosóficas idealista, materialista y marxista de las cuales se nutre), sino una defensa *militante* del status quo represivo, excluyente y explotador existente, que supuestamente trata de *devolver* la violencia imperialista de por lo menos medio milenio a los países de origen (como también falsamente la prensa “crítica” lo interpreta), pero la gran mayoría de sus víctimas se encuentran en países del supuesto “tercer mundo”, quienes por lo mismo quedan fuera de los registros de los *informadores* y *pensadores occidentales*.

Recuperar la capacidad de la *praxis* humana, sería retomar el timón de la historia, decidir colectivamente y libremente sobre nuestras *formas* de convivir, reproducir y producir, comunicar, administrar y pensar. Pocos filósofos se han atrevido, en los últimos cien años, aportar algo *en serio* a esta recuperación de la *praxis perdida*; Adolfo Sánchez Vázquez es uno de ellos.

Bibliografía

1) *Textos citados*

- Acanda González, Jorge Luis, 1988, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis de grado inédita, Dissertation A, Leipzig, Universidad Karl Marx.
- Brecht, Bertolt, 1994, *Diálogos de refugiados*. Juan del Solar (trad.), *Narrativa completa*, t. 7, Madrid, Alianza Editorial.
- Capdeville García, Rubén, *Problemática filosófica en la Filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez*, tesis de grado inédita, Dissertation A, Berlín, Universidad Humboldt, 1992.
- Cogniot, Georges, 1968, “*Filosofía de la praxis*” (reseña), *La Pensée*, núm. 138, París, marzo-abril, pp. 146 y sigs.

- Engels, Friedrich y Karl Marx, 1848, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londres.
- Gandler, Stefan, 2013, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI/UAQ.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1994, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Juan José Sánchez (trad.), Madrid, Trotta.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, 1953, *Die Deutsche Ideologie*, Berlín.
- Marx, Karl, s/f, *La ideología alemana (resumen)*, México, Quinto Sol.
- _____, 1975, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 2, Pedro Scaron (trad.), México, Siglo XXI.
- _____, 1975, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. I, vol. 2, Pedro Scaron (trad.), México, Siglo XXI.
- _____, 1982, “Notas Marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolph Wagner”, Félix Blanco (trad.), *Cuadernos de Pasado y Presente*, núm. 97, México, Siglo XXI.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1986, *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, México, ERA.
- _____, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, Col. Ciencias económicas y sociales. (Versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México).
- _____, 1977, *The philosophy of praxis*, Mike Gonzalez (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press.
- _____, 1979, “El concepto de praxis en Lenin”, *Diánoia, Anuario de Filosofía*, México, UNAM, año 25, núm. 25, pp. 46-61.

- _____, 1982, *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, México, Grijalbo.
- _____, 1984, *Ensayos de arte y marxismo*, México, Grijalbo.
- _____, 1999, conversación con el autor, México, D.F., 8 de mayo [apuntes inéditos].
- Schmidt, Alfred, 1969, “Einleitung”, en *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, Edition Suhrkamp, A.S. (ed.), pp. 7-17.
- _____, 1974, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt,
- _____, 1973, “Praxis”, en *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* (Manual de conceptos filosóficos fundamentales), Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild (eds.), edición de estudio, t. 4, München, Kösel, pp. 1107-1138.
- _____, 1983, *El concepto de naturaleza en Marx*, Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto (trads.), México, Siglo XXI Editores.
- Shelley, Percy Bysshe, 1989, “Mont Blanc, Lines written in the vale of Chamouni”, en Mary Wollstonecraft Shelley, *History of a Six Weeks' Tour*, Londres, Hookham, 1817, Facsímil, Oxford, Woodstock.
- Vázquez Montalbán, Manuel, 1998, *Y Dios entró en La Habana*. Madrid, Santillana.
- Villoro, Luis, 1995, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía, ética, estética y política*, Gabriel Vargas Lozano (ed.), México, UNAM, pp. 577-592.

2) *Bibliografía selecta de Adolfo Sánchez Vázquez*

a) *Ediciones de Filosofía de la praxis*

En castellano

Sánchez Vázquez, Adolfo, 1967, *Filosofía de la praxis*, 1ª ed., México, Grijalbo, Col. Ciencias económicas y sociales. (Versión como libro de la Tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*, presentada en 1966 en la Universidad Nacional Autónoma de México).

_____, 1980, *Filosofía de la praxis*, 2ª ed., revisada y ampliada, México, Grijalbo.

_____, 1980, *Filosofía de la praxis*, Barcelona, Crítica.

_____, 1991, *Filosofía de la praxis*, 5ª ed., México, Grijalbo.

_____, 2003, *Filosofía de la praxis*, Francisco José Martínez (pról.), Adolfo Sánchez Vázquez (epíl.), México, Siglo Veintiuno Editores.

En inglés

_____, 1977, *The philosophy of Praxis*, Mike Gonzales (trad.), Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

En portugués

_____, 1986, *Filosofia da praxis*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.

En serbo-croata

_____, 1983, *Filozofija praxis*, Stanko Petkovic y Gordana Tintor (trad.), Zagreb, Naprijed.

b) *Reseñas de Filosofía de la praxis*

Los títulos de las reseñas se mencionan solamente si son diferentes al título del libro.

- Anónimo, 1967, *El Heraldo Cultural*, Suplemento de *El Heraldo*, México, D.F., 4 de junio, p. 14.
- Anónimo, 1967, *Punto Final. Revista de asuntos políticos, informativos y culturales*, núm. 39, Santiago de Chile, octubre,
- Anónimo, 1985, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 52, Barcelona, Agosto, pp. 49 y ss.
- Albert, Eduardo, 1992, “Reflexiones en torno a la interpretación praxeológica del marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez (un espacio abierto al debate con su autor)”, *Islas. Revista de la Universidad Central de las Villas* (Cuba), núm. 101, enero – abril, pp. 84-100.
- Bautista, Miguel, 1981, *El Nacional*, México, D.F., 1 de Marzo.
- Burguete, Ricardo, 1969, *Filosofskie Nauki*, núm. 1, Moscú, pp. 138-140.
- Cantarell Gamboa, Melvin, 1967, *Revista de la Universidad*, vol. XXII, núm. 1, México, D.F., septiembre.
- Casalla, Mario C., 1971, *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Cogniot, Georges, 1968, *La Pensée*, núm. 138, Paris, marzo – abril, pp. 146 y ss.
- Labastida, Jaime, 1975, *Política. Quince días de México y el mundo*, año 8, núm. 175, México, D.F., septiembre, pp. 55 y ss.
- Lang, Berel, 1978, *The New Republic. A journal of politics and the arts*, Washington D.C., vol. 178, núm. 13, 1 de abril, pp. 30 y ss.
- Prestipino, Guiseppe, 1985, “La filosofía de la praxis y el procedimiento de la ciencia”, Roberto Hernández Oramas (trad.), en González, Juliana, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, pp. 21-37.

- Santos Valdés, José, 1969, *El Día*, México, 3 de noviembre.
- Vlăduiescu, Gh., 1968, “Filozofia praxis-ului”, *Revista de Filozofie*, núm. 5, București, pp. 645-647.
- Xirau, Ramón, 1967, *Diálogos. Artes, letras, ciencias humanas*, núm. 5 (17), México, D.F., El Colegio de México, septiembre-octubre, pp. 36 y ss.

c) *Tesis sobre Filosofía de la praxis*

- Acanda González, Jorge Luis, 1988, *Analyse einiger Versuche, die marxistisch-leninistische Philosophie als Praxis-Philosophie zu konzipieren, unter besonderer Berücksichtigung des Werkes von Adolfo Sánchez Vázquez*, Leipzig, Karl-Marx-Universität.
- Bautista Ortiz, Antonio, 2010, *La transformación de la realidad social mediante la praxis política y la praxis social en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.
- Capdeville García, Rubén, 1992, *Philosophische Problematik in der 'Philosophie der Praxis' von Sánchez Vázquez*, Berlín, Humboldt Universität.
- Fuentes de Fuentes, Diana Grisel, 2006, *La Filosofía de la praxis. Revaloración del marxismo*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.
- Gandler, Stefan, 1997, *Adolfo Sánchez Vázquez und Bolívar Echeverría. Zur zeitgenössischen Sozialphilosophie in Mexiko*, tesis doctoral, Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.
- Hermosin, Xavier, 1998, *Philosophie et exil: Adolfo Sánchez Vázquez et les penseurs républicains espagnols exilés au Mexique*, Université Paris-X Nanterre.
- Kohan, Néstor, 1993, *Sánchez Vázquez y la Filosofía de la praxis*, tesis doctoral, Argentina, Universidad de Buenos Aires.

Macías Vargas, Alondra Erandi, 2015, *Filosofía de la praxis en los movimientos sociales. Filosofía de la praxis en los movimientos sociales. El caso del movimiento estudiantil de México 1968 y la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez*, tesis de Licenciatura, México, UNAM.

d) *Libros / Revistas con tema monográfico sobre Adolfo Sánchez Vázquez*

Álvarez, Federico (ed.), 1995, *Adolfo Sánchez Vázquez: Los trabajos y los días*, México, UNAM.

_____, 1985, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núm. 52, Barcelona, agosto, pp. 1-50.

Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Michael Löwy (pról.), México, FCE/UNAM/UAQ.

González, Juliana, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano (eds.), 1985, *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo.

Vargas Lozano, Gabriel (ed.), 1995, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM.

Recibido: 31 de julio de 2016

Aceptado: 21 de noviembre de 2016

El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en *Verdad y método*

Prejudice and question of critique: an essential tension in *Truth and Method*

Ramón Bárcenas Deanda
Universidad de Guanajuato

Resumen

Gadamer afirma contra la lectura moderna del prejuicio que éste no es mera fuente de error sino un modo de experimentar la verdad. El prejuicio es rehabilitado por la hermenéutica gadameriana al mostrar su carácter condicionante de la comprensión. A pesar de esta reivindicación, lo cierto es que el prejuicio puede conducirnos tanto a la verdad como al error. Por esta razón, es necesario diferenciar los presupuestos que nos llevan a la comprensión de aquellos que nos conducen al malentendido. A esta exigencia Gadamer la caracteriza como la “verdadera cuestión crítica de la hermenéutica”. En este texto se propone la existencia de una tensión fundamental entre la rehabilitación ontológica-hermenéutica del prejuicio y la demanda metodológica de distinguir los presupuestos legítimos de los ilegítimos.

Palabras claves: ontología, hermenéutica, prejuicio, cuestión crítica, epistemología.

Abstract

Gadamer holds against the modern reading of prejudice, which conceives it as a mere source of error, that it is above all a form of experiencing truth. Hermeneutics shows that prejudice conditions understanding. Despite this defense, it is the case that assumptions can equally lead to understanding or misunderstanding. For this reason, Gadamer argues that it is necessary to distinguish between productive and unproductive prejudices. This methodological task is known as “question of critique in hermeneutics”. In this article it is argued that these two different forms of understanding prejudice bring about an essential tension in Gadamer’s hermeneutics.

Keywords: Ontology, Hermeneutics, Prejudice, Question of critique, Epistemology.

Ausencia de perspectiva, si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación del punto de vista.

HEIDEGGER

I. La rehabilitación hermenéutica del prejuicio

En su obra principal, *Verdad y método*, Gadamer subraya que los filósofos modernos asumieron una noción negativa del prejuicio, pues lo concibieron como una fuente de error. De acuerdo con esta concepción, los prejuicios se clasifican en dos grupos generales: los de precipitación y los de autoridad. El primer tipo consiste en juzgar como verdadera una pieza de información sin haberla sometido a un examen riguroso. Por ejemplo, cuando asentimos apresuradamente a los datos sensoriales, a pesar de su carácter fa-

lible. En la “Meditación Segunda” Descartes expone dicha falibilidad mediante el caso de la cera expuesta al fuego, la cual cambia de forma, aroma, color, etc. Los atributos sensibles son cualidades secundarias que no posibilitan un conocimiento sustancial de las cosas. La distinción entre cualidades primarias y secundarias se corresponde con la diferencia entre los planos subjetivo y objetivo. Mientras que las cualidades secundarias (color, aroma, textura, etc.) remiten al modo en que los objetos afectan nuestra sensibilidad, las cualidades primarias (extensión, movimiento, aceleración, etc.) son elementos inherentes a las cosas mismas.

El segundo tipo de prejuicios se relaciona con la obediencia acrítica al decir de las figuras de autoridad. La actitud de sumisión a la palabra de preceptores y de la tradición acontece en detrimento de la autonomía de pensamiento, lo cual ha sido caracterizado por Kant como la autoculpable incapacidad (1994: 25). Es importante resaltar que ésta no remite a algún tipo de deficiencia en la facultad de juzgar como tal. Ya Descartes había señalado en su *Discurso* que el buen sentido es “naturalmente igual en todos los hombres” (2006: 39). La culpable incapacidad remite más bien a un comportamiento humano, consistente en la cobardía para hacer uso de la propia razón. La emancipación de los tutores requiere de una toma de decisión que conlleva un notable esfuerzo. Kant nos exhorta a ello en los siguientes términos: “¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!” (1994: 25). Éste es un llamado a liberarse de toda forma de autoridad que pretenda usurpar el lugar de la razón. De esta exhortación se sigue una cierta oposición entre la tradición, como figura de autoridad, y la razón. Esta contraposición constituye una de las tesis centrales del pensamiento moderno que el filósofo de Heidelberg buscará desarticular para rehabilitar la tradición como fuente de verdad.

Gadamer considera que la valoración ilustrada del prejuicio constituye ella misma un prejuicio contra todo presupuesto; lo

cual da lugar a una desafortunada depreciación de la tradición. Para rehabilitar la tradición como posible experiencia de verdad es necesario desarticular el prejuicio ilustrado en varios frentes. En primer lugar, elabora un examen propio de su formación de filólogo y argumenta que no existe una implicación necesaria entre prejuicio y juicio falso. El vocablo “prejuicio” significa juicio previo; de modo que en el proceso jurisprudencial quiere decir pre-decisión. Es una toma de postura previa a una constatación concluyente. En este sentido, y sólo en éste, prejuicio sería equivalente a un planteamiento conjetural. Y así como una hipótesis no es una noción falsa, sino solamente alude a una posibilidad cuyo valor de verdad requiere ser constatado, así también el prejuicio es sólo una suposición y no una concepción errónea. “En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2001: 337). Lo que Gadamer quiere resaltar es que también puede haber prejuicios productivos que conduzcan a la correcta comprensión. Y si esto es posible, entonces hay buenas razones para reconsiderar la perspectiva moderna de valorar la tradición. En palabras de Gadamer: “Si existen también prejuicios justificados y que pueden ser productivos para el conocimiento, entonces el problema de la autoridad se nos vuelve a plantear de nuevo” (2001: 346).

En segundo lugar, Gadamer busca mostrar que no existe una oposición excluyente entre autoridad y razón. En principio reconoce que la crítica ilustrada a la autoridad no es del todo arbitraria, particularmente en aquellos casos en que la fe ciega en los tutores usurpa el lugar de la razón. Cuando esto sucede, la crítica a las figuras de autoridad está justificada. Esto, sin embargo, no anula la posibilidad de que tanto preceptores como la tradición puedan “ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autori-

dad” (2001: 346). Tomemos el caso de los expertos o especialistas, los cuales conocen sobre ciertos temas más que los demás. La autoridad de estas personas, lejos de ser una mera imposición, reposa en el consentimiento de los otros. Se concede autoridad a alguien cuando se re-conoce que sabe más del tema que nosotros.

[...] la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente” (Gadamer, 2001: 347).

Por lo tanto, atender a la voz de los autores no reside en un mero acto de subordinación acrítica, de modo que la oposición excluyente entre razón y autoridad no es del todo correcta. Por un lado, porque la autoridad también puede ser fuente de saber, tal es el caso de los autores y expertos; por otro, porque la validez de la autoridad tiene su fundamento en un acto de la razón, a saber, en el reconocimiento de que el otro tiene un mejor punto de vista que el propio.

En tercer lugar, la tradición, como figura de autoridad, remite a aquellas prácticas, ideas, conocimientos y realidades que se han consagrado y transmitido a través del transcurso del tiempo. Por esta razón, la tradición, en cuanto modo de conservación, siempre se encuentra presente en todo acontecer histórico. Gadamer señala que en toda revolución, incluso en las más drásticas, siempre hay más permanencia de lo que usualmente se quiere admitir. Pero esta conservación no debe ser vista como el resultado de una mera preferencia por lo antiguo, como podría ser el caso de la predilección romántica por el pasado. La autoridad de la tradición también encuentra su justificación en un acto de la libertad y de la historia. Incluso la costumbre más venerable no se sostiene simplemente por la pura inercia de las cosas sino que “necesita ser afirmada,

asumida y cultivada” (Gadamer: 2001: 349). En este sentido, una tradición como la filosófica se constituye como tal gracias al constante y renovado trato con los problemas, las preguntas y las ideas que la definen. A lo que aquí se apela es a la racionalidad inherente en la preservación y transmisión de saberes, prácticas e ideas a través del tiempo.

El ejemplo predilecto del filósofo de Heidelberg, respecto a la autoridad de la tradición, lo encuentra en la figura de lo clásico; caso que toma de su propia área de formación: la filología. Contra una interpretación excesivamente historicista de lo clásico, que ve en éste solamente un concepto de época referente a un determinado período histórico, argumenta que lo clásico nunca pierde su carácter canónico, sino que como tal conserva un contenido de valor cuya vigencia sigue siendo actual. Esto, por supuesto, no implica que devenga en un valor suprahistórico, sino que habrá que comprenderlo como una categoría histórica. Lo clásico no es un concepto que se emplee para clasificar un determinado período del pasado. Por el contrario, remite a un modo de ser histórico, (la permanencia y la transmisión), al cual se encuentra vinculada y sometida la propia conciencia del sujeto. Como señala el propio Gadamer, lo clásico no remite a “una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino [a] un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que sea verdad” (2001: 356).

Con esta defensa de la autoridad en varios frentes se busca lograr lo siguiente. Por un lado, rehabilitar la tradición como posible experiencia de verdad, concretamente con el ejemplo de lo clásico. Por otro lado, al enfatizar que la autoridad también es fuente de saber, está argumentado contra la postura ilustrada que ve en la razón el criterio último de validez. Gadamer no se cansa de recordarnos que es una ilusión concebir la razón como dueña de sí misma

y libre de todo condicionamiento. Los análisis heideggerianos de la existencia humana han revelado que el conocer está condicionado por la pre-comprensión. En *El ser y el tiempo* se muestra que es inherente al ser del Dasein (ser ahí) el que las cosas intramundanas se le presenten originariamente bajo la modalidad de algo como algo. En el trato ocupado con las cosas se comprende la mesa como tal, sin que esta comprensión tenga que hacerse explícita en una enunciación. Este “comprender como” es pre-teórico, pues muestra una capacidad originaria constitutiva del ser ahí. Este entender originario, llamado “como hermenéutico”, es previo a toda consideración científica, de forma tal que se constituye en condición de posibilidad del “como apofántico”. En esto consiste el significado de la estructura de la pre-comprensión, expuesta por Heidegger en el párrafo 32: “la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un ‘concebir previo’” (2007: 168).

Gadamer asume la radicalidad ontológica de la tesis heideggeriana y la antepone a la valoración moderna del prejuicio. El prejuicio entonces no es un juicio sin fundamento, sino aquello que determina la propia actividad científica. En este sentido, todo proyecto interpretativo se encuentra siempre condicionado por presupuestos. Un investigador no se acerca a un texto con una actitud mental semejante a una *tabula rasa*, sino más bien como una *tabula plena*, llena de presupuestos. Con base en este reconocimiento, Gadamer se opone al principio que demanda comenzar una investigación libre de prejuicios. En esto sigue a Heidegger quien, en el texto de *Ontología*, consideró como un malentendido la exigencia de objetividad. No es posible alcanzar una base neutral sobre la cual construir el edificio del conocimiento, porque todo ver, incluyendo aquél que demanda hacerlo libre de ideas previas, “es un ver y tiene, en cuanto tal, su punto de vista” (2008: 107).

Las consideraciones anteriores muestran que los prejuicios no son objetos que se puedan manipular a voluntad. Por el contrario, en cuanto elementos condicionantes de toda interpretación, definen el posicionamiento desde el cual tiene lugar un proyecto de investigación. En este sentido, configuran la situación hermenéutica y la situación es algo en lo que nos hallamos, no algo que se encuentra a nuestra total disposición. En palabras de Gadamer: “una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver” (2001: 376). Los prejuicios, lejos de ser nociones erróneas, condicionan nuestro horizonte histórico. Aquí nos encontramos con el sentido esencial de la sentencia gadameriana de que nuestros prejuicios, más que nuestros juicios, configuran la realidad histórica de nuestro ser. Esto significa que no sólo los sucesos son históricos, sino que la propia conciencia del investigador está condicionada por la acción de la historia. La tesis de la historicidad de la conciencia tiene implicaciones fundamentales para la naturaleza del conocer: muestra que el conocedor y lo conocido no se ofrecen de manera óptica sino ontológica, lo cual quiere decir que “tienen el modo de ser de la historicidad” (Gadamer, 2000: 76). El hecho de que la misma conciencia científica esté sustentada por tradiciones históricas es lo que, en último término, posibilita hablar de historia.

Nos encontramos ante uno de los puntos clave del debate que Gadamer entabla con la modernidad. Para él no es posible la erradicación de todo prejuicio, y el consecuente establecimiento de verdades indubitables, porque la idea de una razón libre de toda determinación es una ilusión del pensamiento moderno. “Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (2001: 343). Frente al ideal metódico y reflexi-

vo, que persigue un punto de partida incondicionado y neutral, la hermenéutica gadameriana antepone la tesis de la historicidad de la propia conciencia científica. Se trata de la recuperación del sentido de pertenencia a las tradiciones históricas que nos preceden y sustentan. En palabras de Ricoeur: “Por provocante –por no decir provocador– que sea este alegato, tiene que ver con la reconquista de la dimensión histórica por sobre el momento reflexivo. La historia me precede y adelanta mi reflexión; yo pertenezco a la historia, antes de pertenecerme” (2002: 92). Con estas palabras se pone en entredicho la validez de uno de los supuestos fundamentales del racionalismo moderno: la idea de que la conciencia autorreflexiva se encuentra libre de todo condicionamiento.

II. La cuestión crítica en la hermenéutica gadameriana

A pesar de los esfuerzos hermenéuticos por reivindicar a la figura de autoridad como forma de verdad, lo cierto es que ella también puede llevar al malentendido. Los autores se equivocan y esto no sólo de manera inconsciente o por descuido, sino incluso deliberadamente, como cuando mienten por intereses personales o presionados por instancias de poder. Por otro lado, es importante reconocer, en contra de Gadamer, que las tradiciones conservan y transmiten verdades de la misma forma que errores o malentendidos. La tradición escolástica representaba para los modernos un obstáculo en la búsqueda de la verdad, no sólo porque ciertas ideas que promulgaba eran erróneas, sino sobre todo porque las autoridades eclesiásticas contaban con el poder efectivo de censurar y castigar toda voz disidente de sus propias creencias. En este sentido, la afirmación gadameriana de que también la crítica ilustrada a la autoridad tiene su razón de ser resulta desconsiderada. Los pensadores modernos no estaban simplemente justificados en disputar sobre un asunto con el que no estaban de acuerdo, sino

que luchaban contra una instancia de poder que reprobaba la autonomía de pensamiento.

Además, el reconocimiento de la prioridad fundamental de los prejuicios no anula el problema de dilucidar su validez. A la tarea de determinar la legitimidad de los presupuestos Gadamer la llamó “la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica”; la cual exige “distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen malentendidos” (2001: 369). Con esta exigencia se presenta una cuestión metodológica en el corazón mismo del pensamiento gadameriano, pues para determinar la validez de los presupuestos, éstos deben ser susceptibles de ser llevados al nivel de la conciencia. El asunto aquí es el modo en que tales pre-concepciones pueden ser traídas al plano de la conciencia. Existen varios pasajes en *Verdad y método* en los cuáles el autor plantea la revisión de los prejuicios en un tono epistemológico. Y son tales pasajes los que sugieren una tensión en su obra, pues la prioridad fundamental de los prejuicios impide que sean objeto de un examen crítico.

Gadamer señala que cuando nos acercamos a un texto siempre lo hacemos desde ciertas anticipaciones de sentido. Esto, por supuesto, no implica dar por sentado la legitimidad de tales expectativas. Por el contrario, un buen hermeneuta es aquél que procura no imponer sus nociones previas al texto, procurando atender al significado de la obra. “Toda interpretación correcta debe guardarse de la arbitrariedad de las ocurrencias y de la limitación de los hábitos mentales inadvertidos, y se fijará «en las cosas mismas» (que para el filólogo son textos significativos que tratan a su vez de cosas)” (Gadamer, 2002: 65). La observación de partir de las cosas mismas constituye una exigencia fenomenológica. En el párrafo 32 de *El ser y el tiempo*, Heidegger subraya la posibilidad de alcanzar un saber fundamental, siempre y cuando la interpretación asuma que “su primera, constante y última función es evitar que

las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico” (2007: 171-172). Lo que aquí se demanda es evitar que las nociones arbitrarias determinen la comprensión, de forma tal que ésta logre desarrollarse partiendo de las cosas mismas. Jean Grondin señala que en alemán la palabra *Sache* (cosa) tiene el significado del asunto al que se intenta llegar; remite al meollo de la cuestión que se busca dilucidar. “Esa cosa (*Sache*) es siempre la «cosa debatida» (*Streitsache*), la «cuestión de fondo» (*die «sachliche Sache»*), como quien dice” (2003: 139). En el caso concreto de Gadamer las cosas mismas son los textos significativos que se intentan comprender. Pero el significado no es algo que se revele de manera inmediata y ordinaria. A menudo acallamos el decir de la obra al imponerle nuestras pre-concepciones. Por este motivo, se torna necesario identificar ésta últimas con el propósito de someterlas a revisión crítica: “es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez” (Gadamer, 2001: 334).

Este señalamiento acerca de la necesidad de revisar críticamente los propios prejuicios, presupone que es posible suspender su dominio, es decir, que es posible distanciarnos de ellos para así someterlos a examen. Sin embargo, surge el problema de saber cómo poner a distancia los prejuicios fundamentales que constituyen nuestro horizonte de sentido. El propio Gadamer ha enfatizado que los prejuicios no son objetos que estén a nuestra disposición y que podamos manipular a voluntad. Por lo tanto, cabe preguntar al filósofo de Heidelberg lo siguiente: ¿cómo se puede dar cumplimiento a la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, consistente en distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos? La

solución que ofrece es la siguiente: “*Sólo* la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica” (2001: 369; énfasis mío). La distancia en el tiempo permite diferenciar los prejuicios productivos de los improductivos, en la medida en que posibilita la eliminación gradual de fuentes de error y la aparición de nuevas formas de comprensión. Gadamer lo formula de la siguiente manera:

Junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquéllos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta (2001: 369).

El pensamiento gadameriano subraya el rendimiento hermenéutico de la distancia temporal. El paso del tiempo atenúa el dominio que los prejuicios ejercen sobre nosotros de forma que posibilita la emergencia de modos más adecuados de comprensión. Todo el mundo sabe de la dificultad para decidir si una creación contemporánea tiene un verdadero valor artístico o no. Esta complejidad reside en que nuestros prejuicios ejercen un gran poder sobre nosotros, de modo que condicionan sobremanera nuestro modo de valorar las cosas. Por este motivo, la interpretación de una obra actual suele coincidir más con nuestras expectativas de sentido que con el contenido significativo de la obra.

Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confiere a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado (Gadamer, 2001: 367-368).

Esta cita revela un par de cuestiones fundamentales respecto a la concepción gadameriana del prejuicio. Por un lado, subraya la dificultad de controlar nuestros presupuestos como para someterlos a un examen crítico, debido a que ellos nos determinan a tal punto que permanecen inaccesibles a la conciencia. Por otro, se plantea una percepción negativa del prejuicio, la cual no parece distar mucho de la perspectiva moderna. El prejuicio es visto como un posible obstáculo en la comprensión de las obras artísticas contemporáneas. Sin embargo, este modo de valoración se aproxima más a una postura epistemológica que a una hermenéutica. Estamos aquí ante una concepción del prejuicio que aún parece conservar altas resonancias metodológicas.

Pero más allá de lo anterior, Gadamer pasa por alto que la distancia temporal no sólo permite la gradual emergencia de modos correctos de comprensión, sino que también conlleva un efecto encubridor. El paso del tiempo, en conjunción con otros factores (como el ejercicio del poder por parte de las instituciones), también facilita la imposición y consolidación de nociones erróneas. Es notable que Gadamer no contemple esta posibilidad, dado que tanto él como su maestro Heidegger han tratado, respectivamente, con el problema de los encubrimientos. Este último, por ejemplo, ha denunciado en *El ser y el tiempo* el olvido en que ha caído la pregunta por el sentido del ser en la filosofía occidental, debido a que se confundió el ente con el ser del ente. Desde esta perspectiva, la distancia temporal posibilitó la fijación, durante siglos, de un modo equívoco de pensar. Gadamer, por su parte, acusa al racionalismo metodológico como el responsable de velar el acceso a la verdad que el arte, la historia y la filosofía tienen que ofrecer. Pero el racionalismo metodológico hundió sus raíces en la modernidad, de modo que se precisó del paso del tiempo para su consolidación. En ambos casos, ciertas interpretaciones terminaron por imponerse y encubrir otros modos de pensamiento potencialmente más

adecuados. De esto se sigue que la distancia temporal no sólo permite la aparición de prejuicios productivos, sino también tiene un efecto encubridor.

Estas consideraciones sugieren que la distancia temporal no responde del todo a la exigencia implícita en la cuestión crítica. Jean Grondin resalta que en la quinta versión alemana de *Verdad y método*, el autor realizó una importante modificación adverbial. En lugar de afirmar que “Sólo la distancia en el tiempo...” se sostiene que “A menudo la distancia en el tiempo...” (Cf. 2003: 145). Con esta breve pero importante corrección, Gadamer admite que estaba equivocado al considerar la distancia temporal como la única forma de resolver la cuestión crítica. Para Grondin esta modificación representa un maravilloso ejemplo de un pensador que tiene una clara conciencia hermenéutica; esto es, de alguien que se encuentra dispuesto a modificar su planteamiento inicial si éste se revela inadecuado. Grondin tiene razón en reconocer y elogiar esta actitud de apertura y cambio. Sin embargo, a pesar de esta acertada rectificación, lo cierto es que ella representa una respuesta más moderada, que aún conlleva sus propias preguntas. La modificación de adverbio sugiere que puede haber otros modos de resolver la cuestión crítica, además de la distancia temporal. Sin embargo, Gadamer no ofrece pistas acerca de este asunto. De hecho, Grondin subraya que el tema del prejuicio (y con él, el de la cuestión crítica) apenas vuelve a ser mencionado en textos posteriores a *Verdad y método* (Cf. 2003: 145).

III. Una tensión fundamental en *Verdad y método*

Es importante subrayar que la cuestión crítica no es un problema menor en la hermenéutica gadameriana. Recordemos que el dominio de los prejuicios inconscientes puede velar el significado de la obra, de modo que cancela la comprensión. En este sentido,

la cuestión crítica, que exige revisar la validez de los prejuicios, se revela como condición necesaria del entender. Sin embargo, la instancia crítica sigue siendo formulada en términos muy próximos al racionalismo moderno, pues concibe los presupuestos como obstáculos para alcanzar la comprensión. Este criterio asume que los prejuicios son susceptibles de ser llevados al nivel de la conciencia, pues sólo cuando han sido identificados es que podemos controlarlos y determinar su legitimidad. La cuestión crítica es formulada aún desde un plano epistemológico. A continuación quiero presentar tres citas de *Verdad y método* que ilustran este punto:

Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas *conscientes* para poder *controlarlas* y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando requiere que el tema científico se «asegure» en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación.

Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su *problema epistemológico* clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionada tarea de toda *razón crítica*?

En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y *hacer conscientes los propios prejuicios* que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez (Gadamer 2001: 336, 344 y 369, respectivamente; el énfasis en todas es mío).

En estas referencias se pone de manifiesto las tres cuestiones siguientes. Por un lado, Gadamer vincula la tarea crítica de hacerse cargo de los propios presupuestos con la exigencia fenomenológica de asegurar el tema científico partiendo de las cosas mismas. Por otro lado, concibe la tarea de distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos (esto es, la cuestión crítica) como el problema epistemológico clave de la hermenéutica. Por último, formula la exigencia de hacer patentes los presupuestos que guían la comprensión para poder controlarlos y analizarlos. Este tratamiento epistemológico del prejuicio, implícito en la cuestión crítica, entra en conflicto con la rehabilitación hermenéutica del mismo. Gadamer reivindica el prejuicio al ver expresado en él la estructura fundamental de la pre-comprensión. Esto significa que, lejos de ser un obstáculo en la busca de la verdad, se constituye como condición de posibilidad de la comprensión. Los prejuicios determinan nuestra situación hermenéutica, lo cual significa que definen el posicionamiento desde el cual tiene lugar todo proyecto de interpretación. Pero si es verdad que los prejuicios condicionan y determinan nuestra horizonte hermenéutico, entonces no son susceptibles de un examen objetivo. El propio Gadamer enfatiza que el concepto de la situación “se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella” (2001: 372). Los seres humanos no estamos en condiciones de poder distanciarnos de nuestra situación para así conocerla, pues siempre estamos inmersos en ella.

Esta imposibilidad de hacer plenamente consciente el propio horizonte hermenéutico no proviene de algún “defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (Gadamer, 2001: 372). Esta cita exhibe, una vez más, que nuestro peculiar modo de ser histórico sobrepasa, con mucho, los alcances y posibilidades de nuestra facultad reflexiva. Pero si la situación

hermenéutica no se encuentra a nuestra total disposición, entonces los prejuicios que la constituyen tampoco pueden ser analizados en cuanto a su origen y validez. Hay diversas partes en *Verdad y método* en las cuales Gadamer subraya esta incapacidad de controlar y manipular los propios presupuestos.

Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos (2001:365).

Si es verdad que el intérprete no está en condiciones de diferenciar los prejuicios productivos de los improductivos (porque el prejuicio nos constituye), ¿cuál es entonces el sentido de introducir una instancia crítica que demanda precisamente tal distinción? Es desconcertante la exigencia de examinar críticamente los propios prejuicios, cuando a la vez se reconoce que no son susceptibles de ser traídos al nivel de la conciencia. El pensamiento gadameriano parece oscilar aquí entre una valoración hermenéutica del prejuicio y una epistemológica. La concepción hermenéutica del prejuicio ve expresado en él la estructura condicionante de la pre-comprensión; mientras que la perspectiva epistemológica lo concibe como un obstáculo que precisa de un examen crítico. Esto sugiere una tensión entre la rehabilitación hermenéutica del prejuicio y la cuestión crítica que conlleva la exigencia de determinar su origen y validez. En resumen, Gadamer presenta en su obra principal dos valoraciones del prejuicio que entran en conflicto.

Por último, no hay que pasar por alto que el prejuicio ocupa un lugar central en *Verdad y método*. La segunda sección del apartado 9 de esta obra se titula “Los prejuicios como condición de la comprensión”. En esta sección Gadamer expone las condiciones bajo las cuales acontece el comprender, en el mismo sentido en

que Kant mostró las condiciones de posibilidad del conocimiento. La importancia del prejuicio se revela en su carácter determinante de la comprensión. Sin embargo, a pesar de este descubrimiento hermenéutico, el pensamiento gadameriano aún parece varado en un terreno epistemológico, al menos en cuanto a la cuestión crítica se refiere. Jean Grondin reconoce que la tensión del pensamiento gadameriano se encuentra en su tratamiento epistemológico del prejuicio. “La aporía de Gadamer reside quizás en otra parte y, hasta ahora, fue poco vista. Se esconde ya en el concepto de prejuicio, porque éste parece presuponer que un prejuicio puede convertirse siempre en un juicio” (2003: 141). En este artículo se ha intentado exponer en detalle dicha tensión no con la intención de desestimar el trabajo de un pensador de la talla de Gadamer, sino con el propósito de mostrar que un tratamiento más adecuado del comprender precisa la superación de los confines del horizonte epistemológico.

Bibliografía

- Aguilar Rivero, Mariflor, 2005, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, Colección Paideia.
- Descartes, René, 2006, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe.
- Dilthey, Wilhelm, 2000, *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid, Ediciones Istmo.
- Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia.
- _____, 2002, *Verdad y método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme, Colección Hermeneia.
- _____, 2003, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.

- _____, 2000, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- Grondin, Jean, 2003, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder.
- _____, 2002, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- Heidegger, Martin, 2007, *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- _____, 2006, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- _____, 2008, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund, 1998, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Kant, Emmanuel, 1994, *Filosofía de la historia*, México, FCE.
- Ricoeur, Paul, 2002, *Del texto a la acción, ensayos hermenéuticos II*, México, FCE.
- Scout Ch. E., and Sallis J. (Eds.), 2000, *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*. State University of New York Press.

Recibido: 29 de junio de 2016

Aceptado: 29 de octubre de 2016

Distanciamiento ilustrado en las argumentaciones deconstructoras de Rousseau

Rousseau's Dissent and Deconstruction of Enlightened Rationality

Francisco Javier Higuero
Wayne State University

Resumen

En conformidad con lo explicado por Jean-Jacques Rousseau a lo largo de su producción filosófica, el estado ideal de la naturaleza no sólo se define como anterior a categorizaciones lingüísticas, sino que, hasta cierto punto, ha sido romantizado por diversos críticos, abocados a presentar las ideas de dicho pensador como marcadamente alejadas de la premisas y propuestas esgrimidas por el movimiento cultural de la Ilustración. Tal estado originario de la naturaleza se presta a ser considerado como pacífico, harmónico, vacío de envidia y prelingüístico o silencioso. En semejantes circunstancias, el habitante de tal entorno natural se aproximaba al mundo directamente y sin las fisuras producidas por elucubraciones culturales, provenientes de dictámenes civilizatorios. Sin embargo, la teoría de la voluntad general, defendida por Rousseau en *El contrato social*, desarrolla estrategias argumentativas dirigidas a superar el aislacionismo congénito al habitante del estado de la naturaleza, intentando deconstruir la dicotomía binaria que enfrentaba a la abstracta racionalidad ilustrada con la inmediatez de la experiencia primigenia.

Palabras clave: contrato social, deconstrucción, dicotomía binaria, discurso, felicidad, Ilustración.

Abstract

The ideal state of nature, as explained in Jean-Jacques Rousseau's philosophical production, is not only defined as non-linguistic, but also has been, to certain extent, romanticized by many critics who present the ideas of this thinker as distant from the premises and proposals that the cultural movement that the Enlightenment defended. Such an primary state of nature was considered to be blissful, peaceful, harmonious, void of envy or jealousy and prelinguistic or silent. Related to this circumstance, man's natural view of the world was immediate and whole, unfractured by language and articulated words. However, when Rousseau presented in *The Social Contract* his theory of the General Will, he developed argumentative strategies directed to overcome the isolationist connotations of the state of nature and to deconstruct the binary dichotomy that exists between abstract rationality and unmediated experience.

Keywords: Social contract, Deconstruction, Binary dichotomy, Discourse, Enlightenment, Happiness.

Si se tratara de prestar la debida atención a las provocadoras propuestas y explicaciones, asumidas una y otra vez por la producción filosófica de Jean-Jacques Rousseau, quizás convendría evitar caer en la tentación de caracterizar a este pensador con el calificativo de innovador, sobre todo en lo que se refiere a la elección de muchos, e incluso de la mayoría, de los temas por él abordados. Han sido tanto Manuel Casás Fernández en *Voltaire Criminalista*, como también Iñaki Iriarte en *Una cruel antífrasis*, quienes tienen a bien advertir que las creencias esgrimidas por Rousseau acerca de un orden natural, expresión al vez de la voluntad divina, finalista

e inmutable, no difieren en lo esencial de las de Voltaire.¹ A todo esto conviene agregar que la visión de la física ostentada por Rousseau mantiene básicamente el punto de vista de René Descartes y algo parecido acaece en la cuestión del libre albedrío. Sin embargo, no resultaría redundante afirmar que si Rousseau no se presenta novedoso en sus temas ni tampoco en algunas líneas maestras de sus propuestas, en otro sentido su filosofía no deja de poseer una aire atípico, puesto que desde ella se lleva a cabo una crítica deconstructora, tan apasionada como fascinante, de la cultura, y un ataque frontal contra lo ostentado públicamente por una sociedad basada en la vanidad y el disimulo. En conformidad con lo advertido por James Delaney en *Rousseau and the Ethics of Virtue*, se precisa adelantar, desde un primer momento y a este respecto, que Rousseau contrapone las virtudes del estado de naturaleza, reivindicadas con insistencia manifiesta por dicho pensador, a los vicios inherentes a la sociedad corrupta. Las páginas que siguen aspiran a indagar en los razonamientos exteriorizados por las argumentaciones esparcidas a lo largo de los escritos ensayísticos de Rousseau, para así contribuir a esclarecer las conclusiones sacadas y los correspondientes corolarios especulativos, inconmensurables, en gran medida, respecto a la cultura ilustrada, predominante en el Siglo de las Luces.

I. Del amor de sí al sentimiento de piedad

Según se desprende de lo explicado, con reiteración, por María Villaverde en *Rousseau y el pensamiento de las luces*, al contraponer

¹ La coincidencia de los planteamientos argumentativos de Voltaire y Rousseau no resulta ser total ni absoluta. De hecho, en contra de lo insinuado por este pensador en *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Voltaire defendía, con indisimulada contundencia, el progreso social, llegando a criticar directa y explícitamente muchas de las propuestas de Rousseau.

Rousseau el estado de naturaleza al de sociedad, afirma que en aquél no existe el amor propio, sino sólo el amor de sí. La diferencia cualitativa más notable entre estos dos amores es que el primero exige el reconocimiento de los otros hacia uno mismo, llegando a manipularlos y someterlos, del modo que fuere preciso, mientras que el amor de sí conduce simplemente a la autoconservación y no se mide respecto a la existencia de otros seres semejantes. Como parte de la autoconservación habría que referirse al afán por perdurar, no entendido éste como una competición con otros seres humanos. De hecho, el amor de sí implicará un encierre tan radical en uno mismo, que semejante sujeto ni siquiera llegaría a considerar a los demás, sea para amarlos u odiarlos. Conviene tener en cuenta que en el *Discurso sobre el origen de las ciencias y las artes*, Rousseau es consciente de las críticas en contra del amor propio que había prodigado Blaise Pascal en *Pensées*. Pero, por otro lado, la diferencia que esgrime Rousseau entre el amor propio y el amor de sí le permitirá aglutinar una buena porción de los argumentos de quienes, como Voltaire, llevaban a cabo una apología del sentimiento de autoconservación, además de aquellos, entre los que se incluiría Montaigne, propensos a postular, con cierta insistencia, el retorno a uno mismo como garantía de la felicidad.² Ahora bien, se precisa reiterar una y otra vez que, en modo alguno, las propuestas ilustradas de Voltaire coinciden, por completo, con las disquisiciones naturalistas de Rousseau, y es precisamente tal distanciamiento conceptual, lo connotado semánticamente por la cruel antífrasis a que se refiere el título del mencionado escrito ensayístico de Iriarte López.

² En *La Ilustración francesa*, Arsenio Ginzo no sólo se refiere a las argumentaciones de *Los ensayos* de Montaigne, que pudieran coincidir con los planteamientos de Rousseau, sino también a las semejanzas y diferencias entre las respectivas propuestas de este pensador y las de Voltaire.

Una lectura atenta de lo tratado por Rousseau en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, contribuye a poner de manifiesto que el amor propio, sumamente criticado una y otra vez, no pasa de ser un sentimiento relativo, ficticio, artificioso, nacido de la sociedad. Tal amor cifra todo su afán en conseguir crear en los demás una imagen de superioridad de uno mismo y surge, por consiguiente, cuando se deja de mirar al yo y se comienza a mirar fuera. De hecho, se afirma en *Una cruel antífrasis*, que, según Rousseau, el hombre, al centrar todos sus esfuerzos en la imagen proyectada por él mismo, además de olvidarse de sí, hace del prójimo una pantalla de su vanidad. Dicho de otra forma, en tales tesituras, alguien solamente ve, en los demás miembros de su especie, instrumentos con los que confirmar los ensueños del amor propio. En conformidad con lo ya advertido, para Rousseau, el amor propio es un producto de la sociedad y el origen de enfrentamientos innecesarios, pues su contenido consiste en medirse con el prójimo, mientras que el amor de sí distinguiría al ser solitario y autosuficiente. En contraposición al carácter tranquilo y apacible del amor de sí, el amor propio se distinguiría por su condición violenta. A todo esto conviene agregar que, en el *Emilio* de Rousseau, se reitera que el amor propio genera pasiones artificiales, rencorosas e irascibles, incapaces de ser totalmente satisfechas, al tiempo que continúan mostrando una imposibilidad congénita para conseguir obtener una calma pacífica. Ahora bien, parece que este pensador no rechaza, por principio, todas las pasiones, pronunciándose a favor de las que se relacionan con la autoconservación, buscada en el estado de la naturaleza. Son únicamente las pasiones artificiales, fomentadas por el amor propio, procedentes a su vez, de las comparaciones establecidas entre determinados individuos, las que se convierten en objeto de crítica, al expresarse Rousseau de la siguiente forma en el *Emilio*:

El amor de sí, que sólo nos afecta a nosotros, se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas; pero el amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible. Así es que las pasiones suaves y afectuosas nacen del amor de sí, como las pasiones rencorosas e irascibles nacen del amor propio (Rousseau, 1990: 315).

De acuerdo con lo ya adelantado, se afirma en el *Emilio*, que el amor propio y el amor de sí resultan ser dos conceptos muy diferentes. Este último procede de un sentimiento natural que consiste principalmente en la autoconservación y no en el establecimiento de comparaciones entre individuos concretos. Por consiguiente, cada cual sería el espectador de sí mismo y la única referencia adoptada. Todo esto implica un encierro tan radical, en sí mismo, que dicho sujeto ni siquiera llegaría a considerar a los demás, sea para amarlos u odiarlos.³ Como parte de semejante aislamiento, constatado por Rousseau, se incluye el hecho de que el hombre natural parece desconocer la intención tanto del pasado, como del futuro, viviendo sólo en el presente, pues no recuerda el ayer ni prevé el porvenir. Su objetivo exclusivo es la autoconservación y sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo. Sin embargo, no resulta superfluo insistir en el hecho de que dicha actitud del hombre natural no llega a materializarse en un ensimismamiento estéril, como consecuencia del cual no sería posible establecer ninguna transacción relacional de carácter intersubjetivo. De hecho, Rousseau abre la puerta a consideraciones igualitarias, al tratar alguien con su prójimo, merced al sentimiento natural de piedad. Tal actitud contrasta abiertamente con el posicionamiento

³ El encerramiento en uno mismo, esgrimido en el *Emilio*, tal vez sea comparable a lo razonado por la filosofía idealista de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, expuesta en algunos pasajes de *Fenomenología del Espíritu*.

adoptado por Thomas Hobbes en *Leviatán*, cuando describe a los hombres que viven en estado de naturaleza, como participando en una continua y despiadada guerra. Frente a dicha agresividad, Rousseau afirma que el hombre natural siente un rechazo innato a ver sufrir a los semejantes. Lo esgrimido por dicho pensador en *El contrato social* coincide, a este respecto, con lo especulado por David Hume en *Tratado de la naturaleza humana*, al afirmar que el sentimiento de piedad no sólo es anterior incluso a reflexión conceptualizadora alguna, sino que posee también una fortaleza superior a cualquier depravación pasional, imposibilitada, de por sí, a eliminarlo definitivamente. Se pudiera especular, sin duda alguna, sobre las connotaciones semánticas proyectadas por la primacía concedida tanto por Hume como por Rousseau, al sentimiento de piedad, advirtiendo que éste precede al amor propio y que, por lo mismo, no coincide con algunas actitudes presuntamente compasivas, susceptibles a ser consideradas como derivadas de intereses protegidos o buscados.⁴ Si se prestara la debida atención a lo argumentado por Juan Manuel Medrano en *El reino celestial del cambio* y José Manuel Romero Cuevas en *¿Con Nietzsche contra Nietzsche?*, convendría puntualizar que Rousseau se separa del sentimiento de compasión, que le parece insuficiente, debido a motivos distintos de los aportados por Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Este filósofo rechazaba la compasión, ya que contribuía a incrementar el dolor existente. Tal y como lo ha puesto de relieve Robert Solomon en *Living with Nietzsche*, quien sufra con aquel individuo que experimenta dolor, contribuye a incrementar el sufrimiento existente, pues, como consecuencia de dicho posicionamiento, no sólo padece el sujeto que inicialmente se veía afligido por el mencionado dolor, sino que también llega a sufrir aquel que

⁴ El desenmascaramiento de lo entendido en lenguaje común como compasión parece prestarse a ser objeto de las críticas fenomenológicas expuestas por Aurelio Arteta en *La compasión*, y *La virtud en la mirada*.

siente compasión hacia el otro. En relación con este asunto, las argumentaciones de Rousseau son diferentes respecto a las de Nietzsche. El rechazo de la compasión evidenciado por aquel pensador se debe a que el individuo que se compadece adquiere una actitud de superioridad existencial en relación con el compadecido, mientras que el sentimiento de piedad coloca a ambos sujetos en igualdad de condiciones. En última instancia, tal sentimiento no nace como un cálculo egoísta, sino que viene a ser el resultado de una conmiseración espontánea. De hecho, la piedad debería concebirse, dentro de las argumentaciones llevadas a cabo por Rousseau, como constituyendo una modulación directa del amor de sí, al que, en todo caso, modera, evitando la producción del daño ocasionado intencionadamente sobre el prójimo.⁵ Para decirlo de modo algo diferente, en el estado natural el sentimiento de piedad ocuparía el lugar que a las leyes atribuye Platón en la *República*, dentro de una sociedad ya formada y nunca exenta de las amenazas ocasionadas por la corrupción desvirtuadora, rechazada reiteradamente, una y otra vez, por Rousseau. No obstante, se precisa puntualizar que las argumentaciones de dicho pensador inducen a pensar que su concepción del sentimiento de piedad acaso no se halle muy alejada de lo que en *Ética a Nicómaco* y *The Politics* Aristóteles entiende por virtud, siendo la generosidad, la clemencia e incluso hasta la amistad, otras tantas derivaciones suyas.

II. Amor propio y depravación corrupta

De acuerdo con los razonamientos de Rousseau, pudiera parecer que, en pura lógica, la piedad sería un tipo de sentimiento que

⁵ En *De la tolerancia*, Carlos Thiebaut explica lo connotado semánticamente por el concepto de daño y lo contrapone al del mal. Por daño se entiende una barbarie que hubiera podido ser evitada, mientras que el advenimiento del mal se encuentra más allá de los designios y libertades humanas.

irrumpe sólo cuando se ha producido algún contacto o transacción relacional entre los hombres. Ahora bien, esto no equivale necesariamente a atribuirle a la piedad un origen social, pues cuando el buen salvaje siente lástima ante el dolor ajeno lo que hace es ponerse en lugar del paciente, imaginando que es él quien sufre. Por este motivo, no resulta superfluo afirmar que el amor de sí es la fuente de piedad. Fuera de ese sentimiento, el hombre natural viviría al margen de las pasiones o, dicho más exactamente, sólo experimentaría las que se derivan de necesidades primigenias apremiantes. Tal hombre no siente envidia, ni celos ni codicia ni odio ni ambición ni orgullo. Sin embargo, esto no ocurre porque busque la impasibilidad total o el dominio estoico sobre sí mismo, sino como consecuencia lógica de su propia autorreclusión. Puesto que ni siquiera llega a compararse con los demás y debido a que vive todo él en su propia interioridad, no puede desarrollar sentimientos viciosos superiores al relacionarse con los otros, ni llega a establecer todo tipo de paralelismos y contrastes. Semejantes pasiones vendrían a convertirse en un sobreañadido procedente de determinadas circunstancias sociales impuestas. Consecuentemente, afirma Rousseau en *El contrato social* que el hombre es bueno por naturaleza. Esa bondad originaria no deja de ser sino un efecto lógico del amor de sí y del aislamiento que conlleva. Así pues, como consecuencia del hecho de que el hombre natural no depende de nadie y vive encerrado en sí mismo, las únicas clases de transacciones relacionales capaz de establecer con sus semejantes habrían de basarse en la piedad, consistente ésta en ponerse en el lugar del otro cuando sufre. A todo esto convendría añadir que es precisamente la ausencia de vínculos la que garantiza la independencia y, por lo tanto, el predominio del correspondiente carácter bondadoso, origen del sentimiento de piedad, que se materializa en la felicidad experimentada por el hombre primitivo, quien desconocía el hambre perpetua e insaciable que caracteriza a sus

congéneres civilizados, pudiendo muy bien llegar a satisfacer apaciblemente sus necesidades que eran pocas y realmente asequibles. El mencionado contraste entre la felicidad del hombre natural y la depravación corrupta en la que se instalan entornos sociales civilizatorios es descrito y explicado de la siguiente forma por el discurso ensayístico de *Una cruel antífrasis*:

Las necesidades naturales dejan paso a las necesidades artificiales, de índole caprichosa, creadas por la imaginación y la razón y que estriban en la satisfacción del amor propio. A partir de entonces se tratará de ser más que los demás, sea más rico, más bello, más sabio, libertino o poderoso. Desde el punto de vista estrictamente biológico no es en absoluto necesario colmar tales necesidades, pero las pasiones que se derivan de ellas se exageran, hasta el extremo de que el hombre civilizado hará cualquier cosa por calmarlas. Sin embargo, y en la medida en que esas pasiones se asientan en la imposible pretensión del amor propio de ser más estimado por los demás que lo que se aprecian a sí mismos, todo intento de saciarlas será vano (Iriarte López, 2007: 158).

Repárese en que la crítica frontal contra el ejercicio de la razón, relacionado con la sociedad rechazada por Rousseau, incompatibiliza las argumentaciones de tal pensador con las propuestas ilustradas, diseminadas desde diversas focalizaciones perspectivistas a lo largo del Siglo de las Luces, deconstruyéndolas consecuentemente. Por otro lado, tal rechazo no contribuye a acercar las disquisiciones de Rousseau a planteamientos netamente románticos, ya que los excesos artificiales de la imaginación se convierten también en objeto de crítica implacable. Expresado de otro modo, las argumentaciones discursivas de dicho pensador, deconstruyen la dicotomía binaria ejemplificada en la presunta oposición entre las tesis ilustradas y las persuasiones románticas, no estando de acuerdo completamente con los planteamientos esgrimidos por ninguno

de ambos movimientos culturales.⁶ Se precisa no olvidar, a este respecto, que los abusos procedentes de un ejercicio irrefrenable de la imaginación no proliferan sólo al margen de las disquisiciones ilustradas, sino sobre todo, al multiplicar la sociedad las necesidades que van surgiendo por doquier, como efecto indiscutible de la firme instalación del amor propio, relacionado frecuentemente con un fingimiento ocultador y hasta engañoso. Debido a dicha actitud promovida por la misma sociedad, el hombre natural no halla acomodo en ella. Su amor de sí choca frontalmente con el amor propio imperante en la sociedad e inevitablemente dicho hombre natural devendrá un extraño, un extranjero, una figura odiada, temida y ridiculizada al mismo tiempo. Su sinceridad, piedad y benevolencia le llevarían a convertirse en objeto de engaño, causando, a su vez, una conmoción real entre los que sólo saben ocultarse y aparentar. Debido a la desconfianza que le suscitan las apariencias, Rousseau recela de expresiones superficiales, buscando el significado profundo de las mismas, al tiempo que no deja de sospechar, en general, tanto de la elocuencia, como de muchos otros recursos retóricos. Tal pensador rechaza explícita y manifiestamente los excesos, procedentes de la perversión del lenguaje que se han ido produciendo desde la antigüedad grecolatina. En consecuencia, el antagonismo de Rousseau hacia la utilización de la elocuencia y la retórica se remonta casi hasta los mismos orígenes del pensamiento occidental. Es en el *Emilio*, el lugar donde más abiertamente se plantean las argumentaciones de Rousseau acerca de esas estrategias lingüísticas, presentándolas siempre con un marcado acento negativo. Para dicho pensador, la retórica consiste

⁶ Tal y como ha explicado J. Claude Evans en *Strategies of Deconstruction*, si se aceptaran las estrategias destructoras explicadas por Jacques Derrida en *De la gramatología, La diseminación, Posiciones y La escritura y la diferencia*, cabría admitir la inaceptabilidad de cualquier aproximación crítica basada en una serie de dicotomías binarias jerarquizadas, sean de la naturaleza que fueren.

en un hablar interesado que toma a los presuntos oyentes como simples medios, y cuya finalidad se materializa en seducir, escondiendo las verdaderas intenciones. Expresado de otra forma, la elocuencia compartida tanto por las tesis ilustradas como por diversas modalidades románticas convierten al lenguaje en un arma para la mentira, la vanidad y el orgullo, siendo además el sustento de una sociedad que discurre entre la hipocresía, el engaño y el afán de destacar a toda costa.⁷ En contraposición a semejantes excesos retóricos, Rousseau defenderá la claridad, la sencillez, la espontaneidad enérgica, la sinceridad, la concisión, la brevedad y hasta el silencio. El lenguaje que no se atuviera a esas cualidades le merece a Rousseau el mismo desprecio exhibido ya con anterioridad tanto por Montaigne, como también por Descartes y hasta por Leibniz, quien, en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, se había pronunciado a favor de una nítida precisión, clara y distinta, que favoreciese el ejercicio de sus especulaciones metafísicas.⁸

III. Desmantelamiento subversivo emanado de la voluntad general

Al considerar discursivamente el estado de la naturaleza, Rousseau llegó a prestar atención a lo entendido por él como el presunto primer lenguaje, calificado de universal, enérgico y necesario, el cual vendría a ser algo así como un grito, quizás no muy diferente

⁷ La propuesta pedagógica del *Emilio* se encamina a alejarse, con contundencia, de cualquier conocimiento tendente a facilitar un uso instrumental y hasta estratégico del habla.

⁸ El interés colocado en una utilización apropiada del lenguaje, en el caso de Rousseau, no se debía a fomentar la eficacia racionante de las disquisiciones filosóficas propugnadas por Descartes y también por Leibniz, sino a reivindicaciones éticas, contrarias a lo ostentado por quien deseara mostrar su superioridad sobre todos aquellos contra los cuales compite ferozmente, en una sociedad alejada ya del estado primigenio y benevolente de la naturaleza.

al flujo inarticulado a que se referían los jansenistas de Port-Royal cuando analizaban la interjección, declarándola el tipo más natural de expresividad.⁹ Ahora bien, en *El discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau parece suponer que el estado de la naturaleza resulta ser tan tranquilo que en él ni siquiera se sufren habitualmente dolores o amenazas propensas a provocar gritos instintivos. Por eso, a juicio de dicho pensador, el primer lenguaje tendría muy poco que ver con las pasiones que todavía no habían hecho acto de presencia y, por consiguiente, no habían sido afectadas por los excesos desvirtuadores promovidos por la elocuencia y la retórica. En lugar de caer en dichas desviaciones a las que la sociedad somete al lenguaje primigenio, afirma Rousseau que tanto las expresiones de los gestos, como las de la voz, son naturales, pero las de aquél resultan más sencillas y menos sujetas a convenciones. En *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau advierte explícitamente que la historia de los diversos modos de comunicación vendría a materializarse en algo así como una suerte de pérdida, análoga a la decadencia de la bondad natural por causa de la sociedad. Consecuentemente, las primeras formas de comunicación son siempre más fidedignas, directas y expresivas que las ulteriores y la razón de ello estriba en que aquellas en lugar de decir tendían a mostrar, algo posible porque el hombre, inserto en el estado de la naturaleza, no analizaba, sino que simplemente percibía. La primacía otorgada por Rousseau hacia expresiones que tienden a señalar algo, en contraposición a lo promovido en análisis lingüísticos posteriores, sean de una modalidad u otra, aproximaría su pensamiento más a las teorías pictóricas explicadas por Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philo-*

⁹ Según ha advertido Alexander Sedgwick en *Jansenism in Seventeenth-Century France*, los miembros de Port-Royal sentían un notorio despego hacia la sociedad, en donde dominaba, según ellos, la vanidad, el orgullo, la pedantería, la hipocresía, manifestaciones todas ellas del amplio dominio ejercido por el amor propio.

sophicus que a las posteriores elucubraciones pragmatistas puestas de relieve a lo largo del discurso argumentativo de *Philosophical Investigations*.¹⁰ No obstante, conviene puntualizar que la línea argumental de Rousseau se presta a hacer resaltar que el lenguaje más enérgico es aquél en donde el signo lo ha dicho todo, incluso antes de comenzar a hablar. Es muy posible que Wittgenstein no necesariamente esté de acuerdo con el valor semántico concedido por Rousseau a determinadas expresiones inarticuladas, difícilmente propensas a ser calificadas como lingüísticas. No debería olvidarse, a este respecto, que Rousseau llega a defender el hecho de que los hombres embargados por el amor de sí no requieren más lenguaje que el proveniente de los gestos, abocados a expresar las frugales necesidades del yo autónomo, sin fragmentarlas directamente y sin dar cabida a la comparación ni tampoco a las pasiones artificiales, pero posibilitando siempre el sentimiento de la piedad. Aquellas necesidades provocarían gestos, mientras que las pasiones llegan a crear el lenguaje articulado, contribuyendo verosímilmente al predominio ineludible de la perversa lógica imperante en la sociedad

¹⁰ Para una mayor precisión de lo que expone Wittgenstein en la primera parte de sus raciocinios, convendría consultar estudios de imprescindible valor crítico, tal y como son los de Max Black en *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, María Cerezo en *Lenguaje y Lógica en el "Tractatus" de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación, The Possibility of Language. Internal Tension in Wittgenstein's "Tractatus"* y "El pensamiento y la triple dimensión de la figura en el Tractatus," Hans-Johann Glock en *A Wittgenstein Dictionary*, Alfred Norman en *Wittgenstein's "Tractatus." An Introduction* y Anthony Rudd en *Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*, entre otros muchos que pudieran ser tenidos en cuenta a tal respecto. No obstante, convendría puntualizar que, de dichas aproximaciones al pensamiento de Wittgenstein, se deriva que la teoría pictórica de los lexemas y proposiciones, explicada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, no es la única vertiente disquisitoria en él esgrimida, ya que los pertinentes raciocinios expuestos a lo largo de tal escrito filosófico sientan también las bases precisas y rigurosas, aunque sólo fueran de carácter germinal, para llevar a cabo ulteriores tratamientos lógicos.

de las apariencias. Al originarse en las pasiones, el lenguaje articulado procede del amor propio, de la comparación con los otros y del olvido de uno mismo, habiéndose abandonado el amor de sí. Ahora bien, mediante el lenguaje, el amor propio puede aparentar ser más sutil y sofisticado que lo permitido por los gestos primigenios, tendiendo a ocultarse para conseguir disfrutar de la satisfacción buscada. Afirma Rousseau, a dicho efecto, que, al devenir la sociedad paulatinamente más fría, más educada, más racional, esconde un cálculo despiadado del interés. El lenguaje llega a sufrir entonces la misma mutación, tornándose menos figurado, más claro y exacto, menos irracional y poético. Habla más a la razón que al corazón, discurre por vías menos groseras, más maliciosas. En último extremo es el amor propio, la gran pasión, quien se torna más sutil, más sofisticada y tiende a ocultarse para satisfacerse más astutamente.

En conformidad con lo reiterado una y otra vez por Rousseau, al presentarse con una gran apariencia de racionalidad, el lenguaje no necesariamente abandona sus orígenes pasionales, relacionados, de forma directa, con el amor propio que impera en la sociedad. Las argumentaciones de tal pensador anticipan lo que llegarán a concluir estudios recientes sobre la implicación indiscutible de la racionalidad y los impulsos pasionales, sean éstos del signo que fuere, conforme lo ha advertido con su habitual perspicacia y rigor Robert Solomon en *Not Passion's Slave and True to Our Feelings*.¹¹ Por consiguiente, no resulta superfluo insistir en la apreciación crítica de que las disquisiciones de Rousseau se abstienen de promover el

¹¹ Los estudios de Solomon sobre las pasiones no arrojan sobre ellas las connotaciones de negatividad y corrupción que abundan a lo largo de lo argumentado una y otra vez por Rousseau. Dicha diferencia tan notable en lo que al tratamiento discursivo de las pasiones se refiere proviene de la influencia mayúscula que Solomon ha recibido por parte de las propuestas desenmascaradoras e intempestivas esgrimidas por Nietzsche.

desarrollo de una dicotomía binaria entre el dominio ejercido por las pasiones, con el apoyo de la sociedad civilizada, y la razón represora de ellas, sino que esta última las favorece deconstrutoramente y hasta las enmascara en función de las apariencias, el disimulo o incluso el engaño. Expresado de forma algo diferente, el lenguaje articulado, sobre todo en lo que tiene de elocuencia desvirtuadora y retórica oportunista, sería cómplice tanto de la corrupción pasional como también de una racionalidad integrada, por necesidad lógica, en diversas instituciones sociales y civilizatorias, criticadas con insistencia por Rousseau. Tal posicionamiento argumentativo resulta incompatible con las propuestas ilustradas dirigidas a reivindicar el valor social y reformista de la racionalidad que superaría el oscurantismo anacrónico de épocas pasadas. De hecho y en conformidad con lo ya advertido, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* mostraba cómo los individuos, partiendo de una igualdad fundamental, formaron una sociedad que les había enajenado de sí mismos. Esa sociedad alimentaba la desigualdad y la confrontación entre los ciudadanos y, con el paso del tiempo, había derivado hacia el despotismo. Ahora bien, Rousseau no sólo se limita a criticar implacablemente a esa sociedad, contemporánea de las tesis ilustradas, sino que en *El Contrato Social* ofrece una fórmula considerada como una salida para abandonar las limitaciones inherentes al estado de la naturaleza, sin acabar en el despotismo. Este objetivo pasaría por la creación de una sociedad nueva, donde las pasiones fueran reconducidas al bien común, al ser sometidas a los pertinentes dictámenes de la razón. Es cierto que lo formulado por Rousseau, en dicho escrito ensayístico, parece contradecir sus ataques previos dirigidos a criticar un orden social que, de hecho, no proviene de la naturaleza y, por tanto, se asienta en meras convenciones. Aun aceptando tales presupuestos, en apariencia contradictorios, se pudiera muy bien afirmar que Rousseau llega a inclinarse a favor de la salida

del aislamiento originario, propio del estado de naturaleza, pero sin caer en la corrupción despótica impuesta por la sociedad, tan combatida por él, incluso a lo largo de lo especulado en *El Contrato Social*. Ineludiblemente se pronuncia dicho pensador a favor de una agregación en el que los diversos fueros individuales que ya existían un tanto dispersos y aislados en el estado de la naturaleza, se sumen en uno, sin olvidar que el amor de sí conducirá siempre a conservar la libertad e integridad individuales. De acuerdo con lo advertido en el *Emilio*, se precisa hallar, así pues, una forma de asociación que defienda y proteja, del modo que fuere, al individuo concreto y a los bienes de todos los asociados, por virtud de la cual, cada uno, uniéndose a los demás, no obedecería sino a sí mismo y quedaría tan libre como se hallaba en el estado de la naturaleza. Consecuentemente, los individuos se entregarían a la colectividad íntegramente, poniéndose a las órdenes de la voluntad general. Al comportarse así, dejan de ver, en los otros, meros individuos, para contemplarlos como parte del mismo ser. Significativamente en *El Contrato social* y, con más claridad, en el *Discurso sobre la economía política*, se evoca la metáfora de la sociedad como cuerpo vivo que utiliza Hobbes en el *Leviathan*. Ésta, en efecto, se erige en un ser colectivo con una moral y una personalidad propias, un nuevo sujeto que sustituye con todas las consecuencias los individuos aislados anteriores al pacto.

La voluntad general, a la que se refiere Rousseau en *El Contrato Social*, caracterizadora del agregado colectivo por él propuesto, constituye una significativa réplica del amor de sí, a favor del orden primigenio de la naturaleza. De manera análoga a este amor, que perseguía la conservación del individuo, la sociedad buscará también su propia conservación y la de sus componentes, siendo la voluntad general la que siempre se pronunciará a favor de promover algún tipo de genuina comunicación, conjuntamente con el bienestar de cada parte individual, sin olvidar que los hombres, en

el estado de la naturaleza, eran iguales en su simplicidad y que, por otro lado, la sociedad había creado una nefasta desigualdad entre ellos. El contrato social, defendido por Rousseau, instauraría entre todos los miembros del agregado colectivo una cierta igualdad moral, por medio del derecho y hasta de las convenciones libremente aceptadas. Por consiguiente, lo esgrimido en *El Contrato Social*, no sin caer en contradicciones, deconstructoras de su propio discurso racionante, se presta a ser considerado como una respuesta a las circunstancias fácticas en que se hallan los individuos, como efecto, del antagonismo social, explicado por el propio Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Si la sociedad se constituía sobre el abandono del amor de sí, promovido por el amor propio, el contrato social recupera ese amor de sí y, mediante la propuesta de la voluntad general, lo extiende al conjunto de los miembros pertenecientes a colectivos concretos. Tal amor resultante posee como fin el bien de dichos miembros en su conjunto, de la misma manera que el amor de sí originariamente tenía como objetivo el del individuo particular. Así pues, la voluntad general es análoga al amor de sí, prevaleciente en el estado de la naturaleza y, de hecho, es dicha condición primigenia la que le otorga la debida validez sobre determinados agregados colectivos.¹²

A la hora de resumir brevemente lo que precede, conviene insistir en que, de acuerdo con lo esgrimido por el discurso argumentativo exteriorizado en los razonamientos de Rousseau, el paso del estado de naturaleza al estado civil produce una alteración decisiva en el ser humano. Tal cambio radical se debe al hecho de que el hombre primitivo, guiado por el amor de sí, realiza lo que éste le dicta. Ahora bien, una vez que ha entrado en sociedad, el hom-

¹² Según lo afirmado en *El Contrato Social*, distinguir la voluntad general de la suma de las voluntades particulares y, muy especialmente, de la voluntad de los gobernantes, constituye algo ineludible en cualquier colectividad sana.

bre ya no puede atenerse a la misma regla y debe consultar los dictámenes de su razón, antes de tener en cuenta sus instintos e inclinaciones. Semejante transformación resulta fundamental para hallarse en condiciones de entender el paso del estado de naturaleza al estado civil, produciéndose, así pues, una ruptura ineludible con el instinto, al tiempo que se inaugura el dominio de la razón. Con simultaneidad a tal cambio, los hombres naturales que habían sido iguales en su genuina sencillez, comprueban que entre ellos se ha instaurado una nefasta desigualdad, origen de numerosos conflictos pasionales. El contrato social que propone Rousseau deconstruye la dicotomía binaria que oponía frontalmente el estado natural, en donde predominaba el amor de sí, a las imposiciones de la ciudad, basadas en el amor propio. Tal deconstrucción se produce como resultado de que dicho contrato, aunque llegue a superar el estado de naturaleza primitivo, conserva sus rasgos más cardinales, entre los que se encuentra el predominio del amor de sí, el cual se generaliza y extiende a todos los individuos en su conjunto. Consecuentemente, se crea la voluntad general, que, de hecho, no puede enajenarse jamás, pues en ella se incluye el amor de sí, no el amor propio, de todos. Tal voluntad general tiende, por definición, al bien común y los compromisos de ella emanados no son, en sí mismos, obligatorios, sino más bien pudieran ser considerados como recíprocos y mutuos, superándose, por consiguiente, la agresividad que se encontraba en la base no sólo de la sociedad, sino también de las disquisiciones en que se basaban las propuestas de Hobbes, rechazadas de forma explícita e inequívoca por Rousseau. Finalmente, conviene, sin embargo, tener en cuenta, que, de acuerdo con lo advertido por Carmen Iglesias en *Razón, sentimiento y utopía*, el estado de naturaleza, esgrimido, con insistencia reiterativa, por Rousseau, no deja de ser una hipótesis lógica, tal vez necesaria, para contrastar y poner de relieve la corrupción de un orden social basado en la desigualdad, que le resulta totalmente

inaceptable a dicho pensador, quien no duda en trazar, como paradigma, digno de la debida consideración crítica y existencial, el tipo ideal del buen salvaje. Semejante hipótesis, por tanto, de un estado de naturaleza primario y anterior a la sociedad no pretende ser un hecho real, sino una premisa racionante, a partir de la cual pudiera fomentarse el contrato social, favorecido deconstructivamente por una voluntad general, predispuesta, de por sí, a superar desigualdades y antagonismos enajenadores e improcedentes.

Bibliografía

- Aristóteles, 1985, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.
- _____, 1981, *The Politics*, Londres, Penguin Books.
- Arteta, Aurelio, 1997, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós.
- _____, 2002, *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*, Valencia, Pre-Textos.
- Black, Max, 1966, *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, Ithaca, Cornell University Press.
- Broughton, Janet, 2002, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press.
- Carriero, John, 2009, *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press.
- Casás Fernández, Manuel, 1931, *Voltaire Criminalista. Precursor del Humanitarismo en la Legislación Penal*, Madrid, Editorial Reus.
- Cerezo, María, 1998, *Lenguaje y Lógica en el "Tractatus" de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

- _____, 2005, *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein's "Tractatus"*, Stanford, CSLI Publications.
- _____, 2008, "El pensamiento y la triple dimensión de la figura en el *Tractatus*", en *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, Luis Fernández Moreno (ed.), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, pp. 39-63.
- Delaney, James, 2006, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Nueva York, Continuum Internacional Publishing Group.
- Derrida, Jacques, 1971, *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____, 1975, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos.
- _____, 1977, *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos.
- _____, 1989, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Evans, J. Claude, 1991. *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ginzo, Arsenio, 1985, *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel.
- Glock, Hans-Johann, 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Cambridge, Blackwell Publishers Ltd.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1952, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE.
- Hobbes, Thomas, 2001, *Leviatán. La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza.
- Hume, David, 1988, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- Iglesias, Carmen, 2006, *Razón, sentimiento y utopía*, Barcelona, Círculo de Lectores.

- Iriarte López, Iñaki, 2007, *Una cruel antífrasis. Rousseau: Lenguaje, pasión y política*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- Leibniz, Gottfried Wilhem, 1977, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional.
- Medrano, Juan Manuel, 2016, *El reino celestial del cambio. Nietzsche y la religión*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Montaigne, Michel de, 2007, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado.
- Navarro Reyes, Jesús, 2007, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, FCE.
- Nietzsche, Friedrich, 1995, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nordmann, Alfred, 2005, *Wittgenstein's "Tractatus." An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pascal, Blaise, 1941, *Pensées*, Nueva York, Random House.
- Pereda, Rubén, 2009, *La necesidad. Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*, Pamplona, Eunsa.
- Platón, 1988, *República*, Madrid, Gredos.
- Rodis-Lewis, Geneviève, 1998, *Descartes. His Life and Thought*, Ithaca, Cornell University Press.
- Romero Cuevas, José Manuel, 2016, *¿Con Nietzsche contra Nietzsche? Ensayos de crítica filosófica inmanente*, Madrid, Locus Solus Ediciones.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1962, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Aguilar.
- _____, 1998, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- _____, 1990, *Essai sur l'origine des langues*, París, Gallimard.
- _____, 2002, *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza.

- _____, 1990, *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe.
- Rudd, Anthony, 2003, *Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*, Chicago, Open Court.
- Sedgwick, Alexander, 1977, *Jansenism in Seventeenth-Century France. Voices from the Wilderness*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- Solomon, Robert C., 2003, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____, 2003, *Living with Nietzsche. What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*, Nueva York, Oxford University Press.
- _____, 2007, *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Telling Us*, Nueva York, Oxford University Press.
- Thiebaut, Carlos, 1999, *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- Villaverde, María, 1987, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- _____, 1969, *Philosophical Investigations*, Nueva York, The McMillan Company.

Recibido: 3 de mayo de 2016
Aceptado: 8 de noviembre de 2016

Cuando decir Napoleón III significaba decir Hitler. Los *biopics* de Dieterle y Muni (1935-1939)

When Saying Napoleon III Meant Hitler: The biopics of Dieterle and Muni (1935-1939)

Mauricio Sánchez Menchero
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La productora de cine Warner Brothers se encargó de la creación de tres *biopics* sobre la vida de Louis Pasteur, Benito Juárez y Emile Zola. Esta trilogía producida durante los años previos de la II Guerra Mundial, periodo en el que se estableció de forma más contundente la censura en la industria, se convirtió en un material de propaganda antinazi a pesar de la presión del gobierno alemán en Estados Unidos y gracias a la astucia de dos artistas de origen judío en Hollywood: el actor Paul Muni y el director William Dieterle. Ambos usaron de forma creativa las figuras retóricas de la alusión o el símil, junto al del desplazamiento.

Palabras clave: cine, propaganda, *biopic*, judío, nazi.

Abstract

Film producer Warner Brothers created three biopics on Louis Pasteur, Benito Juárez and Emile Zola. This trilogy, made in the years before World War II, when censorship in industry was more

forcefully established, became an item of anti-Nazi propaganda despite pressure from the German government. All this thanks to the ingenuity of two artists of Jewish origin in Hollywood: actor Paul Muni and director William Dieterle. Both used, in a creative way, the rhetorical figures of the allusion or the simile, next to the one of the displacement.

Keywords: Cinema, Propaganda, *Biopic*, Jewish, Nazi.

Para Eugenia Meyer

Las posibilidades retóricas del *biopic*

En los Estados Unidos los migrantes de diferentes posturas políticas se unieron contra el fascismo a partir de la llegada al poder de Adolf Hitler en 1933. Ya desde los años previos y durante la conflagración mundial, Hollywood se convirtió en un contrafuerte donde liberales, radicales y comunistas se organizaron para recaudar fondos en contra del Tercer Reich. De hecho llevaron a cabo campañas propagandísticas a través de la prensa, la radio y las producciones cinematográficas (Humphries, 2008: 35).

Para el presente trabajo nos interesa rescatar sólo una de estas relaciones establecidas a partir de diferentes posturas políticas y étnicas. Nos referimos a la mancuerna judía que conformaron el actor ucraniano Paul Muni (1895–1967) y el realizador alemán William Dieterle (1893–1972), quien tenía además, una orientación política de izquierda. Ambos artistas contaron con la protección y apoyo de Jack L. Warner (1892–1978), dueño de la productora Warner Brothers.¹ De esta forma se combinaron sus habilidades y

1 Paul Muni nació el 22 de septiembre de 1895 como Frederick Meshilem Meier Weisenfreund en la ciudad de Lwów Austria-Polonia que luego fue cedida a la región de Galicia, Ucrania, en tiempos de la Unión Soviética. Apartir de la

disciplinas artísticas y profesionales para realizar media docena de películas en el transcurso de cinco años, aunque aquí nos interesa solamente analizar la tríada de *biopics* o cintas biográficas que relataron trayectorias de personalidades científicas (*Pasteur*, 1935), artísticas (*Zola*, 1937) o políticas (*Juarez*, 1939).² Sin duda se trató de un género fílmico que, en Hollywood durante los treinta, contó con producciones importantes.³

caída del régimen comunista y con la independencia de Ucrania, dicha ciudad recibe actualmente el nombre de Lviv. En 1902 Paul Muni viajó con sus padres y hermanos hacia los Estados Unidos. En Nueva York, Muni participó como un joven actor en el Yddish Art Theatre, hasta que en 1926 actuó en la que fue su primera obra en lengua inglesa *Weamericans*. Su primera película fue *The Valiant* (1929) para los estudios Fox. A partir de ese momento dividirá su trabajo entre Broadway y Hollywood. / Nacido el 15 de julio de 1893, en Ludwigshafen am Reihn, Wilhelm Dieterle fue el más pequeño de nueve hermanos que vivían de forma indigente. Muy joven se unió a un grupo de teatro. En dicho ambiente fue descubierto por Max Reinhardt, el prolífico dramaturgo, guionista y actor alemán. En referencia a Reinhardt, Lotte H. Eisner (1998: 13) nos recuerda que éste ha sido clasificado erróneamente como un artista expresionista: él, como productor ya consagrado, sólo observó y apoyó un estilo que estaban creando las jóvenes generaciones de las que formó parte Dieterle. Agradezco esta referencia a mi colega el maestro Carlos Flores Villela. Dieterle participó como actor protagónico en más de 20 películas silentes, entre las que destaca *Faust* (1926) de F. W. Murnau. La primera experiencia de Dieterle como realizador fue *Der Mensch am Wege* (1923), basada en una obra de Lev Tolstói, en la cual compartía actuación con una muy joven Marlene Dietrich. En 1930 escribió, dirigió y actuó en su primer *biopic* basado en la vida del rey Ludwig II. Sin embargo, luego de dirigir una decena de películas, Dieterle realizaría en 1931 su último filme en Alemania debido a la llegada de los nazis. Dieterle cambió entonces su nombre por el de William y dirigió su primer filme en los Estados Unidos, *The Last Flight* (1931), para los estudios Warner Brothers.

² Para Eleftheriou-Perrin estas biografías cinematográficas son una muestra de la cultura rooseveltiana, es decir individuos convertidos en héroes del ideal democrático (2004: 67).

³ Al respecto, conviene tener presentes algunos ejemplos de biografías fílmicas de aquella época. Alrededor de Abraham Lincoln están las versiones de Da-

De hecho, Thomas Elsaesser (1986) ha sugerido que un Estudio como Warner Brothers se interesó en el género *biopic* como respuesta al conservadurismo manifiesto en el Código Hays – como se explicará más adelante–. Así, mediante el desplazamiento de la exactitud histórica por un realismo social contemporáneo, la película biográfica podía sugerir que el llamado a la censura no fuera elaborado tanto por la internalización crítica y la autocensura, “sino por una especie de desplazamiento textual de los valores exhibidos (realismo por autenticidad; sexo por cultura europea y sofisticación; cuestiones domésticas y sociales por política mundial)” (Robé, 2009: 79).

Ciertamente las metáforas en el cine pueden construirse a partir de la confrontación de hechos –como indica Jean Mitry– “o actos según las contigüidades que resultan normalmente del montaje”.⁴ Nosotros añadimos que también pueden aparecer como resultado de la construcción de símiles históricos “cuyas connotaciones están siempre por descifrar. La metáfora no es dada; sólo existe como tal (su sentido) en la mente del espectador” (Mitry, 1990: 124-125).

En este sentido, la *alusión* es una perífrasis que sirve para referirnos a las personas sin nombrarlas o hacerlo a través de otros. Se trata de una comparación entre un término real y una imagen. La principal utilidad de esta figura retórica es que permite insinuar

vid W. Griffith (1930), de John Ford (1939) o de John Cromwell (1940). En cuanto a la biografía de monarcas femeninas puede mencionarse la de la reina María Cristina (*Queen Christina*, 1933) con Greta Garbo dirigida por Rouben Mamoulian; *Cleopatra* (1934) de Cecil B. DeMille con Claudette Colbert, y Catalina la Grande (*The Scarlet Empress*, 1934) de Josef von Sternberg con Marlene Dietrich.

⁴ Desde el giro pictográfico, los estudios de la imagen, como se pretende en el presente texto, demandan actualmente del investigador “un complejo juego entre la visualidad, los aparatos, las instituciones, los discursos, los cuerpos y la figuralidad”. Lo que incluye el descubrimiento de la actividad del espectador (Mitchell, 2009: 23).

de forma indirecta a los sujetos: uno recuerda a otro provocando una idea sugerida en la apreciación del público. Este tipo de discurso comparativo y persuasivo ha sido utilizado no solamente en la literatura, sino también en el séptimo arte. El ejemplo del *biopic Danton* (1983) nos puede ayudar a tener presente la función de la alusión.⁵

En este largometraje, Andrzej Wajda presentaba algunos de los personajes envueltos en el movimiento histórico de la Revolución francesa. Pronto comenzaron a circular comentarios que señalaban cómo la película de Wajda hacía un símil con la situación polaca de fines del siglo XX: se hacían alusiones a la situación que se vivía en Polonia a partir de la declaración de la ley marcial (1981). Wajda negó haber hecho cualquier alegoría. Sin embargo, no podía pasar desapercibido el parecido político del tirano Robespierre y del pensador Danton con los que provenían respectivamente de los líderes polacos, el general Wojciech Jaruzelski y el líder sindical Lech Walesa (Falkowska, 2007: 199-200). De igual forma, Wajda aludió, en la secuencia del juicio a Danton, no sólo los famosos

5 Otro caso proviene del *bioepic Iván el Terrible* (parte I, 1945) de Sergei Eisenstein. La escena que particularmente importa destacar es la que muestra al pueblo que viene en procesión desde Moscú a encomiar a su zar en la ciudad de Aleksándrov para pedirle que vuelva a la capital. Pero aquí aparece la intervención directa de Joseph Stalin en la película. El líder soviético deseaba utilizarla como una alegoría de su propio ascenso al poder justo cuando enfrentaba a los nazis. En dicha escena apoteósica, en la que el pueblo ruso marchaba hacia la torre en la que Iván permanecía escondido era, según los propósitos de Stalin, una alusión de su propio mandato: supuestamente un personaje popular para tomar el poder después de la marcada ausencia del gran líder revolucionario Vladimir Illyich Lenin. Sin embargo, un análisis atento de la película permite observar que la representación del regreso al poder por parte de Iván no sirvió para transmitirlo como el símil que Stalin quería. Por el contrario, en la cinta de Eisenstein el zar representado de forma grandilocuente, se acercaba más a un personaje siniestro y distanciado de su gente que a un buen monarca (Conroy, 2012: 3-4).

“procesos de Moscú”, sino también el tipo de juicio al que se enfrentaron los miembros de Solidaridad. La clave para revelar esta alusión proviene de la obra de teatro “L’Affaire Danton” (“El caso Danton”) en la que se basa la película y cuya puesta en escena se había llevado a cabo en Gdansk en 1980. Su director, Maciej Karpinski, había declarado que dicha obra se había estrenado después de la represión al movimiento sindical Solidaridad como una especie de denuncia.⁶ De esta forma, la figura retórica de la *alusión* ha sido utilizada en el cine para evocar, a través de un hecho del pasado o una situación determinada, otro evento histórico u otro entorno semejante. La segunda figura que utilizaré en este texto es la de *desplazamiento* que ejemplifico con la película de *The Life of Emile Zola* (1937).

Ahora bien, en cuanto a la producción hollywoodense, según señala Thomas Doherty (2007 y 2013), el régimen nazi no sufrió crítica alguna desde la llegada de Hitler en 1933 y hasta 1939 cuando se estrenó la película *Confessions of Nazi Spy* realizada por Warner Brothers.⁷ Pero hasta entonces los grandes estudios esta-

6 Karpinski dijo también que los propios públicos polacos veían en la película *Danton* “una metáfora clara de su situación actual”. Por su parte, el actor Gerard Depardieu se declaró a favor del sindicato Solidaridad durante el rodaje; lo mismo hizo Andrej Seweryn, que actuaba como el traidor Léonard Bourdon, y que formó un Comité de Coordinación de la Solidaridad en Francia cuando se declaró la Ley marcial (Mazierska y Goddard, 2014: 46).

7 Hervé Dumont indica que la acogida de la película *Juarez* resulta interesante, “pues su estreno neoyorquino precede de 48 horas al de otra producción Warner, *The Confessions of a Nazi Spy*, la primera película abiertamente antinazi de Hollywood. Este pequeño film policiaco... denuncia las maniobras de una red de espionaje alemán en Manhattan; los malvados nazis reemplazan a los gánsters habituales. Pero el estreno casi simultáneo de las dos películas no es fortuito: a la apología de época de las ideas democráticas sigue la necesidad de defenderla ahora y de manera concreta en suelo americano. Además, las dos películas alcanzan también a un público internacional, pues desde el 30 de abril los visitantes de la Exposición Universal han invadido Nueva York” (Dumont, 1994: 121).

dounidenses habían corrido un velo ante los acontecimientos políticos que se vivían en Alemania.

Para explicar esta compleja relación de cooperación y desaprobación entre el gobierno nazi y los grandes estudios de los Estados Unidos es necesario tener presente una serie de variables, como la situación geopolítica —después de la Primera Guerra Mundial y la crisis financiera de 1929, la nación norteamericana no quería entrar a nuevo conflicto europeo— o el peso de la conciencia moral ante las noticias que hablaban de persecución étnica. Pero fue, sobre todo, el aspecto comercial y económico lo que tuvo un mayor peso: en juego estaba el mercado alemán de películas estadounidenses, el mayor de Europa (Doherty, 2013: 10).

El primer antecedente de cooperación y rechazo entre gobierno nazi y estudios norteamericanos provino de Joseph Goebbels cuando éste aún no era un funcionario de Estado. El que iba a convertirse en jefe de propaganda de Hitler había encabezado a un escuadrón de camisas pardas durante una manifestación en contra de la cinta pacifista *All Quiet on the Western Front* (*Sin novedad en el frente*, 1930) con bombas pestilentes y gritos de “película judía” en un cine berlinés. En medio de una gran depresión económica y con más de cinco millones de desempleados, la república de Weimar terminó por cancelar la licencia de exhibición de esta película y afectar económicamente a la Universal Pictures. Este hecho no sería sino uno de los primeros antecedentes antisemitas relacionados con el mundo del cine. Ya para la llegada de los nazis al poder, se aprobaría una ley que prohibía que los judíos pudieran participar en películas alemanas; este hecho impulsaría a que muchas de las principales personalidades dedicadas al cine, de origen semita, emigraran a los Estados Unidos.

Aquí conviene recordar a uno de los migrantes alemanes de ascendencia judía, el teórico Siegfried Kracauer, quien analizaría las “tendencias íntimas del pueblo germano”, gracias al estudio his-

tórico del cine alemán que le ayudó a comprender y explicar el poderío y la ascensión de Hitler (Kracauer, 1985: 19). Así, por ejemplo, Kracauer contextualizó la expansión del cine expresionista en Alemania. Hoy resulta claro que el káiser siempre apreció el cine tanto por su magia para contar historias como por su capacidad de convocatoria hacia a la identidad nacionalista.⁸ Este fue el caso de los filmes prehitlerianos que retrataban la era napoleónica para dar lugar al enfrentamiento Prusia versus Napoleón Bonaparte (Kracauer, 1985: 244). Sin duda la industria cinematográfica debía estar al servicio del Tercer Reich. No es de extrañar, entonces, que la productora alemana Universum Film AG (Sadoul, 1972: 144) se convirtiera en un monopolio propagandístico. En sentido contrario, la censura al cine no alemán se volvió una tarea básica del nacionalsocialismo.

Goebbels estaba empeñado en utilizar el cine como elemento de propaganda, tanto en sentido positivo como en el negativo. En este último sentido, presumirá, tras la conquista nazi de París, de haber dado órdenes estrictas para que no se produjeran en la Francia ocupada más que películas *tontas* (Paz y Montero, 2002: 71).

Así, pues, ante la amenaza del gobierno nazi de prohibir la exhibición de filmes americanos, tres de los grandes estudios –Fox, Paramount y Metro-Goldwyn-Mayer– que habían invertido en las oficinas de distribución alemanas con buenos resultados económicos, decidieron permanecer bajo el régimen nazi. Además, no sólo mantuvieron la distribución de películas, sino que decidieron

⁸ Es conocido el gusto de Hitler por el cine. Ya desde joven gozó de una película como *Der Tunnel*, basada en una novela de Bernhard Kellermann y dirigida, en su primera versión, por William Wauer (1915) (Zalampas, 1990: 26). Otra de sus cintas predilectas fue *Der Rebell*, de Luis Trenker, en donde se relataba un episodio de guerra: la resistencia del Tirol al ejército napoleónico (Kracauer, 1985: 242-243).

retirara personal judío de algunos puestos claves en sus despachos en Alemania.⁹ En cambio Warner Brothers cortó relaciones por completo. Una razón de peso para los hermanos Warner proveniría del ataque personal sufrido por el judío británico Phil Kaufman, a manos de camisas pardas lo cual, aparentemente, le causaría finalmente su muerte en Berlín a principios de 1933. Esto fue suficiente para que Harry y Jack Warner decidieran abandonar la relación con la Alemania nazi a fines de 1933, dirigiendo su estudio bajo una postura claramente antinazi. Durante un brindis en el preestreno de la película *Confessions of Nazi Spy*, Groucho Marx diría que Warner era el único estudio con agallas. Otra postura sería la que tomaron otras compañías productoras como RKO, United Artists, Universal y Columbia. Éstas no cerrarían sus oficinas en Alemania, sino que únicamente trasladarían su personal fuera de Berlín.

En los Estados Unidos, mientras tanto, la censura cinematográfica siguió acechando únicamente temas de violencia y sexo en las pantallas tal y como, desde 1930, efectuaba la Motion Picture Production Code, mejor conocido como Código Hays. Como se sabe, este reglamento era un conjunto de directrices para mantener bajo control la “moral laxa” que se vivía en la cultura cinematográfica. Además, desde 1934, se le había otorgado más poder de

9 Al llegar los nazis al poder publicaron decretos antisemitas. Es el caso de la purga generada por los Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums –Ley llamada de la Restauración del Servicio Civil– publicada el 7 de abril de 1933. En uno de sus párrafos se justificaba que para “simplificar la administración”, los funcionarios que no habían sido sometidos a “la formación habitual” o no eran “apropiados” habrían de perder sus puestos de trabajo. “La ley incluía una cláusula ‘aria’, con el resultado de que sólo en Prusia hubieron de abandonar el cuerpo judicial 128 jueces y fiscales judíos. Como siguieron luego miembros de profesiones liberales y profesionales de otras actividades ajenas al sector estatal, a menudo por voluntad propia, esto equivalió a una licencia general para decidir quién podía trabajar y quién no” (Burleigh, 2007: 279).

acción al Código gracias a la creación de una oficina bajo la dirección de Joseph I. Breen: un católico de ascendencia irlandesa que expresaba su preocupación por garantizar la equidad en el trato con otros países.¹⁰ Esta postura se convertiría en su famoso “a see-no-evil, hear-no-evil policy towards any regime on the planet” (Doherty, 2013: 43). Y para no molestar al Dr. Georg Gyssling, cónsul nazi en Los Ángeles, que definía al cine como un mero espectáculo fueron censurados dos proyectos fílmicos antinazis en los Estados Unidos: una película cuyo título era “The Mad Dog of Europe”(1933)¹¹ y un documental, “Hitler’s Reign of Terror”

10 Joseph I. Breen no ocultaba su admiración por Hitler y Mussolini y, en cambio, daba muestras de mantener una postura más bien antisemita.

11 El guionista judío Herman J. Mankiewicz, que luego escribiría *Ciudadano Kane*, quiso denunciar el ultraje que estaba padeciendo la población de origen judío en Alemania. Para ello escribió la obra “The Mad Dog of Europe”, que envió a su amigo y paisano Sam Jaffe, productor de RKO. Jaffe adquirió los derechos y se dio a la tarea de planear un elenco de Hollywood para lograr una cinta que sirviera para concientizar a la opinión pública. El cónsul alemán Georg Gyssling, no pudo utilizar el artículo 15 contra la producción de esta película porque se trataba de una empresa independiente que no tenía relación con Alemania. Ante esta situación, Gyssling acudió a la Oficina Hays para hacer una amenaza: si en Hollywood se realizaba la película, entonces los nazis prohibirían la proyección de películas estadounidenses en Alemania. La primera reacción de WillHays, como presidente de la organización, fue la de llamar a Jaffe y Mankiewicz para advertirles de las consecuencias económicas que provocaría el filme. Sin embargo, ambos insistieron en que iban a llevar adelante su plan. Hays entonces presionó a través del consejo asesor de la Liga Anti-Difamación en Los Ángeles y de las grandes productoras interesadas en conservar su negocio en Alemania. Al final la película no se llevaría a cabo a pesar de un último esfuerzo llevado a cabo por Al Rosen (Urwand, 2013: 72-74). Este último, que era un representante de Hollywood y portavoz de la March of Time Productions, al ser entrevistado por un enviado de la Jewish Telegraphic Agency, dijo que se resentía por la interferencia de los funcionarios del Reich. “Sé de buena fuente, dijo Ross, que la organización Hays fue abordado por representantes del Dr. Luther y del Dr. Gyssling de Los Ángeles para utilizar su influencia sobre los productores de Hollywood y hacerme detener la producción de *The Mad Dog of*

(1934).¹² Por su parte, en la Alemania nazi, se llevaría a cabo la censura de varios largometrajes estadounidenses lo que, a fin de cuentas, causaría pérdidas a los estudios cinematográficos.

Sin embargo, ya para 1940, películas como *Foreign Correspondences* de Alfred Hitchcock y *The Great Dictator* de Charles Chaplin, formarían parte del reducido número de filmes de Hollywood, claramente antinazis, que ayudarían a influir “en la preparación del pueblo americano para la intervención en el conflicto mundial. El propio [Franklin] Roosevelt no dejó de agradecer este apoyo a su política, que –lógicamente– desagradaba a los partidarios del aislacionismo” (Paz y Montero, 2002: 286-287).

Louis Pasteur

La imagen de Napoleón III, con sus largos bigotes encerados, fue representada por un par de actores en las películas de Dieterle. Para el caso de *Pasteur*, el monarca francés fue interpretado por Walter

Europe” (ver: <http://www.jta.org/1933/10/23/archive/charges-nazis-here-using-threats-to-halt-production-of-mad-dog-of-europe>).

¹² El camarógrafo aficionado Cornelius Vanderbilt Jr. recogió las imágenes de la llegada de Hitler al poder, así como algunos mítines nazis celebrados en 1933. Convertido en todo un contrabandista, Vanderbilt lograría sacar de Alemania este valioso material filmico. Un año más tarde, ya en Estados Unidos, las tomas serían convertidas en el documental *Hitler's Reign of Terror* de 55 minutos de duración bajo la dirección de Michael Mindlin y el guión de Edwin C. Hill quien también participó como narrador del mismo. Curiosamente el documental incluía escenas donde se recreaba una supuesta entrevista a un falso Hitler; hasta el momento no se sabe quién ni en dónde fue realizada. Tampoco se sabe cómo sucedió que la única copia existente del filme fuera a parar a las bodegas de la Cinémathèque Royale de Belgique (Bruselas), lugar en donde sería hallada en 2013. Posiblemente después de su estreno y pronta censura en los Estados Unidos, una copia debió llegar a Bélgica antes de la invasión nazi en mayo de 1940. Al parecer Ernest Hemingway colaboró en el documental (Urwand, 2013: 187).

Kingsford.¹³ En cambio, para *Juarez*, el papel estuvo ejecutado por Claude Reins.¹⁴ En ambas actuaciones, el papel de “Napoléon le petit” fue utilizado por Dieterle como una clara alusión a Adolf Hitler, otro tirano con bigotes.¹⁵

De la misma manera, en el inicio de la película de *Juarez*, Dieterle rememoraba cómo Luis Napoleón, en tan solo cuatro años, había pasado de la presidencia a una monarquía expansionista como lo patentizaba la intervención en México. Este mensaje fue un guiño a los públicos de la película, inicialmente el norteamericano, para advertir cómo Hitler estaba siendo una copia del monarca francés: en menos de un año de haber llegado al poder se había convertido en el *führer* que, primeramente, impulsaría la anexión de Austria y los Sudetes checoslovacos (1938), para continuar con la ocupación militar de Polonia en 1939, situación que desataría finalmente la Segunda Guerra Mundial.

13 Walter Kingsford también aparecería en la película de *Juarez* pero actuando ya no como Napoleón III, sino como el príncipe Richard von Metternich.

14 Es probable que la fisonomía afrancesada de Claude Reins le facilitó, como actor de Warner, su contrato para representar al capitán Louis Renault en la película *Casablanca* (1942).

15 En fotografías y documentales, la imagen de Hitler, ya como líder nazi, nos lo revela con su recortado bigote, pero no hay que olvidar que durante la Primera Guerra Mundial tenía unos bigotes alargados al estilo de Otto von Bismarck. También hay que recordar que los bigotes de Hitler se convirtieron en el elemento que mejor lo satirizaron en los Estados Unidos para la década de los cuarenta (Ross, 2006). Al respecto Charles Chaplin cuenta como Alexander Korda le había sugerido en 1937 que debía hacer una historia de Hitler basada en una falsa identidad: “ya que Hitler tenía el mismo bigote que Charlot... En mi papel de Hitler, podía yo arengar a las multitudes en una jerga de mi invención y hablar todo lo que quisiera. Y en mi otro papel de vagabundo, podía permanecer más o menos callado. Una parodia de Hitler era una ocasión para la burla y la pantomima. Con gran entusiasmo, volví apresuradamente a Hollywood y me puse a trabajar en el guión. El rodaje de la película [*The Great Dictator*] me llevó dos años...” (Chaplin, 1993: 434).

Para Eric Hobsbawm resulta posible trazar un símil entre los fracasos y logros del emperador francés y del dirigente nazi:

[Napoleón III] fue un notorio fracasado en sus empresas políticas internacionales e incluso interiores... [Por su parte] Hitler pudo sobrevivir a la unánime reprobación de la opinión mundial, por cuanto es innegable que este hombre malo, psicópata y aterrador consiguió cosas extraordinarias en el camino hacia una catástrofe probablemente inevitable; no fue poco mantener el sólido apoyo de su pueblo hasta el final. Napoleón III no fue desde luego tan extraordinario ni tan loco (1998: 110).

Por su parte, el Napoleón III que aparece en la película *Pasteur* lo hace de forma fugaz con sólo un par de escenas.¹⁶ Sin embargo, los guionistas de Warner, Sheridan Gibney y Pierre Collings,¹⁷ aprovecharon la imagen de este monarca para presentarlo como un tirano –que en realidad no lo fue en su relación con Pasteur– y contrastarlo con la agudeza y honestidad científica del químico francés. Desde luego la película no perseguía una reconstrucción histórica exacta y pormenorizada, sino la recreación biográfica de Pasteur de forma entretenida y sin dejar de lado la propaganda contra la tiranía nazi. Pero esta libre recreación dejó de lado el hecho de que Louis Pasteur, para el momento en que está situada la película, la década de 1860, ya era director de la Escuela Normal

16 La aparición de Napoleón III apenas dura siete minutos hasta que vemos a un hombre descolgar su retrato y poner, en su lugar, al del presidente Louis Adolphe Thiers.

17 Sheridan Gibney y Pierre Collings recibieron el Oscar por mejor historia original y guión de la película *Pasteur*. Al parecer Edward Chodorov también participó en el *script*, aunque sin crédito. En 1953 el nombre de Chodorov va a aparecer en la lista negra, por parte de los estudios de Hollywood, debido a su falta de cooperación con el Comité de Actividades Antiamericana (House Committee On Un-American Activities), siendo además acusado de pertenecer al Partido Comunista en los Estados Unidos.

Superior y también integrante de la Academia de Ciencias. Además, a solicitud de Napoleón III, Pasteur había emprendido

el estudio de las enfermedades del vino, [así] volviendo a los lugares de su infancia, se instaló en Arbois (Jura) para verificar personalmente las investigaciones y observar el desarrollo y la evolución del mosto. Allí descubrió que la alteración del vino proviene de gérmenes que proliferan a su antojo en instrumentos mal lavados. También inventó la pasteurización: basta con calentar el líquido unos cuantos minutos fuera del aire, entre 50 y 60°C, para eliminar la contaminación sin alterar sus cualidades enológicas (Latour, 1995: 14-15).

En cambio, los guionistas Gibney y Collings nos cuentan, de una forma diferente y en escasos minutos, la solicitud que hiciera el emperador a Pasteur sobre el vino. Por ejemplo, en la primera aparición de Napoleón III en el filme de *Pasteur* lo vemos en las Tullerías acompañado por la emperatriz María Eugenia, al tiempo que lee un apócrifo panfleto impreso por Pasteur¹⁸ —donde avisa sobre el peligro de la fiebre puerperal— lo que da pie al siguiente diálogo con el Dr. Charbonnet:

—Napoleón III: ¿Louis Pasteur?

—Charbonnet: No es un médico, sino un químico.

—N III: ¿Químico? No me diga.

—Ch: Recordará que hace algunos años sostuvo una polémica sobre la fermentación del vino.

—N III: Oh sí, lo recuerdo.

—Ch: Había unos animales. Seres infinitamente pequeños.

—N III: Pero tales criaturas, ¿existirán en realidad?

18 El panfleto impreso, parcialmente atribuido a Pasteur como aparece en la película, no es más que una burda síntesis del título de un artículo académico firmado por Pasteur, Joubert y Chamberland (1922).

—Ch: Los organismos microscópicos son bien conocidos. Se crean espontáneamente cuando hay putrefacción. Son el resultado y no la causa de la enfermedad. Hirviendo el vino, el Sr. Pasteur los ha destruido. He deducido que pretende buscar sus pacientes haciendo hervir su sangre.

—N III: ¡Quiera Dios que no!

—Ch: No sería capaz.

—N III: Imposible Charbonnet. No lo toleraría. ¡No estamos en la Edad Media! Estamos en Francia, en el París del siglo XIX. Aparece en cuadro la emperatriz sirviendo unas tazas de té.

—María Eugenia: El Sr. Pasteur tiene derecho a defenderse.¹⁹

—Ch: Pero su majestad...

—ME: Igualmente he leído el panfleto, Dr. Charbonnet. No habla de hervir la sangre, sino los instrumentos de los cirujanos.

—Ch: Si me vieran hervir mis instrumentos, o lavarme las manos, me tomarían por un hechicero y debería salir del hospital.

En cuanto a la publicidad de la película llama la atención cómo se buscó presentar este *biopic* como un género nuevo que no por narrar la vida de un científico era menos atractiva en su trama. Un anuncio daba cuenta que la tensión del público era tal que podía escucharse hasta el sonido de un alfiler cayendo en el suelo (Foto 1). Este comentario que resulta exagerado, no lo fue en el momen-

19 El respaldo académico con el que contaba Pasteur pero también su carácter lo llevaron a enfrentar a Napoleón III sin miedo alguno y no como aparece en la película. Ejemplo de ello fue la carta que dirigió al emperador en 1867. Un documento en el que Pasteur le explicaba la trascendencia de sus estudios sobre la fermentación y los organismos microscópicos dentro de la química fisiológica. El propósito era pedir su apoyo económico para poder contar con un laboratorio más amplio, cómodo y sin peligro para la salud pública. Pero no hubo tal apoyo porque las arcas imperiales estaban vacías y los escasos fondos ya habían sido asignados para el nuevo teatro de la ópera de Charles Garnier. Lo anterior hizo que Pasteur se enfureciera y escribiera un artículo para el *Moniteur* con el fin de movilizar a la opinión pública contra tal decisión presupuestaria (Debré, 1998: 141-142).

to de su estreno pues tuvo buena acogida gracias a un guión que presentaba de forma ágil lo que puede considerarse uno de los primeros *biopics* centrados en científicos²⁰ y en los microbios.²¹ Hay que recordar que durante la exhibición de la película, los públicos pudieron contemplar no solamente la escena donde Pasteur miraba a través de un microscopio, sino que también miraron lo que supuestamente el científico observaba: una toma micrográfica de dichos seres vivos revueltos y aumentados al tamaño de la pantalla de proyección (Fotos 2 y 3). También los espectadores pudieron contemplar al matrimonio de Louis y Marie Pasteur, quienes acostados reposaban en su cuarto no en una misma cama, sino en dos individuales. Una escena que hablaba no tanto de la higiene que pedía Pasteur a los médicos, sino del Código Hays que impedía escenas de una pareja metida en el mismo lecho.

Finalmente la apuesta de Warner en *Pasteur* resultó un éxito en taquillas por el tema novedoso bien trabajado en el guión y los diálogos²² pero también, sin duda, gracias a la actuación de Muni

20 El periodista Harold W. Cohen, por ejemplo, indicaba que los temas científicos resultaban por lo general aburridos, pero la película *Pasteur* rompía el esquema y la taquilla. (“Scientific history invariably is a thoroughly unattractive subject, filled with dry and static test-tube data, but *The Story of Louise Pasteur* dramatizes the life of this distinguished humanitarian with an enthusiasm that completely disrupts the established order of the box-office”). *Pittsburgh Post-Gazette* (14/03/1936), New York Public Library, Paul Muni Papers, Series III, Box 6 T-Mss 1967-005.

21 Conviene recordar que gracias a los rayos X distintos científicos empezaron a desarrollar el uso del cine dentro de la micrografía. Destacan, por ejemplo, el estadounidense L. G. Cole y, desde luego, Jan Comandon, el cual gracias al apoyo del productor cinematográfico Charles Pathé pudo montar un laboratorio de cine-micrografía y filmar numerosas películas de bacteriología, parasitología, hematología y numerosos temas (Medina, González y Velázquez, 1996: 492).

22 Eileen Creelman apuntaba cómo Warner había estructurado esta biografía a la manera de un libro más que centrarse en un incidente (“This time [Warner] have chucked out the usual movie plot, using the dramatized biographical

apoyada en el trabajo de los maquillistas y por una espléndida dirección. A este respecto Muni apuntaba que “la única razón del maquillaje es que puede hacer cambiar más completamente en el carácter que se está interpretando. Pero se espera que el público no sea consciente del maquillaje sino de la interpretación del personaje en turno”.²³

Benito Juárez

Después del éxito comercial de *Pasteur*, Warner buscaría poner en manos de Dieterle y Muni un par de *biopics* más como lo iban a ser *Zola* y *Juarez*. Ambas producciones contarían con los servicios del productor de origen alemán Henry Blanke —aunque en *Zola* no aparece su crédito—. Para el libreto de *Juarez*, Blanke contrataría en un primer momento a Aeneas MacKenzie quien comenzaría a trabajar desde junio de 1938 bajo la inspiración de obras cuyos derechos había adquirido Warner tiempo atrás. Se trataba de *Juarez and Maximilian* (1925), del dramaturgo judío Franz Werfel,²⁴ y de *Phantom Crown: The Story of Maximilian and Carlota of Mexico* (1934), de la novelista alemana afincada en México Bertita Harding.²⁵ Y aunque MacKenzie contaría con los materiales histó-

method of books rather than centering the film about one incident”), *The New York Sun* (10/02/1936), New York Public Library, Paul Muni Papers, Series III, Box 6 T-Mss 1967-005.

²³ Recorte de entrevista sin fecha ni título del periódico. New York Public Library, Paul Muni Papers, Series III, Box 6 T-Mss 1967-005. Al respecto Siegfried Kracauer señalaba que había muy pocos actores capaces de metamorfosearse: en primer lugar Paul Muni, luego Lon Chaney y Walter Huston (Kracauer, 1960: 101).

²⁴ Una obra donde Werfel “logra hacer sentir, de principio a fin, la presencia del héroe mexicano sin que éste apareciera nunca en escena” (Pitol, 1995: 43).

²⁵ Tanto la obra de Franz Werfel como la de Bertita Harding aparecen con créditos en la película de *Juarez*.

ricos recabados por Jesse John Dossick y la traducción de *Juárez el imposable* del escritor Héctor Pérez Martínez (1933),²⁶ en su libreto la imagen de Maximiliano se agigantaría frente a un Juárez muy reducido.

Para equilibrar el trabajo de MacKenzie, Blanke llamó entonces al dramaturgo Wolfgang Reinhardt y a John Huston; a este último lo había conocido un año antes en la película *Clitterhouse*.²⁷ De esta forma los tres libretistas trabajarían coordinadamente desde 1937. Según John Huston el trabajo del grupo colaborativo funcionó de manera armónica:²⁸ “Wolfgang poseía un conocimiento académico de Europa durante el periodo de Napoleón III y los

26 En el archivo de esta película se resguarda la traducción mecanografiada al inglés de Robert Callaway sobre el libro *Juárez el imposable* de Héctor Pérez Martínez. En sus notas, el traductor apuntaba que la obra, en su conjunto, no era favorable a Juárez. Además el “trabajo también es desigual. La escritura es a la vez florido y descuidado... El libro está repleto de citas (la mitad del libro está entre comillas)”. Sin embargo, Callaway rescataba algunos incidentes y descripciones que podrían utilizarse en el libreto. En el mismo archivo se conserva el expediente de casi 200 páginas con notas, documentos históricos y bibliografía, elaborado por el investigador Jesse John Dossick –School of Education New York University–, y que lleva por título “Some notes on the life of Benito Juárez”. Entre otros materiales se citan: extractos del diario de Juárez y cartas, así como la proclama “En el primer día del Año Nuevo 1865”. También están transcripciones de discursos y biografía de Juárez escrita por Miramontes, extractos de “Benito Juárez” de Juan de Dios Peza y “Benito Juárez” de Rafael de Zayas Enríquez. Sobre el asesinato de Abraham Lincoln está la correspondencia entre Romeo y Seward y una circular de Lerdo de Tejada. Dieterle Box (2) Exp. 5: A, 5: 3 y 5: 4 Coll. 17 Juarez, University of Southern California.

27 *Clitterhouse*, producida por Warner y dirigida por el judío Anatole Litvak, contó en su papel protagónico con la actuación del actor también de origen judío Edward G. Robinson. Este intérprete actuaría en la obra dramática *Juarez and Maximilian* de Werfel.

28 Phantom Crown / esquema de continuidad por Wolfgang Reinhardt / Compilado por A. E. MacKenzie. Dieterle Box (2) Exp. 5: C. Coll. 17Juarez, University of Southern California.

Habsburgo; yo era un demócrata jeffersiano con ideas similares a las expuestas por Juárez y MacKenzie creía en el sistema monárquico... Así que la escritura fue dialéctica” (Grobel, 2000: 194). Conviene resaltar la recomendación de Reinhardt sobre la construcción de los diálogos:

que como son de política e ideología, deben constar de frases familiares de los periódicos de hoy en día; cada niño debe ser capaz de darse cuenta de que *Napoleón*, en su intervención mexicana, *no es otro que Mussolini o Hitler* en su aventura española.²⁹

Luego de casi un año de trabajo el libreto estaba concluido. Huston, Reinhardt y MacKenzie se lo enviarían a Hall Wallis y Blanke. Ambos productores darían su aprobación. Pero el guion final todavía sufriría unos cambios. El problema se presentaría precisamente cuando Paul Muni, quien encarnaría a Juárez —tenía firmado un contrato con Warner que le permitía rechazar o no los guiones—³⁰ manifestó que la imagen del presidente mexicano estaba opacada por la de Maximiliano y Carlota en número de escenas y diálogos como aquella en donde aparecían los monarcas escuchando a una mujer cantar “La Paloma”.³¹ Ante esta situación, los Estudios hicieron caso a la estrella cinematográfica y se

29 El expediente de 141 páginas lleva por título “Phantom Crown by Wolfgang Reinhardt” tiene escrita la fecha de 15 de febrero de 1938. Al interior del mismo conserva algunas hojas sueltas manuscritas y con anotaciones al margen. William Dieterle Box (2) Exp. 5: C Coll. 17 Juarez, University of Southern California. Las cursivas son mías.

30 Paul Muni, Papers Series III, Boxes: b 1 f 6 / b 1 f 7 T. MSS 1867.005, New York Public Library.

31 En opinión de Bette Davis el problema de la película *Juarez* es que se trataba de dos argumentos. Ella y Brian habían terminado en el set cuando apenas comenzaba Muni. Para Muni, desde luego, el papel de *Juárez* debía ser más importante que el de Carlota. Así que él y su mujer, Bella Muni, se encargaron de cortar muchas escenas de la película. (Chandler, 2006: 138).

pidió a los guionistas se hicieran los ajustes necesarios. Mientras tanto Muni realizaría un viaje a México en compañía de Dieterle y Wallis (Foto 4).³²

Al parecer Huston, bastante molesto con el ego de Muni, se hizo a un lado. Los ajustes y reestructuración del guion quedaron entonces en manos de Reinhardt y MacKenzie, quienes también contarían con el apoyo de Abem Finkel –especialista en diálogos pero sin crédito en la película–. En una conversación con Blanke, Muni le manifestaría en noviembre de 1938 que tenía 15 comentarios para el libreto intitulado “Juárez”. Entre estos destacaba su tercer señalamiento que se refería al hecho de que “Juárez está luchando con una idea, y no con Maximiliano. / (Pasteur luchó contra los microbios – pero no los odiaba)”. En el punto cuarto Muni también criticaba que “Tal y como aparece en el guion ahora, Uradi en relación con la cuestión racial parece ser un oponente único y solitario, y por esto, se convierte en un ‘villano’ en la película”. Así es que después de incorporar los cambios sugeridos por Muni,³³ se pasó a la etapa de preproducción donde Anton Grot, director del departamento de arte, crearía, a partir de grabados de época cerca de 3,500 bocetos con los cuales se prepararon más de 7,000 planos para los sets de filmación en los estudios de Warner. Ade-

32 Rodolfo Usigli rememora la visita de Wallis, Muni y Dieterle y de cómo pudo departir con ellos en una mesa reservada en el restaurante *Rossignol*, de Manolo del Valle. La plática abarcó, según Usigli, “ecos de Hollywood, títulos de cintas, nombres de actores, directores y empresas... entrecruzados con alusiones y referencias al Museo de Chapultepec, a la historia del Segundo Imperio y a las viejas culturas mexicanas, y con frecuentes libaciones de tequila de Wallis y Dieterle... Entre una cosa y otra pude cambiar breves frases con Muni, respondiendo a sus preguntas sobre Juárez, su obra y su tiempo, y haciéndole otras sobre su visión del tema y la interpretación que proyectaba para su personaje...” (Usigli, 2005: 555).

33 Al final los guionistas reunieron cerca de cuatrocientos libros sobre el tema de la invasión francesa en México.

más, un pueblo mexicano fue construido en el rancho de Warner en San Fernando Valley.

El papel de Napoleón III iba a contar con tres escenas que sumaban más de diez minutos en la película. En la primera, el monarca aparecía reunido con su gabinete y se le avisaba que los “yanquis” habían derrotado a los confederados. Enseguida el monarca mostraba su disgusto debido a las consecuencias negativas que podía acarrearle para la permanencia de su ejército en México. Pero justo aquí su esposa Eugenia lo tranquilizaba sugiriendo que debería pensar en quién podía asumir el trono mexicano apoyado por un plebiscito que demostrara la voluntad del pueblo en aceptar un gobierno europeo. En la segunda aparición se observa al pequeño monarca escuchando a un par de músicos mientras posaba montado en lo alto de un caballo de madera para un pintor.³⁴ Justo en esa escena aparece John Bigelow, embajador de los Estados Unidos en Francia, quien hablaría sobre la doctrina Monroe y criticaría la presencia francesa en México. En la última aparición, se ve cómo Napoleón es confrontado por Carlota quien, de visita en las Tullerías, le pedía que no abandonara a su marido, el emperador Maximiliano, y que, por tanto, mantuviera a su ejército en México para poder enfrentar a Juárez. La locura se desata, entonces, en la reina a la que vemos huir de la sala real para salir a través de una puerta en donde su silueta desaparece en medio de una escenografía totalmente en negro en un estilo expresionista que supo imprimirle Dieterle.

³⁴ Delante de un extenso lienzo se observa el boceto de Napoleón III montando un caballo. Estos trazos parecen hacer referencia, por la postura, la vestimenta y el gorro, a los óleos ecuestres pintados por Charles Edouard Boutibonne o Alfred Dedreux. Sin embargo, debido a un anacronismo, no puede ser ninguna de la obra de éstos porque sus cuadros fueron pintados, respectivamente, en 1856 y 1858, fechas que no coinciden con la escena que corresponde al año de 1865 cuando Bigelow es el embajador estadounidense en Francia.

Para la producción de *Juarez* Warner pasó de un presupuesto inicial de \$1,200,000 dólares a la suma de \$1,750,000 (Riva, 1996: 78-79).³⁵ Un costo que puede ubicarse como intermedio comparado con los presupuestos de otras películas producidas en ese mismo año como los \$4,100,000 de Selznick International Pictures y Metro-Goldwyn-Mayer para *Gone With the Wind* (Balio, 1995: 180) o los \$546,200 de Walter Wanger Productions para *The Stagecoach* (Gallagher, 2009: 202).

Al mismo tiempo Warner Brothers supo saltar sagazmente las trabas de las censuras interna y externa en los Estados Unidos –entre otros el Código Hays y la presencia diplomática nazi– para poder realizar una película de propaganda aludiendo indirectamente a Hitler quien, ya para entonces, se preparaba a romper el pacto de no agresión con Polonia al acercar sus tropas a puestos fronterizos con aquella nación. Para ello, la imagen del tirano francés funcionó una vez más para Dieterle pero de forma más aguda: por eso la cuestión étnica se convirtió en un tema primordial en la cinta. A través de la invasión francesa que pretendió –apoyada por algunos mexicanos– coronar el poder genealógico de una estirpe europea sobre un país de indios y mestizos, se daba eco al antisemitismo que el nazismo buscaba imponer en ese momento. En una de las escenas de *Juarez* se observa al general mexicano Tomás Mejía que está a las órdenes del archiduque Maximiliano. En recompensa el emperador lo nombra comandante del Ejército Imperial Mexicano, pero dicho nombramiento era rechazado:

35 Para el rodaje de la película fueron necesarios 69 días (Roddick, 1983: 194). Para asegurar el éxito comercial de *Juarez*, no hay que olvidar que Warner compró los derechos de una película que tocaba el mismo tema: *Maximilian and Charlotte* de producción independiente y dirigida por Miguel Contreras Torres. De esta forma los Estudios pudieron retener el estreno de la cinta de Contreras hasta diciembre de 1939, es decir ocho meses después de que Dieterle hubiera estrenado *Juarez* en Nueva York (Black, 1999: 317).

—Comandante Mejía: Es un gran honor, Majestad Imperial [...] No puedo aceptarlo siendo indio. Soy indigno.

—Maximiliano: ¿Qué tiene que ver su raza con su capacidad de mando, general Mejía?

—CM: Todo, Majestad Imperial.

—M: Puesto que desciende del noble tronco azteca, no hay duda de que la herencia de su sangre es la más antigua en esta habitación... Es nuestra voluntad que asuma el puesto para el cual ha sido ascendido, y confiamos le hará gran honor.

Contra esta imagen del militar, de origen indio, que se somete a las órdenes de la corona europea, se levanta la de Juárez que se enorgullece y defiende a los mexicanos (Foto 5). El mensaje de la película era directo, como el propio Muni apuntaba:

el paralelo entre el intento del s. XIX del eje París-Londres-Viena buscando convertir a México en un protectorado y un campo para la explotación y lo que está sucediendo hoy en el mundo es muy parecido para que pueda ser ignorado.³⁶

Muni, pues, estuvo consciente del símil que encerraba la narrativa de Juárez y a través de su encarnación como el presidente de México habló, en uno de sus parlamentos, de cómo el poder debía residir en el pueblo:³⁷ “Usted ve, Porfirio, cuando un monarca des gobierna cambia a la gente, pero cuando un presidente des gobierna, la gente es quien lo cambia”.

36 *New York Herald Tribune* (22/04/1939), New York Public Library, Paul Muni Papers Series III, Box 6, T-Mss 1967-005.

37 En su película *The Great Dictator*, Chaplin utilizaría el mismo procedimiento retórico como se observa en el discurso final que lleva a cabo el barbero que se hacía pasar por Hynkel (o Hitler), dictador de Tomania.

Emile Zola

Otra imagen retórica próxima al símil es la del desplazamiento en el cual el adjetivo recae, dentro de la frase, no sobre el sustantivo natural sino en otro elemento más. Bajo esta óptica, en la película *The Life of Emile Zola* (1937), el traslado provenía de la actuación de Muni que ejecutaba el papel del novelista francés y no el de Dreyfus que sería el “natural” por tratarse de aquel oficial francés de origen judío acusado de espionaje.³⁸ Desde luego, este razonamiento perdería sentido, en primer término, si no se considera que era un *biopic* cuyo centro es Zola y no el militar denostado. Pero, en segundo término, está el hecho de que Muni también era la estrella del momento por lo cual su llamado a interpretar el papel protagónico resultaba lo razonable. De hecho Muni, en la vida real, iba a tener un papel importante como patriota solidario para denunciar, desde los Estados Unidos, los atropellos al que estaban siendo sujetos los judíos. En todo caso, en el campo del arte cinematográfico es natural el desplazamiento: para los buenos actores no existen fronteras, por ejemplo, de etnia o religión. Pero en ese momento de persecución antisemita, encarnar al autor francés Zola, le permitía a Muni no solamente tener el rol estelar sino incluso defender a sus hermanos de sangre.³⁹ Este hecho no pasó

38 Para Bob Herzberg (2011: 45), Paul Muni fue un actor liberal que firmó contrato con un Estudio liberal. Además indica que aunque Muni fue un judío orgulloso, no gustaba de interpretar papeles como tal en la pantalla. Pero a fin de cuentas sí participó en obras donde se mostraba a los judíos de manera positiva como en el caso de la cinta *Zola* o en las obras de Broadway: *We will never die* (1943), un tributo a los judíos europeos masacrados, o *A flag is born* (1946) que hablaba del retorno de los judíos a Israel.

39 Sobre la película de Dieterle, un artículo de Arthur Boehnel va a destacar el propósito propagandístico de la película *Zola*: “[Los productores] presentan el caso Dreyfus con fuerza, valentía, terriblemente y, al mismo tiempo, establecen paralelos modernos... ‘La vida de Emile Zola’ arremete contra la hipocresía, la

desapercibido para la revista *Time* que destacó a Paul Muni en una de sus portadas de 1937 (Foto 6).⁴⁰

En cuanto al papel de Dreyfus, sería el actor austríaco de origen judío Joseph Schildkraut quien se haría cargo de encarnarlo en la película en las diferentes etapas del caso:⁴¹ desde su acusación, su desafuero militar y su liberación final, pasando por sus años de reclusión en la Isla del Diablo. No es casual que las escenas que recrean el momento del maltrato y aislamiento del oficial judío revelen lo que será una realidad en los futuros campos de concentración nazi.

burocracia, la intolerancia, la estupidez de una manera sutil. Sólo el despreocupado dejará ver su paralelo con lo que está pasando en hoy en Alemania”, Arthur Boehnel, “Three Fine Pictures Stirring Propaganda”, en *New York World* (30/08/1937) New York Public Library, Paul Muni Papers Series III, Box 6, T-Mss 1967-005.

⁴⁰ *Time* (16/08/37) New York Public Library, Paul Muni Papers Series III, Box 6, T-Mss 1967-005. Hay que tener presente que Paul Muni ya participaba en actividades propagandísticas a favor del pueblo judío. Por ejemplo, en septiembre de 1937 Muni fue llevado al Jewish Hall of Fame como uno de los 120 más importantes judíos del mundo. La conformación del salón había sido votado por estudiantes judíos de Chicago. Unos días más tarde Muni fue nombrado miembro del Consejo de la Liga Anti-Nazi de Hollywood para la Defensa de la Democracia Americana (Druxman, 1974: 68). Por su parte, Dieterle también participó en campañas de concientización fuera de los escenarios. Por ejemplo, en 1941 publicó el artículo “Hollywood and the European Crisis” al lado de sociólogos expertos en estudios de la comunicación como Max Horkheimer, Paul Lazarsfeld, Harold D. Laswell y Theodor W. Adorno, *Studies in Philosophy and Social Science* (1941).

⁴¹ En el casting para el papel de Dreyfus fueron varios los actores que hicieron pruebas fotográficas vestidos con diferentes trajes. Entre ellos se conservan ocho fotos de Joseph Schildkraut: en tres aparece en uniforme (dos de frente y una de perfil); en cuatro aparece con barba y con ropas de prisionero, y en una más ya salido de la prisión. También se conservan tres fotos del actor americano Morris Carnovsky, de origen judío, quien terminaría por interpretar a Anatole France en la película. William Dieterle Box 1 Coll. 17 exp. 4:1-17 Exp. 4:6 Zola. University of Southern California.

Zola and His Time fue la biografía escrita por el historiador de origen judío Matthew Josephson en 1928, misma que sirvió de base para el guión elaborado por Norman Reilly Raine, Heinz Herald y Geza Herczeg; un trabajo que les hizo merecedores a un Oscar. En primer lugar, el guión fue enviado a Ernest Lubitsch en la Paramount. Y aunque al realizador alemán le gustó, prefirió enviar el guión a su compatriota y amigo Henry Blanke, de Warner, justificando que él no tenía un actor como Muni.⁴²

Antes de morir Dieterle habló de Muni señalando que para ambos el cine había sido más que un mero entretenimiento. Desde luego les permitió tener un buen cartel y, por ende, sueldos.⁴³ Pero el profesionalismo fue la base para ambos. En el caso de Muni siempre estaba el empeño perfeccionista para lograr una buena actuación.⁴⁴

42 Al parecer Henry Blanke tuvo que defender la producción de la película ante los ataques del cónsul alemán, Georg Gyssling, haciéndole creer que el juicio a Dreyfus era sólo una parte pequeña de la película. David Denby, "Hitler in Hollywood", *The New Yorker*, (16/09/2013). / Casualmente el tema de Zola iba a convertirse para Muni en la segunda oportunidad para trabajar en una representación del caso Dreyfus. En 1924, él ya había producido la obra de Romain Rolland, *Les loupes* (1898), con Maurice Schwartz en el Yiddish Art Theatre. En la obra de tres actos, Muni también había actuado el papel del defensor Zola (Druxman, 1974: 165).

43 Para el rodaje de la película *The Life of Zola* fueron necesarios 177 días (Roddick, 1983: 302). El presupuesto de la producción contó con un total de casi 700,000 dólares. De esta cifra, 32,000 fueron para el sueldo de Dieterle y 50,000 para el de Muni (Dumont, 1994: 94).

44 Sobre su actuación, Muni indicaba parte de su método: "A veces cambio la entonación de algunas palabras porque para mí han tomado un nuevo significado... escribo a menudo en los márgenes del guión las asociaciones de ideas y los sentimientos que se me ocurren mientras aprendo mis frases. Por ejemplo, en el discurso de Zola al jurado, escribí una página de notas que cambiaron totalmente mi entonación original. Cuando ensayé por vez primera este discurso, lo dije hablando fuerte y con énfasis. Luego empecé a reflexionar en el significado de estas palabras 'Franceses, os conozco, sé la vida que habéis llevado'. A medida

Él es un actor sensible fácil de dirigir. Tú no tenías que decirle qué hacer; él ya lo sabía. En *Zola*, cuando hacíamos la escena de *J'accuse*, la repetíamos una y otra vez no porque yo no estuviera satisfecho, sino porque él no lo estaba. El set estaba caliente. Él llevaba un traje pesado y un maquillaje poco confortable.⁴⁵ La escena era larga —seis y medio minutos sin corte—⁴⁶. Él no se quejaba. Él trabajaba hasta quedar exhausto. Los técnicos, los electricistas y el equipo de fotografía aplaudieron cuando la escena terminó sin defecto.⁴⁷

Pero al día siguiente Muni regreso al set para repetirla (Lawrence, 1974: 233-234) y volver a dar el famoso discurso:

—Émile Zola: En este momento solemne, en presencia de este tribunal, que es el representante de la justicia humana, ante Francia, ante el mundo entero, juro que ¡Dreyfus es inocente! Por todo lo que he ganado, por todo lo que he escrito a difundir el espíritu de Francia, les juro que es inocente. Que todo se derrita; mi nombre puede perecer si Dreyfus no es inocente. Él es inocente.⁴⁸

que el discurso se volvía más vivo para mí, más fuerte, empecé a sentir que debía decirlo con más calma pero intensamente. Las asociaciones de ideas me ayudaron así a determinar la cadencia de mis réplicas” (Dumont, 1994: 92).

⁴⁵ Perc Westmore, maquillista inglés, fue el encargado de transformar el aspecto de Muni en la representación de Zola a la edad de treinta, cuarenta y sesenta años de edad (Dumont, 1994: 92).

⁴⁶ En realidad el plano secuencia con Paul Muni a cuadro profiriendo su discurso de defensa es solamente de dos minutos y medio. En cuanto a la escena del juicio, desde la defensa y el veredicto final con un pequeño intercorte a la prisión de Dreyfus y el primer plano al diario *Le Figaro* llamando a la liberación del militar, tiene una duración de cerca de cuatro minutos.

⁴⁷ De hecho su monólogo en la película terminaba con el aplauso de una parte de las personas en el juzgado.

⁴⁸ El parlamento original en inglés dice: “At this moment, in the presence of this tribunal, which is the representative of human justice, before France, before the whole world, I swear that Dreyfus is innocent! By all that I have won, by all that I have written to spread the spirit of France, I swear that he is innocent.

Para William Dieterle, *The Life of Emile Zola* se convirtió en su *biopic* favorito,⁴⁹ ello no debido a que se tratara de la reconstrucción histórica detallada en tiempo y espacio, sino porque era una historia atractiva con un personaje cargado como él hacia la izquierda. Sin embargo, Dieterle reconocía y daba crédito a la cuidada producción de Warner para cada detalle como fotografía, escenografía o vestido. Un ejemplo es la reconstrucción pormenorizada de la sala del juzgado en donde, a partir de la recopilación de material de la época, los escenógrafos y los modistas habían podido reproducir en el set el momento del juicio no sólo en su arquitectura y mobiliario, sino incluso colocando a cada persona en su lugar perfectamente ataviada (Fotos 7 y 8).

Por estos detalles es que Dieterle no se arrepentía de haber llegado a los Estados Unidos. Ciertamente su salida de Alemania había sido causada por Hitler, pero después de todo desde ahí iba a poder combatir al *führer* gracias a

la organización, la técnica y la moral de estudio (que no se tiene hoy en día en cualquier lugar). La gente siempre estaba allí a tiempo y se podría empezar a tomar a las nueve en punto. Ellos estaban entusiasmados, y cuando se comenzaba una película uno se quedaba ahí hasta el final (Denby, 2013: 25).

May all that melt away; may my name perish if Dreyfus be not innocent. He is innocent”.

49 Ello a pesar de los problemas de censura que tuvo a través del Código Hays. Por ejemplo, Dieterle recordaba como “Nosotros sólo podíamos usar la palabra ‘judío’ tres veces (y recuerdo que un par de ellos fue editado)” (Flinn, 1975: 25). Según David Denby (2013: s.p.), la mención de la palabra “judío” fue completamente suprimida del filme, salvo cuando en un recuadro aparecía la clasificación “Religion: Jew” en lo que era un expediente militar.

A manera de conclusión

Como se ha podido comprobar, los tres *biopics* de la mancuerna Dieterle-Muni buscaron servir de propaganda contra el régimen nazi. No se sabe cuáles hayan sido sus efectos en los diferentes públicos. Lo que es seguro es que mientras en los Estados Unidos, una película como la de *Zola* tuvo éxito comercial, en Alemania, Italia o Japón la película estuvo prohibida.⁵⁰ Eran tiempos de regímenes totalitarios cuyos líderes estaban interesados en controlar la circulación de conocimiento de hechos del pasado vinculados a problemas de antisemitismo en periódicos, libros o películas.

Dieterle y Muni estuvieron más que interesados en concientizar, al menos a los espectadores que vieran sus películas, para defender a los millares de Dreyfus que en ese momento estaban sufriendo la persecución. Así, gracias a la producción cinematográfica se participaba como un Zola colectivo en defensa de sus hermanos de sangre (Giovacchini, 2001: 86). Hay que enfatizar que este Zola cinematográfico, sin olvidar al Juárez y al Pasteur, fueron productos, en buena parte, de la inmigración europea de izquierda que supo producir películas en Hollywood.⁵¹ Así, para lograr su estrategia, Dieterle y Muni se dieron a la tarea de burlar la censura administrativa y comercial al interior y exterior de los Estados Unidos mediante imágenes metafóricas que aludían a un hombre sin alma como el *führer*.

⁵⁰ Fue solamente hasta que terminó la Segunda Guerra Mundial que la película fue exhibida en estos países.

⁵¹ Hay que recordar que en el caso de Paul Muni, su llegada a los Estados Unidos fue anterior a esta oleada migratoria europea. Así que si Muni mantuvo una lucha antifascista fue más por una cuestión étnica que por una razón política de izquierdas como sí lo fue en el caso de Dieterle. De cualquier forma, aquella primera ola migratoria de los años de 1930 y 1931, procedente de Alemania y Austria, vio consagrado su trabajo a partir de 1937 con varios premios como los que recibieron algunos de los colaboradores de Dieterle (Kafka, 2003: 185-186).

Al respecto, conviene imaginar el hecho, muy probable, de que Dieterle y Muni, al igual que Kracauer y Hitler, hayan contemplado una película expresionista como *Homunculus* (1916) de Otto Rippert. Una cinta que predijo “sorprendentemente a Hitler”, pues su protagonista, un obsesionado y resentido Homunculus, se convertía en dictador de un gran país, y comenzaba a tomarse inaudita venganza por sus sufrimientos (Kracauer, 1985: 37-38). Y es que ciertamente la reacción ante las imágenes cinematográficas siempre difiere en cada receptor: unos pueden desear transformarse en un Homunculus, otros en sus férreos críticos tal y como fueron Dieterle y Muni. Ellos apostaron contrarrestar a este monstruo cinematográfico mediante la trilogía de *biopics* que aquí hemos revisado. A fin de cuentas se trató de una lucha contra el poder totalitario justo en un momento cuando decir Napoleón III significaba decir Hitler.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., 1941, *Studies in Philosophy and Social Science*, núm. 1, New York, Institute of Social Research.
- Balio, Tino, 1995, *Grand Design: Hollywood as a Modern Business Enterprise, 1930–1939*, Los Angeles, University of California Press.
- Black, Gregory D., 2012, *Hollywood censurado*, Madrid, España, Akal.
- Boehnel, A., 1937, “Three Fine Pictures Stirring Propaganda”, en *New York World*, s. d.
- Burleigh, Michael, 2007, *El Tercer Reich. Una nueva historia*, México, Punto de Lectura.
- Chandler, Charlotte, 2006, *The Girl Who Walked Home Alone: Bette Davis, A Personal Biography*, New York, Simon & Schuster.

- Chaplin, Charles, 1993, *Mi autobiografía*, Madrid, España, Debate.
- Debré, Patrice, 1998, *Louis Pasteur*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Conroy, Tiffaany Ann, 2012, *Kosintsev's Shakespeare films: Russian Political Protest in Hamlet and King Lear*, North Carolina, McFarland & Co.
- Denby, David, 2013, "Hitler in Hollywood. Did the studios collaborate?," en *The New Yorker*, s. p., disponible en: <http://www.newyorker.com/magazine/2013/09/16/hitler-in-hollywood> (consulado 16/IX/2013).
- Doherty, Thomas, 2007, *Hollywood's censor: Joseph I. Breen & the Production Code Administration*, New York, Columbia University Press.
- _____, 2013, *Hollywood and Hitler, 1933–1939*, New York, Columbia University Press.
- Dumont, Herve, 1994, *William Dieterle. Antifacismo y compromiso romántico*, Madrid–San Sebastián, Festival Internacional de Cine de San Sebastián.
- Druzman, Michael, 1974, *Paul Muni. His Life and His Films*, New York, A. S. Barnes.
- Eisner, Lotte H., 1998, *La pantalla demoniaca*, Madrid, Cátedra.
- Elefteriou–Perrin, Véronique, 2004, "The motion picture is potentially one of the greatest weapons for the safeguarding of democracy: activism et censure dans le monde hollywoodien des années 1930", *Revue française d'études américaines*, núm. 102, pp. 62-81.
- Falkowska, Janina, 2007, *Andrzej Wajda: History, Politics, and Nostalgia in Polish Cinema*, New York, Berghahn Books.
- Elsaesser, Thomas, 1986, "Film history as social history: Warner Bros and the biopic", *Wide Angle*, núm. 8, pp. 15-31.

- Flinn, T., 1975, "William Dieterle, The Plutarch of Hollywood", *The Velvet Light Trap*, núm. 15, pp. 23–28.
- Gallagher, Tag, 2009, *John Ford*, Madrid, España, Akal.
- Giovacchini, Saverio, 2001, *Hollywood Modernism: Film and Politics in the Age of the New Deal*, Philadelphia, Temple University Press.
- Grobel, Lawrence, 2000, *The Hustons: The Life and Times of a Hollywood Dynasty*, New York, Cooper Square Press.
- Herzberg, Bob, 2011, *The Left Side of the Screen: Communist and Left-Wing Ideology in Hollywood, 1929-2009*, North Carolina, Mcfarland and Company.
- Hobsbawm, Eric, 1998, *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica.
- Humphries, Reynold, 2009, *Las listas negras de Hollywood: Una historia cultural y política*, Barcelona, Península.
- Kafka, Hans, 2003, "What Our Immigration Did for Hollywood, and Viceversa", *New German Critique*, núm. 89, pp. 185-189.
- Kracauer, Siegfried, 1960, *Theory of Film. The Redemption or Physical Reality*, New York, Oxford University Press.
- _____, 1985, *De Caligari a Hitler: una historia psicológica del cine alemán*, Barcelona, Paidós.
- Latour, Bruno, 1995, *Pasteur, una ciencia, un estilo, un siglo*, México, Siglo XXI.
- Lawrence, Jerome, 1974, *Actor. The Life and Time of Paul Muni*, New York, G. P. Putnum's.
- Mazierska, Ewa y Goddard, Michael (eds.), 2014, *Polish Cinema in a Transnational Context*, New York, University of Rochester Press.

- Medina, Pedro, Luis Mariano González y José Martín Velázquez, 1996, *Historia del cortometraje español*, Alcalá de Henares, España, Festival de Cine de Alcalá de Henares.
- Mitchell, W. J. T., 2009, *Teoría de la imagen*, Madrid, Akal.
- Mitry, Jean, 1990, *La semiología en tela de juicio (cine y lenguaje)*, Madrid, Akal.
- Pasteur, Valery-Radot, 1933, “La théorie des germes et ses applications á la médecine et à la chirurgie”, *Oeuvres de Pasteur*, Francia, Masson et cie., núm. 6, pp. 112-130.
- Paz, María Antonia y Julio Montero, 2002, *El cine informativo 1895-1945. Creando la realidad*, Barcelona, Ariel.
- Pitol, Sergio, 1995, “El gran teatro del mundo”, *Revista Universidad de México*, núm. 533.
- Robé, Chris, 2009, “Taking Hollywood Back: The Historical Costume Drama, the Biopic, and Popular Front U.S. Film Criticism”, *Cinema Journal*, núm. 48 (2), pp. 70-87.
- Riva, Osa Hidalgo de la, 1996, “A Chicana Rereading of *Juarez*”, *Spectator*, núm. 17 (1).
- Roddick, Nick, 1983, *A New Deal in Entertainment. Warner Brothers in the 1930s*, London, Garden House Press.
- Ross, Stewart Halsey, 2006, *How Roosevelt failed America in World War II*, North Carolina, MacFarland & Company.
- Sadoul, Georges, 1972, *Historia del cine mundial. Desde los orígenes hasta nuestros días*, México, Siglo XXI.
- Urwand, Ben, 2013, *The Collaboration: Hollywood's Pact With Hitler*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Usigli, Rodolfo, 2005, *Teatro completo: Escritos sobre la historia del teatro en México*, México, FCE.

Zalampas, Sherre Owens, 1990, *Adolf Hitler : a Psychological Interpretation of his Views on Architecture, Art, and Music*, Bowling Green University Popular Press.

Archivos

Doheny Library, Special Collections, William Dieterle, University of Southern California.

New York Public Library, Paul Muni Papers.

Recibido: 20 de abril de 2016

Aceptado: 2 de septiembre de 2016

Anexos

Fotos 2 y 3. Fotogramas de la película Pasteur



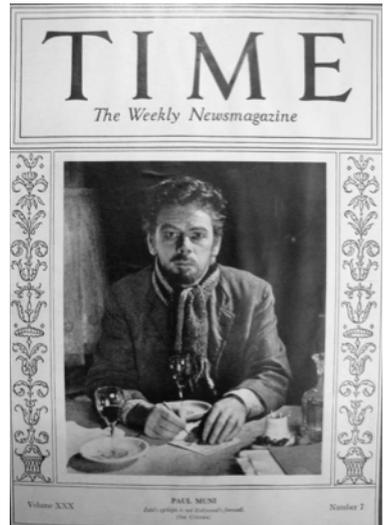
Foto 1. Sin datos de la fuente de origen. Paul Muni Papers, T-Mss 1967-005, Billy Rose Theatre Division, The New York Public Library for the Performing Arts.

Foto 4. Sin datos de la fuente de origen. Paul Muni Papers, T-Mss 1967-005, Billy Rose Theatre Division, The New York Public Library for the Performing Arts



Foto 5. Script, vol. XXI, no. 510, 27/05/1939. Paul Muni Papers, T-Mss 1967-005, Billy Rose Theatre Division, The New York Public Library for the Performing Arts.

Foto 6. Time. The Weekly News Magazine, vol. XXX, no. 7, 16/08/1937. Paul Muni Papers, T-Mss 1967-005, Billy Rose Theatre Division, The New York Public Library for the Performing Arts.





L'arrivée en automobile de MM. Zola, Labori, G. Clemenceau, etc.



LE PROCÈS ZOLA. — La salle de la Cour d'assises de Versailles, pendant l'audience. — (Voir l'album, page 80.)

Fotos 7 y 8. Foto superior: Zola en el coche que lo llevaría a la sala de Corte. Foto inferior: Reproducción de sala de audiencias (Versalles) con la presencia de Zola. Nótese las marcas manuscritas en esta hoja con las dos fotos que permiten ver la reconstrucción pormenorizada de las escenografías identificando a los personajes presentes en el juicio de Dreyfus. William Dieterle 64. Box 4: 10. Cortesía: University of Southern California.

“Instrúyete y tu suerte variará”. La Botánica en *El Economista Mexicano*, 1886-1892

“Educate Yourself and Your Luck will Change”. Botany in *The Mexican Economist*, 1886-1892

Rodrigo Antonio Vega y Ortega Baez
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Al final del siglo XIX, en la prensa mexicana se publicaron numerosos escritos científicos destinados a educar al lector con miras a modernizar a la sociedad y la economía. El objetivo de la investigación es comprender el interés de los redactores de *El Economista Mexicano* por divulgar la Botánica mediante la instrucción de un público interesado en aspectos comerciales. Esto en relación con las medidas económicas del grupo de los “científicos” que buscaban impulsar el desarrollo del país. La metodología se basa en la historia social de la ciencia que se interesa por el papel de autores

1 Esta investigación es parte del proyecto PAPIIT núm. IN 302416: “Las investigaciones geográficas y naturalistas en México (1786-1950)”, cuya responsable es la Dra. Luz Fernanda Azuela, Instituto de Geografía-UNAM; también es parte del Seminario PIFFYL (2015-001): “Historiografía sobre las relaciones entre ciencia y prensa en la historia de México”, cuyo responsable es el Dr. Rodrigo Vega y Ortega, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

y lectores de la prensa en torno a la divulgación de la ciencia. El periódico dio a conocer estrategias botánicas para educar al lector en la solución de problemas agrícolas, la explotación de la flora nativa y la concepción de que la ciencia era la vía para modernizar al medio rural.

Palabras clave: ciencia, comercio, prensa, botánica, porfiriato.

Abstract

At the end of the nineteenth-century, in the Mexican press numerous scientific papers intended to educate the reader in order to modernize the society and the economy. The aim of the research is to understand the interest of the Editors of *The Mexican Economist* to spread the botanical instruction to an audience interested in trade issues. This economic politic it is related to the group of “Scientists” who sought to promote the development of the country. The methodology is based on the social history of science that is interested in the role of authors and readers of the press around the dissemination of useful science. The newspaper announced botanical strategies to educate the reader in solving agricultural problems, exploitation of native flora and the notion that science was a rational way to modernize rural areas.

Keywords: Science, Commerce, Press, Botany, Porfiriato.

Introducción

El martes 9 de febrero de 1886, la Redacción de *El Tiempo*. *Diario Católico* dio la bienvenida a “un semanario de asuntos económicos y estadísticos bajo la dirección del Sr. D. Manuel Zapata Vera, con la colaboración de personas muy competentes” (La Redacción, 1886a: 2). Esta publicación fue *El Economista Mexicana*

no. *Semanario de Asuntos Económicos y Estadísticos* (1886-1915),² que, de acuerdo con los redactores, “en la crisis que por desgracia atraviesa nuestro país, nos parece muy oportuna esta publicación, porque libre de toda influencia política”, daría a conocer al público las medidas económicas necesarias para el progreso material de la nación, por lo que el periódico se dirigiría a los “hombres de negocios” por “las vastas materias de que trata” en relación con sus intereses comerciales (La Redacción, 1886a: 2). *El Economista Mexicano* fue un periódico vinculado con el grupo de los “científicos”, del que se hablará más adelante, por lo que la anunciada neutralidad política fue un mero argumento para convencer al lector de que sólo se hablaría de economía. No obstante, la política económica de los “científicos” estaba vinculada a ciertos intereses del régimen de Porfirio Díaz y de la élite empresarial del país, conformada por mexicanos y extranjeros. En dicha “neutralidad” política, la ciencia jugaría un papel importante, ya que desde tiempo atrás había gozado de un estatus de objetividad y utilidad en la prensa mexicana que se “alejaba” de la lucha entre facciones políticas vividas desde las primeras décadas de vida independiente.

De forma semejante, el lunes 15 de febrero, la Redacción de *La Semana Mercantil. Órgano de los Intereses Industriales y Mercantiles* señaló la amplia contribución de *El Economista Mexicano* para “examinar las circunstancias especiales de la República” mediante la publicación de datos estadísticos (La Redacción, 1886b: 749). Estos redactores expresaron una de las características de la ciencia positiva de la época: la cuantificación de datos que en apariencia aportaban objetividad a los resultados comerciales. La “objetividad” cuantitativa reforzó la “neutralidad” de la ciencia frente al discurso político, por lo que los redactores de *El Economista Mexicano* revistieron sus escritos del ropaje positivo para asegurar al pú-

² *El Economista Mexicano* se basó en la estructura del periódico francés *L'Économiste* de Paul Leroy-Beaulien (1843-1916).

blico que sólo hablarían de cómo mejorar la economía mexicana sin abordar otro tipo de disputas.

Entre 1886 y 1891, *El Economista Mexicano* se publicó los jueves de cada semana como un cuadernillo de doce páginas. El precio de suscripción en la República fue de 1.80 pesos, mientras que en el extranjero fue de 2.00 pesos, y el número suelto costó 0.15 centavos (Redactores, 1886: 13).

Zapata Vera fue el director propietario de *El Economista Mexicano* y la Redacción se conformó por los licenciados Joaquín Casasús (1858-1916) y Ramón Manterola (1845-1914), los médicos Antonio Carvajal y Antonio Peñafiel (1830-1922) y Guillermo Prieto (1818-1897). Entre los colaboradores destacaron Ricardo de María y Campos, Anastasio Obregón (1845-1890), José Yves Limantour (1854-1935), Carlos Díaz Dufoo (1861-1941), Pablo Macedo (1851-1919), Rómulo Tarrera, Manuel Marroquín y Rivera (1865-1927), León Signoret, José López Portillo y Rojas (1850-1923), Rosendo Pineda (185-1914), Francisco Bulnes (1847-1914), Enrique C. Creel (1854-1931), Federico Lavalley y Enrique Martínez Sobral (1875-1950) (Rodríguez y Ávila, 2002: 273). Entre los practicantes de la ciencia que escribieron en el periódico resaltan el ingeniero José Narciso Rovirosa (1849-1901) y el señalado Peñafiel. Los redactores y articulistas mencionados conformaron en parte al grupo político de los “científicos”, caracterizado por sus posturas ideológicas basadas en el positivismo y el darwinismo social, además de sus preocupaciones como “una nueva clase económica dominante, ligada en gran parte a la economía moderna y con el carácter ya nacional que se había formado en la época porfiriana. Eran banqueros, industriales y también hacendados que, en gran parte, producían para el mercado externo” (Katz, 2007: 303). Tales actores de la economía mexicana confiaban en la ciencia y la tecnología para resolver distintas problemáticas agrarias, ganaderas, silvícolas, industriales, comunicación y transporte,

por lo que no es extraño que ambos saberes ocuparon varias páginas de la publicación.

El grupo de los “científicos” aprovechó el entramado científico-técnico que se renovó desde 1876 para alcanzar sus fines económicos una vez que el general Porfirio Díaz se afianzó en el poder presidencial. El Ministerio de Fomento jugó un papel fundamental al considerarse el “brazo” científico del Ejecutivo. En dicho Ministerio se encontraba adscrita la Dirección General de Estadística (1882), cuyos directores fueron Antonio Peñafiel y Francisco Ramírez y Rojas. Desde 1884 se publicó *Estadística General de la República Mexicana. Periódico Oficial* (1883-1896). Gracias a la participación de Peñafiel, en *El Economista Mexicano* se publicaron varios de los informes y cuadros de datos sancionados por la ciencia desde el Ministerio.

Para los “científicos”, la crisis económica de México sólo se resolvería una vez que se reorientaran los esfuerzos gubernamentales y privados hacia nuevas actividades, muchas de ellas agropecuarias y silvícolas, para lo cual se necesitaba sistematizar toda la información posible sobre el país mediante la Estadística. Mucha de esta información era de carácter botánico, médico, zoológico, geográfico, meteorológico, geológico, mineralógico, cartográfico y climático. Con esta base, dicho grupo esperaba lograr el diseño de políticas públicas que concretaran el anhelado progreso material.

La confianza en la ciencia por parte de los redactores se expresó en numerosos escritos; por ejemplo, Ramón Manterola el 7 de enero de 1887 señaló que la sección denominada “Miscelánea de Curiosidades, Pensamientos y Conocimientos Útiles” tenía como propósito “publicar no sólo pequeños párrafos referentes a los progresos de la ciencia y de la industria, sino artículos y trabajos de cierta extensión” que instruyeran al lector al poner “los principios de la ciencia al alcance de todos en una forma muy atractiva” (Manterola, 1887: 293). Manterola apuntó uno de los ejes principales

de la ciencia finisecular: la propagación del conocimiento a partir de las necesidades generales del público. La instrucción divulgativa ayudaba al lector a educarse para poner la ciencia en práctica directa con sus actividades diarias, por ejemplo las económicas. Esta sección, como el resto de escritos, relacionaron el desarrollo científico con el comercial para construir una guía racional basada en la teoría económica para resolver problemáticas concretas sobre el aprovechamiento de los recursos naturales, en especial las floras nativa y aclimatada. De ahí que las ciencias naturales, sobre todo la Botánica, ocuparan varias páginas del periódico entre 1886 y 1892.

El 30 de abril de 1892, seis años después de las palabras de Manterola, bajo el pseudónimo de “Juan Labriego”, se publicaron varios consejos dirigidos al agricultor mexicano en varios números. Uno de los primeros se centró en señalar que el trabajo rural no estaba reñido con la instrucción, pues “con el estudio y la experimentación aplicados al cultivo racional de los campos, ganarás honra y provecho, ennobleciendo además tu profesión y rindiendo a la agricultura del abatimiento en que se halla. Cultiva no por rutina, sino con conocimiento de lo que haces [...] Instrúyete y tu suerte variará” (Labriego, 1892: 154). Juan Labriego destacó la importancia de la instrucción botánica para que los agricultores, posiblemente hacendados y rancheros, renovaran las especies cultivadas, conocieran nuevos métodos y técnicas agrarias, mejoraran el rendimiento de las cosechas al conocer los tipos de suelo, abonos, enfermedades de la planta y calidad de la semillas, entre otras cuestiones, para lo cual se requería de la Botánica práctica. Salta a la vista la importancia que Labriego y, por ende, los reactivos, otorgaron a la experimentación frente a la rutina, es decir, que el lector se propusiera educarse en otras vías agrícolas que posiblemente mejorarían su estado económico frente a la tradición de varias generaciones atrás que habían agotado los nutrientes del

suelo. Las palabras finales del escrito hicieron referencia a uno de los objetivos del periódico: propagar la ciencia útil entre el público como vía para modernizar el aprovechamiento de los recursos naturales, sobre todo las plantas cultivadas que eran una actividad económica en toda la República. *El Economista Mexicano* se dirigió, por un lado, a mediados y grandes propietarios y, por otro, a los capitalistas que gozaban de mayores recursos para emprender proyectos botánicos de gran envergadura como se verá más adelante. Los campesinos indígenas fueron excluidos del proyecto de los “científicos”, pues los escritos omitieron su papel en el campo mexicano, posiblemente porque eran valorados como individuos ajenos a la modernidad finisecular, de acuerdo con el darwinismo social.

La historiografía de la Botánica mexicana ha pasado por alto la divulgación de esta ciencia en la prensa mexicana del porfiriato, pues ha centrado sus estudios en las biografías de naturalistas (Huerta, 1999: 421-430), los proyectos estatales (Cuevas Cardona, 2012: 65-84), la práctica botánica regional (García Corzo, 2009) y la profesionalización de la Botánica (Butanda, Zamudio y Puig-Samper, 2001: 297-306). No obstante, en la prensa, dicha ciencia es una de las más populares en su vertiente divulgativa en términos del entretenimiento, instrucción y utilidad económica.

La hipótesis se refiere a que *El Economista Mexicano* es un ejemplo de los intereses de varios redactores de la prensa porfiriana por divulgar la Botánica para abrir nuevos rubros económicos en el país mediante la instrucción de los lectores. El objetivo de la investigación es comprender el interés de los redactores por propagar la Botánica mediante la instrucción divulgativa ante un posible lector que estaría interesado en aspectos científicos relacionados con el desarrollo económico del país a partir de la supuesta neutralidad política de la ciencia.

La metodología se basa en la historia social de la ciencia que expone “cómo [ésta] afecta las esferas sociales, económicas y políticas más amplias” a través de diversos actores (redactores, articulistas y lectores) que viven en un contexto determinado –porfiriato– (Christie, 2001: 37). La historia social de la ciencia, en el caso del estudio de *El Economista Mexicano*, hace ver que “los actores de la historia de la ciencia son los individuos que coadyuvaron, de hecho, a recoger el conocimiento acerca de la naturaleza o de quienes se piensa que lo hicieron. No todos ellos son [...] científicos profesionales”, pues también hubo amateurs que mediante la instrucción divulgativa aportaron soluciones a problemas de varios grupos sociales, como los relacionados con el comercio de exportación (Kragh, 2008: 41). Es de suponer que el público estuvo conformado tanto por intelectuales, políticos y profesionales de la ciencia como por hacendados, rancheros, administradores, banqueros, empresarios y comerciantes. Estos últimos también son actores de la historia económica porfiriana, aunque pocas veces se les reconoce como sujetos que vinculan varias líneas de investigación, como la ciencia y la economía, mediante fuentes históricas, en este caso la prensa económica y las discusiones en torno a los recursos naturales.

La fuente se compone de una muestra representativa de diecinueve escritos de *El Economista Mexicano* publicados en el periodo 1886-1892, de un total de 96. La muestra se divide en los aspectos comerciales de la flora, el aprovechamiento textil y la explotación silvícola. En este lapso, *El Economista Mexicano* dio a conocer temas de la flora nativa y la flora aclimatada proveniente de otras regiones. De éstos, sólo se abordan los referentes a las especies nativas, pues los escritos sobre la aclimatación de especies requieren de otro estudio.

El lapso de la investigación abarca desde el inicio de la publicación hasta la entrada de José Yves Limantour a la Secretaría de Hacienda, uno de los “científicos” de mayor renombre en la his-

toriografía, para iniciar las políticas económicas desde el gobierno que su grupo había expuesto en la prensa varios años antes. Limantour en 1892 fue designado Oficial Mayor y en 1893 alcanzó la titularidad de la Secretaría. En este periodo, los secretarios de Hacienda fueron Manuel Dublán (1/XII/1884 al 31/V/1891), Benito Gómez Farías (13/VI/1891 al 27/V/1892) y Matías Romero (27/V/1892 al 9/V/1893). A partir de 1892, se aprecia el ascenso de los argumentos científicos y económicos del grupo político, por lo que el periodo 1893-1915 requiere de otra investigación.

El periodo también está acotado por la recomposición de las actividades productivas del país debido a “la declinación del precio de la plata, problema que se combinó negativamente con la expansión del comercio mundial y con sus crisis recurrentes” (De la Peña y Wilkie, 1994: 98). Además, la promulgación de los códigos de comercio de 1884 y 1889 regularon las aspiraciones del liberalismo económico del Estado mexicano a partir de la ideología que los “científicos aplicaron sobre que la expansión del mercado resultaría en estabilidad política no sólo entre los grupos recalcitrantes sino entre las regiones disidentes” (Weiner, 2004: 31).

En *El Economista Mexicano*, como en gran parte de la prensa porfiriana, se mantuvo el presupuesto de las décadas anteriores acerca de las “inagotables riquezas naturales del país, que se contraponía a la caracterización del atraso económico nacional, cuya explicación y causa se discutían y debatían continuamente” en el Congreso de la Unión y en el gobierno federal (Zuleta, 1999: 60). Varios escritos recuerdan la confianza en los postulados fisiocráticos de origen ilustrado “para señalar a la agricultura como la base principal de la riqueza del país frente a la minería o a la industria incipiente” (61). La Botánica fue la referencia científica para mejorar el rendimiento agrícola relacionado con las actividades comerciales, artesanales e industriales.

Cabe señalar que el periodo de la investigación se inserta en un contexto global más amplio, pues las naciones latinoamericanas formaron parte de la división internacional del trabajo al exportar materias primas “a cambio de bienes manufacturados en el norte [...] para entrar en una vía de desarrollo sustentable en términos de dependencia para el desarrollo de sus fuerzas productivas en la extracción de materias primas para la exportación en forma de mercancía relativamente no procesada” (Veltmeyer, 2013: 13).

El caso mexicano fue parte del proceso económico de Latinoamérica en que “las distintas bonanzas exportadoras se debieron más al agotamiento de los recursos y a la ausencia de respuestas tecnológicas adecuadas, que a los precios de los productos, o a las estructuras y los tamaños de los mercados” (Montoya, 2001:287). La ciencia fue pieza clave de las bonanzas en el marco de la economía global extractiva.

El interés comercial

Desde 1873, en México se produjo una depresión económica que se alargó hasta 1902 por la baja en el precio de la plata. “Las pronunciadas fluctuaciones del precio del metal crearon inestabilidad e incertidumbre en las relaciones económicas externas de la economía con su consecuente transmisión al mercado interno” (Romero, 2008: 66).

En el contexto mundial, entre 1880 y 1900, el sector industrial de algunos países europeos así como de Estados Unidos “se desarrolló mediante una revolución continua de la producción, que demandaba de una mayor producción agrícola mundial”, para lo cual se demandaba “la incorporación de nuevas zonas geográficas de producción o de zonas de especialización en la producción para la exportación” (Hobsbawm, 1989: 48). La élite mexicana consideró que ante la depreciación de la plata, se requería de aprovechar

otras materias primas demandadas por la industria internacional, como las floras nativa y aclimatada que eran la base de varias actividades económicas.

En el lapso en que se publicó *El Economista Mexicano* se constituyó una economía global de corte capitalista basada en “transacciones económicas, comunicaciones y movimiento de productos, dinero y seres humanos que vinculaba a los países desarrollados entre sí y con el mundo subdesarrollado” (Hobsbawm, 1989: 62). Lo anterior se aprecia en varios escritos del periódico, pues el grupo de los “científicos” expresó de forma recurrente la importancia de aumentar la exportación de los productos mexicanos hacia otros continentes, así como la batalla económica que tuvo lugar entre varias naciones americanas por vender los mismos productos agrícolas, como el café, el hule o el tabaco.

En este contexto, los redactores del semanario publicaron decenas de escritos botánicos que giraron en torno a la importancia de implementar cultivos de especies “útiles” en términos económicos en ecosistemas “inútiles” donde sólo crecían las plantas nativas y que muchas veces se valoraron como espacios naturales nocivos al ser humano por la enfermedades que ahí se producían, ya fuera desde la teoría miasmática o la teoría bacteriológica.

En varios sentidos, *El Economista Mexicano* mantuvo la idea humboldteana “que exaltaba las inmensas riquezas naturales de México”, mismo que apuntaló varios de los proyectos económicos del siglo XIX (Weiner, 2012: 262). No obstante, los “científicos” se propusieron emplear las investigaciones de los naturalistas, geógrafos, médicos e ingenieros de México y el mundo para cuantificar esa legendaria riqueza bajo la mirada positiva en la que la Estadística era una herramienta de gran valor discursivo. En efecto, los “científicos” retomaron las investigaciones de los profesionales y amateurs de la ciencia para “hacer útil el conocimiento y llevarlo a todos los sectores de la sociedad, con la intención de resolver

problemas prácticos e individuales, y de crear conciencia sobre lo conveniente que sería emprender la explotación racional de los recursos naturales en beneficio del país” (Azuela y Guevara, 1996: 62). Al respecto, bajo el mote de X. Z., los lectores estuvieron al tanto de varias discusiones económicas, por ejemplo cuál era el papel de México como país exportador. El autor expresó que era sabido por la opinión pública que el país estaba “en posesión de todos los productos nobles que el mundo civilizado conoce, aunque se reduce a producir de ellos la pequeñísima parte que su escasa población puede consumir, sin que hasta ahora haya podido elevarse al rango de un país productor y exportador que la Providencia le tiene señalado” (X. Z., 1886: 66). X. Z. apuntó hacia uno de los problemas económicos del siglo: la escasa población repartida en un amplio territorio que se encontraba desarticulado en términos comerciales. Esto ocasionaba que la supuesta abundancia en productos vegetales, como azúcar, café, cacao, arroz, tabaco, ixtle, maderas preciosas, hule y chicle, no se consumieran en el país por la sociedad y las actividades industriales, por lo que la exportación era la salida más conveniente de éstos mientras la población aumentaba.

Para X. Z., durante varias décadas, “el pago de nuestras importaciones se ha estado haciendo, casi en su totalidad, con el producto de las minas” que se encontraban en decadencia por la depreciación de la plata, pero si los esfuerzos gubernamentales y empresariales se reorientaran hacia “una agricultura bien desarrollada” en pocos años se notaría en el erario un excedente “en beneficio de la nación” (X. Z., 1886: 69). En *El Economista Mexicano* las especies vegetales se consideraban abundantes y de gran demanda, por lo que requerían de una modernización en su cultivo, para lo cual resultaba indispensable que la Botánica se propagara entre los grupos sociales vinculados al medio rural, a la par que se conformaba una opinión pública que apoyara dichos esfuerzos.

Entre 1886 y 1892, en el periódico se discutió en varias ocasiones la orientación que la economía mexicana debía seguir, como se aprecia en “¿Oro, plata o agricultura?” (1892). El anónimo autor indicó que para contrarrestar la depreciación de la plata habría dos caminos concernientes a la minería y un tercero a la Botánica. Los dos primeros se referían a la disminución de la producción de la plata o el aumento de la producción del oro. No obstante, el autor señaló que era “indiferente para el bienestar de los pueblos si hay más plata o más oro, y así lo sería también si no hubiera ninguno de los dos metales”, pues los productos que de ellos se derivaban, eran escasos y de tipo suntuario. Por ello, “la esencial riqueza, la verdadera y útil riqueza para nosotros no son las sustancias inorgánicas sino las orgánicas. Los excelsísimos productos de la noble y honrada agricultura, cuyas viriles faenas tan descuidadas están bajo los cielos de Anáhuac” (“¿Oro, plata o agricultura?”, 1892: 177). La flora, por parte del grupo “científico”, representaba la oportunidad de acrecentar la riqueza mexicana, tanto del erario como de los particulares, al modernizar la producción de varias especies que ya se cultivaban o que podrían cultivarse. Dicha modernización requería de conocimiento científico y tecnológico que transformaría las regiones del país. El escrito concluyó señalando que “entre plata u oro, bimetalismo o monometalismo, nosotros deberíamos optar por la agricultura que en todo caso es lo más positivo” (177).

En el mismo tono, Zapata Vera señaló en 1886 que los rubros que deberían protegerse para contrarrestar la depreciación de la plata eran la ganadería y la producción de pieles, las plantas textiles (henequén, pita de Oaxaca, ixtle, lechuguilla, maguey, órgano, yute y algodón), las de ocio (tabaco, café, frutas, vid y vainilla), las maderas preciosas (cedro y caoba), las tintóreas y el hule (1886: 171-178). En *El Economista Mexicano* fue común que se reprodujeran notas y artículos que señalaban la cantidad de especies que México podría exportar, a veces incluyendo estadísticas co-

merciales para afianzar la opinión de los redactores o los articulistas. También se aprecia que la Redacción señaló la diversidad de plantas comerciales a diferencia de la dependencia tradicional a un único metal precioso. En el periódico fue común que se enfatizara que cada región mexicana gozaba de varias plantas comerciales, mientras que sólo algunas tenían bajo su suelo minerales preciosos e industriales.

En cuanto a la importancia de recabar información sobre las regiones, en 1886 Ricardo de María y Campos abordó las floras de las huastecas veracruzana, mexicana y potosina. Éste hizo un llamado a los lectores para que “cada uno de los que conozcamos a nuestro país en todo o en parte publique todo aquello que sepamos con relación a él y su riqueza, pues con estos datos, una vez reunidos los capitales, ya sean nacionales o extranjeros, se buscará empleo en los ramos y zonas que más les convenga” (De María y Campos, 1886: 99). La vertiente positiva de la ciencia mexicana requería de datos racionales para desarrollar explicaciones cuantitativas, que complementaban a las cualitativas para demostrar al lector los argumentos económicos esgrimidos en el semanario. De ahí que desde el grupo de los “científicos” se hiciera un llamado al público para recabar datos comerciales, naturalistas, demográficos, entre otros, que serían empleados por los empresarios y el gobierno para decidir sobre las regiones en que convenía invertir en la explotación de la flora.

De María y Campos expresó un sentimiento compartido entre los intelectuales de la época, sobre que el “país y sus riquezas naturales son conocidas ni aún por nosotros mismos, pues hasta ahora no se ha dado a la luz ningún estudio completo o adecuado sobre nuestra economía rural” (1886: 99). La visión positiva también privilegió investigaciones totalizantes que abarcaban la mayor cantidad de los factores de un problema a resolver. En este caso, los “científicos” expresaron una situación añeja en cuanto a la ausencia

de datos generales sobre el país. Una ambición científica que databa desde el régimen colonial. El autor mencionó el esfuerzo de la Secretaría de Fomento por publicar desde 1885 “un folleto mensual³ en que constan datos valiosísimos para todo empresario estudioso y observador que sepa apreciarlos [...] de la más alta importancia para toda empresa agrícola” (99). Para De María y Campos, los datos científicos serían la guía racional para que los empresarios tomaran decisiones acertadas en cuanto a la modernización del medio rural que redundaría en la prosperidad de México. Lo anterior sería posible por las iniciativas gubernamentales a nivel federal y local, además de la participación de los practicantes de la Botánica que, a través de la prensa, aportarían dicha información, como se había pedido en *El Economista Mexicano*.

Las plantas textiles

Desde la década de 1830, en Europa occidental, se demandaron con intensidad varias plantas textiles provenientes de América y Medio Oriente, como el algodón, el lino y el cáñamo que abastecieron a las industrias. En la historiografía se ha señalado que América Latina exportaba fibras vegetales y Europa le vendía productos manufacturados como paños y ropa, lo que originó una dependencia económica que se mantuvo a lo largo del siglo (Thomson, 1999: 85).

Este tema fue de interés para los redactores de *El Economista Mexicano*, como se aprecia en decenas de escritos, por ejemplo “La industria textil” (1889). De nuevo, en el periódico se esgrimió el discurso de la inagotable riqueza de la naturaleza al señalar que “pocos suelos encierran como el de México mayor variedad de plantas fibrosas que puedan utilizarse en las diversas industrias

³ Se refiere a la señalada *Estadística General de la República Mexicana. Periódico Oficial*.

modernas”, algunas de las cuales ya se exportaban a la industria extranjera, como henequén, ixtle y lechuguilla (“La industria textil”, 1889: 79). La ciencia aportaba elementos para la experimentación con plantas nativas que consumidas en industrias europeas y estadounidenses, por lo que algunos hacendados intensificaron su cultivo y ampliaban la superficie agrícola.

Para los redactores, todavía quedaban “por examinar y utilizar varias otras especies de plantas textiles que abundan en determinadas regiones de la República” una vez que se concluyera el inventario de la flora nacional. Hasta el momento, en la Secretaría de Fomento se tenía noticia de una fibra “de gran consistencia y notable tersura que se obtiene de una planta conocida vulgarmente como jolocín, que crece silvestre en las montañas de Tabasco” (79). La prospección botánica que se realizó a lo largo del siglo XIX fue la base sobre la que el gobierno y las élites conocieron la diversidad vegetal del país y las características de ella para comercializarla dentro y fuera de México. Algunas plantas pertenecían a la tradición popular pero carecían de la sanción científica mientras que otras crecían silvestres sin ningún uso. Los “científicos” estaban conscientes de que la ciencia aportaba el conocimiento para que en México se aprovechara la mayor cantidad de especies.

Una de las plantas de mayor interés en el periódico fue el henequén. En 1887 se dio a conocer que la casa comercial M. Dondé y Compañía⁴ de Mérida había remitido “un interesante trabajo estadístico” relativo a las exportaciones de henequén por el puerto de Progreso entre 1879 y 1886. Para los redactores, el escrito de Dondé revelaba “el fenómeno más sorprendente que presenta la República” en términos empresariales, gracias a que la ciencia y la tecnología se aplicaban a la agricultura de exportación. En efecto,

⁴ Se refiere a la compañía de Manuel Dondé (1836-1914) establecida en Mérida, Yucatán, dedicada al comercio del henequén. La familia Dondé perteneció a la élite yucateca y fue conocida por su interés en la flora regional.

“veinte años hace, Yucatán languidecía por falta de esos elementos que otros estados mexicanos se enorgullecen de poseer: tierras fértiles, vías de comunicación fáciles, capitales especulativos” y era común que la federación mandara dinero a Yucatán para “llenar el deficiente en los gastos de la administración pública” (“El tráfico de henequén”, 1887: 191). Pero después de que la Botánica había señalado las pautas generales para transformar “los campos pedregosos y áridos” en las inmensas plantaciones de henequén, “todo es movimiento allí donde ante se deslizaba la existencia con tanta lentitud como en el suelo de una nación morisca. Y tan extraordinaria transformación se ha debido tan sólo a un determinado cultivo”: henequén; que era “la base sólida de una verdadera riqueza” (191). La ciencia regional se aplicaba en la solución de problemas económicos de varios grupos sociales, en este caso hacendados, que requerían de la guía científica para intensificar la explotación rural que generaba grandes cantidades de dinero. El caso del henequén es conocido en la historiografía regional, aunque se conoce poco de la incidencia de las ciencias naturales en éste.

Un escrito del ingeniero José N. Rovirosa versó sobre su experiencia en el cultivo del mencionado jolocín (*Heliocarpus arborescens*). En 1889, el naturalista demostró que esta planta podría ser un sustituto de la celulosa de las coníferas para la elaboración de papel e incluso sería la base para “el establecimiento de una o varias fábricas de papel en Tabasco”, ya que se ahorrarían costos cuando “en la localidad misma se desarrollasen dos industrias: la explotación de la materia prima y su transformación en artículo de inmediato uso”, sólo faltaba que un empresario invirtiera en dicha fábrica (Rovirosa, 1889: 263). Una experiencia similar se publicó en 1887, cuando José Domínguez Ortega, administrador de una hacienda yucateca, describió su experiencia en el cultivo de la “seda silvestre”, “pero lo que hasta ahora se ignoraba es el análisis de esta materia prima, cuya sustancia debidamente beneficiada puede casi

utilizarse en las industrias modernas” para confeccionar paños finos (1887: 288). De forma anónima se publicó “Nuestras plantas textiles” que acentuó la utilidad del yute, “cuyo consumo asegura al negocio un gran mercado” que de momento sólo abastecía a los sectores populares del país, pero que podría presentarse en las industrias extranjeras para que conocieran sus características” (1888: 77). Los tres escritos tuvieron en común la comunicación de la experiencia botánica local con plantas endémicas del país para que los lectores de *El Economista Mexicano* estuvieran al tanto de sus capacidades comerciales poco conocidas, pero que podrían exportarse al difundirlas dentro y fuera de México. También se expresó por parte de los autores la necesidad de practicar la Botánica como elemento necesario para mejorar el rendimiento agrícola, sobre todo en las regiones que carecían de minas e industria.

Los árboles

En el siglo XIX, la silvicultura representó para varios estados mexicanos una amplia fuente de ingresos económicos. En estos casos, “las principales fuentes de ingreso de las finanzas públicas provenían del pago de derechos por” corte de maderas preciosas, palo de tinte, vainilla, chicle y hule (Vadillo, 2003: 299). De las coníferas se obtenía trementina y colofonia utilizados en la fabricación de barnices, pinturas, disolventes, insecticidas, jabón, aceites industriales, curtido de pieles, farmacia, alumbrado, papel, aislantes eléctricos y cerillas.

Del ingeniero Rovirose se dio a conocer al público el escrito “La industria de maderas preciosas” (1887) en que abordó la riqueza inexplorada de Tabasco y el norte de Chiapas conformada por “producciones de todo género tan heterogéneas y susceptibles” que era posible suponer que se acoplarían a las demandas de “innumerales ramos industriales”. Para Rovirose, ambos estados eran ca-

paces de producir grandes cantidades de productos forestales para la industria europea, ya que “no existe un palmo de su territorio que cierre sus puertas al capital y carezca de materias primas para alimentar el taller o la fábrica” (Rovirosa, 1887: 218). Rovirosa, como otros naturalistas, propagó la señalada noción económica de que México era un país de inagotables riquezas naturales, cuyo suelo aportaba los elementos necesarios para extender la silvicultura. Esto convino políticamente a las entidades carentes de minas, pues demostraban a la sociedad y al gobierno federal que poseían bosques y selvas tan valiosos como la plata y el oro. También se aprecia que en *El Economista Mexicano* se dieron a conocer muy pocos escritos que enfatizaran la relación entre materias primas vegetales e industria nacional para complementarse una con otra en lugar de que el país dependiera de la compra de objetos manufacturados provenientes de las naciones extranjeras.

Sobre la producción de vainilla silvestre, Gilberto Crespo y Martínez, en octubre de 1887, señaló la larga tradición veracruzana que había surtido a los mercados extranjeros, aunque “su cultivo no ha llegado jamás a desarrollarse como hubiera sido de desear” por la falta de guía científica y tecnológica. Pero en dicho año, la Secretaría de Fomento se había propuesto conocer las prácticas populares de aprovechamiento de la vainilla y las vías científicas para modernizarlas. Por ello, la Secretaría expidió el 30 de noviembre de 1886 una circular con las siguientes preguntas: “¿en los bosques de esa municipalidad existe la vainilla? ¿Es silvestre o cultivada? ¿Qué causas han motivado su decadencia? ¿Cómo se hace el comercio de la vainilla y a qué puntos del extranjero se exporta? ¿Qué medios se cree sean oportunos para darle gran desarrollo?” (Crespo y Martínez, 1887: 99). Meses más tarde, a la Secretaría llegaron respuestas de ochenta municipalidades, varias de ellas de la autoría de hacendados, que revelaron la presencia en varias partes del país de setenta y tres variedades de vainilla silvestre, de las

cuales la mayoría no eran comerciales (Crespo y Martínez, 1887: 99). El autor señaló que la vainilla comercial crecía en Jicaltepec, Misantla y Nautla (Veracruz), Tetela (Puebla), Ixcatlán y Ojitlán (Oaxaca) y Ario (Michoacán) (Crespo y Martínez, 1887: 100). Los esfuerzos de la Secretaría por reunir datos científicos sobre las especies comerciales fue un aspecto de la ciencia positiva al tratar de sistematizar el conocimiento sobre aspectos de interés público. *El Economista Mexicano* publicitó dichos esfuerzos a partir de la convicción de los redactores de que la ciencia era necesaria para hacer más eficiente la agricultura, sobre todo en las regiones de mayor tradición en las costumbres rurales. También se mantiene la presencia de los hacendados, algunos eran practicantes amateurs de la Botánica, que colaboraban con el gobierno al describir sus experiencias *in situ* que podrían beneficiar a otros terratenientes.

El caucho fue otro producto silvícola que se explotó desde el siglo XVIII en el sureste del país y que en *El Economista Mexicano* mereció varias páginas que señalaban cómo mejorar su extracción mediante la ciencia. Por ejemplo, en 1886 se explicó que el “caucho es susceptible de vasta expansión, pero nos inclinamos a creer que si nuestros importadores de caucho no toman a su cargo la industria, plantando y protegiendo los bosques, y preparando la resina por sistema bien calculados, progresará muy lentamente” (“Caucho mexicano”, 1886: 259). Otro escrito de 1889 expresó que la *Siphonia elastica* “produce la mejor goma elástica [...] los congéneres de estos árboles que se encuentran con diversos nombres en India y África y que no alcanzan las proporciones de la verdadera *Siphonia elastica*, sólo producen una goma elástica de calidad inferior” (“La goma elástica”, 1889: 186). Por último, Matías Romero (1832-1898)⁵ publicó “El árbol del hule” que retomó

5 Abogado oaxaqueño interesado en la exportación de materias primas hacia Estados Unidos como política económica. Se desempeñó por varios años como diplomático, legislador y funcionario federal.

datos de la Secretaría de Fomento que abordaron la distribución de esta especie en las costas del sureste mexicano señalando los municipios en que cabía la posibilidad de establecer fincas que se dedicaran a su aprovechamiento (Romero, 1890: 149). Este árbol recibió la atención de varios autores del periódico que expresaron que a partir de la conjunción de opiniones, datos científicos y estadísticas comerciales su papel en la economía mexicana se reforzarían y las vías en que la Botánica sería capaz de apuntalar su exportación hacia Europa y Estados Unidos.

Consideraciones finales

Las historiografías de la ciencia y de la economía de México se han mantenido alejadas por varias décadas a pesar de que existen numerosas fuentes que relacionan a ambas, en especial al final del siglo XIX, pues el conocimiento científico estuvo en varias ocasiones al servicio del desarrollo económico. En esta investigación, los estudios sociales ayudan a comprender los diversos proyectos de los “científicos” que se propusieron incidir en el ámbito económico nacional. Bajo esta perspectiva, la fuente hemerográfica aporta ejemplos para estudiar la divulgación botánica dirigida a un público especializado a partir de una vía económico-política impulsada.

La prensa económica es una fuente histórica que muestra el interés por la capacidad de la ciencia para generar riqueza al resolver problemas de varios grupos sociales, como aquellos relacionados con la producción de materias primas para distintos rubros. En el caso del México porfiriano, los “científicos” basaron sus maniobras políticas en varias disciplinas, no sólo para gobernar al país, sino también para promover su desarrollo económico a niveles federal, estatal, municipal y personal, ya que varios de dichos políticos escribieron sobre ciencia.

La instrucción en la prensa a través de la divulgación científica fue común en el siglo XIX, pues era un medio de comunicación de mayor circulación que los libros y que llegaba a una amplia diversidad de individuos, a diferencia de las cátedras de las escuelas científicas reservadas a una élite que habitaba las ciudades, que se proponía desarrollar una profesión. No obstante, la prensa acogió artículos divulgativos dirigidos a los grupos económicos del país para resolver su problemática particular. Además, varios escritos comerciales muestran la intención de reflejar el ánimo optimista en el futuro progreso del país y el intento de algunos grupos económicos por convencer al gobierno del incuestionable papel que desempeñaría la ciencia en ese progreso.

La crisis minera que vivió el país desde la década de 1870 fue un aliciente para que los empresarios y practicantes de la ciencia se propusieran encontrar nuevas fuentes de riqueza natural, por lo que la flora nativa fue revalorada como la vía finisecular para promover el desarrollo económico de México. Una cuestión que desde el siglo XVIII se había intentado. La dependencia de la flora, como antes había sido de la minería, propició que varias regiones mexicanas unieran su desarrollo a los vaivenes del mercado internacional que demandaba materias primas a bajo costo para la industria, al igual que promoviera la competencia entre los países latinoamericanos y las colonias asiáticas y africanas por ofrecer plantas a bajo precio, alta calidad y mediante una producción intensiva que aseguraría la dotación al mercado durante todo el año. De ahí la importancia de la Botánica y otras ciencias para guiar a los productores agrícolas mexicanos en la satisfacción de dichos mercados internacionales.

Bibliografía

- Azuela, Luz Fernanda y Rafael Guevara, 1996, “La obra del naturalista Alfonso Herrera Fernández”, en *Tres etapas del desarrollo de la cultura científico-tecnológica en México*, México, UNAM, pp. 61-72.
- Butanda, Armando, Graciela Zamudio y Miguel Puig-Samper, 2001, “Faustino Miranda: un cuarto de siglo en la botánica de México”, en *Los científicos del exilio español en México*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 297-306.
- Christie, John, 2001, “El desarrollo de la historiografía de la ciencia”, en *Filosofía e historia de la Biología*, México, UNAM, pp. 19-40.
- Crespo y Martínez, Gilberto, 1887, “Pérdidas por falta de conocimientos. Vainilla”, *El Economista Mexicano*, núm. 9, vol. IV, 1 de octubre, pp. 99-101.
- Cuevas Cardona, Consuelo, 2012, “Derechos de propiedad en la Historia natural. Patentes mexicanas, 1855-1900”, en *Naturaleza y territorio en la ciencia mexicana del siglo XIX*, México, UNAM, pp. 65-84.
- De María y Campos, Ricardo, 1886, “Las huastecas veracruzana, mexicana y potosina”, *El Economista Mexicano*, núm. 9, vol. II, 1 de octubre, pp. 99-102.
- De la Peña, Sergio y James Wilkie, 1994, *La estadística económica en México. Los orígenes*, México, Siglo XXI/UAM-A.
- Domínguez Ortega, José, 1887, “La seda silvestre en México”, *El Economista Mexicano*, núm. 25, vol. III, 23 de julio, p. 288.
- García Corzo, Rebeca, *La construcción de las ciencias biológicas en Guadalajara (1840-1925)*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

- Hobsbawm, Eric, 1989, *La era del Imperio (1875-1914)*, Barcelona, Labor.
- Huerta, Ana María, 1999, “Pablo de la Llave: un ilustrado entre dos siglos y dos mundos”, *Lull*, núm. 44, vol. XXII, pp. 421-430.
- Katz, Friedrich, 2007, “Los científicos y la Revolución Mexicana”, en *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. retos y perspectivas*, México, UNAM, pp. 303-316.
- Kragh, Helge, 2008, “Historia de la ciencia”, en *Fundamentos históricos de la biología*, México, UNAM, pp. 35-48.
- Labriego, Juan, 1892, “Consejos al agricultor”, *El Economista Mexicano*, núm. 13, vol. XIII, 30 de abril, p. 154.
- Manterola, Ramón, 1887, “Miscelánea de curiosidades, pensamientos y conocimientos útiles”, *El Economista Mexicano*, núm. 25, vol. II, 7 de enero, p. 293.
- Montoya, Camilo, 2001, “Economía, tecnología y apropiación de la naturaleza en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Naturaleza en disputa. Ensayos de historia ambiental de Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 285-321.
- La Redacción, 1886a, “El Economista Mexicano”, *El Tiempo. Diario Católico*, núm. 735, año III, martes 9 de febrero, p. 2.
- La Redacción, 1886b, “El Economista Mexicano”, *La Semana Mercantil. Órgano de los Intereses Industriales y Mercantiles*, núm. 47, vol. I, 15 de febrero, p. 747-749.
- Redactores, 1886, “Condiciones”, *El Economista Mexicano*, núm. 2, vol. I, 11 de febrero, p. 13
- Rodríguez, Francisco y Santiago Ávila, 2002, “La literatura económica en el periodo de entreguerras”, *Análisis Económico*, núm. 35, XVII, p. 269-283.

- Romero, María Eugenia, 2008, “El debate sobre la reforma monetaria de 1905 en México”, *Iberoamericana*, núm. 29, vol. VIII, pp. 61-86.
- Romero, Matías, 1890, “El árbol del hule”, *El Economista Mexicano*, núm. 12, vol. X, 18 de octubre, pp. 149-150.
- Rovirosa, José Narciso, 1887, “La industria de maderas preciosas”, *El Economista Mexicano*, núm. 19, vol. III, 11 de junio, pp. 218-220.
- _____, 1889, “El papel de jolocín”, *El Economista Mexicano*, núm. 20, vol. VIII, 21 de diciembre, pp. 263-264.
- S/f, 1886, “Caucho mexicano”, *El Economista Mexicano*, núm. 22, vol. II, 31 de diciembre, pp. 259-260.
- S/f, 1887, “El tráfico de henequén”, *El Economista Mexicano*, núm. 17, vol. III, 17, 28 de mayo, p. 191.
- S/f, 1888, “Nuestras plantas textiles”, *El Economista Mexicano*, núm. 7, vol. V, 17 de marzo, pp. 77-78.
- S/f, 1889, “La goma elástica”, *El Economista Mexicano*, núm. 14, vol. VIII, 9 de noviembre, pp. 186-187.
- S/f, 1889, “La industria textil”, *El Economista Mexicano*, núm. 6, vol. VIII, 14 de septiembre, pp. 79-80.
- S/f, 1892, “¿Oro, plata o agricultura?”, *El Economista Mexicano*, núm. 15, vol. XIII, 14 de mayo, pp. 176-177.
- Thomson, Guy, 1999, “Continuidad y cambio en la industria manufacturera mexicana, 1800-1870”, en *La industria textil en México*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Colmich/Colmex/UNAM, pp. 53-113.
- Vadillo, Claudio, 2003, “Extracción y comercialización de maderas y chicle en la región de Laguna de Términos, Campeche, siglo XIX”, en *Formación empresarial, fomento industrial y compañías agrícolas en el México del siglo XIX*, México, CIESAS, pp. 299-318.

- Veltmeyer, Henry, 2013, “Economía política de la extracción de recursos naturales: ¿nuevo modelo de desarrollo o imperialismo extractivo?”, *Estudios Críticos del Desarrollo*, núm. 4, vol. III, pp. 9-43.
- Weiner, Richard, 2004, *Race, Nation, and Market. Economic Culture in Porfirian Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Weiner, Richard, 2012, “La riqueza legendaria de México: lectura selectiva del legado del *Ensayo político* de Humboldt”, en *Economía, ciencia y política: estudios sobre Alexander von Humboldt a 200 años del Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/UNAM, pp. 261-291.
- X. Z., 1886, “¿Será México un país productor y exportador?”, *El Economista Mexicano*, núm. 6, vol. I, 11 de marzo, pp. 66-69.
- Zapata Vera, Manuel, 1886, “La depresión del tráfico y la agricultura”, *El Economista Mexicano*, núm. 15, vol. II, 12 de noviembre, pp. 171-178.
- Zuleta, Cecilia, 1999, “La prensa agrícola del porfiriato como fuente para la historia económica. (Ensayo de fuentes)”, *Signos Históricos*, núm. 2, vol. I, pp. 59-88.

Recibido: 17 de mayo de 2016
Aceptado: 8 de noviembre de 2016

Dossier

INTERPELACIONES A NIETZSCHE

“El artificio de los alquimistas”.
Notas sobre *La gaya ciencia*, de Nietzsche

“The Artifice of the Alchemists”
Notes on *The Gay Science*, by Nietzsche

Antonio Castilla Cerezo
Universidad de Barcelona

Resumen

Asumiendo, por un lado, que como dijo Giorgio Colli *La gaya ciencia* es el momento central de la vida de Nietzsche y, por otro, que en ese libro el filósofo alemán es particularmente cuidadoso con la elección de los títulos, este artículo se propone analizar la relación existente en dicha obra entre los términos que vincula implícitamente el título de la misma, a saber: la ciencia y la alegría. Para ello recurre, además de a ciertos momentos estratégicos del texto publicado por Nietzsche, a diversos pasajes extraídos de su correspondencia y de sus escritos póstumos, así como a las aportaciones de pensadores posteriores (tales como Michel Foucault o el mismo Giorgio Colli) que reflexionaron sobre la mencionada conexión.

Palabras clave: Nietzsche, ciencia, alegría, Foucault, Colli.

Abstract

Assuming, on the one hand, that as said Giorgio Colli *The Gay Science* is the central moment of Nietzsche's life and, secondly, that in this book the German philosopher is particularly careful

with the choice of titles, this article analyzes the relationship in that work between the terms that implicitly links the title of it, namely science and joy. For this purpose uses, in addition to certain strategic points in the text published by Nietzsche, various passages from his correspondence and his posthumous writings, as well as the contributions of later thinkers (such as Michel Foucault or the same Giorgio Colli) that reflected on said connection.

Keywords: Nietzsche, Science, Joy, Foucault, Colli.

1. La alquimia como arte

La primera edición de *La gaya ciencia*, publicada en julio de 1882, contenía un total de cuatro libros, precedidos por sesenta y tres poemas breves (reunidos bajo el título «Burla, astucia y venganza. Preludio en rimas alemanas»).¹ No fue hasta la segunda edición, publicada cinco años más tarde, que Nietzsche añadió un quinto libro, un prefacio y las «Canciones del Príncipe Vogelfrei», dando así al texto su forma definitiva. La primera edición de esta obra acababa, por lo tanto, con el Libro cuarto, titulado «*Sanctus Januarius*» en alusión al mes de enero de 1882 (“el más prodigioso mes de enero”, según Nietzsche), que concluye (si descontamos el breve «Epílogo» final, reproducido literalmente en *Así habló Zaratustra*) con el célebre aforismo 341, donde el filósofo hace referencia por primera vez a la gran revelación del eterno retorno, que había tenido durante el verano del año anterior en Sils Maria.

Este dato, en principio de un interés meramente biobibliográfico, ha de ser entendido según Germán Cano como un síntoma de que el «*Sanctus Januarius*» era para Nietzsche algo más que el cuarto libro de *La gaya ciencia*. No es, sin embargo, ni mucho

1 En lo relativo a la traducción de títulos y fragmentos de *La gaya ciencia*, cito a partir de la traducción de esta obra incluida en Nietzsche, 2014.

menos el único signo visible que nos invita a pensar de este modo: en ese mismo sentido apuntan, por ejemplo, las cartas que nuestro autor dirigió a sus amigos para preguntarles qué impresión les había producido este cuarto libro, dejando de lado los tres anteriores; pero también (y, como veremos, en algún sentido sobre todo) un fragmento póstumo (M III 6b. Primavera de 1882, 19[12]) (Nietzsche, 2008: 906) por el que sabemos que consideró la posibilidad de colocar este cuarto libro al comienzo de la obra, como su primera parte. En un texto extremo como éste, que sólo acepta ser colocado al principio o al final de la obra a la que pertenece, es donde pienso que debemos buscar la pista que nos permita adentrarnos en la lectura de la misma. Pero entonces, ¿acaso no tendríamos que preguntarnos, antes que nada, cuál es la pretensión de aquel cuarto libro, con el que parece razonable pensar que mantienen algún tipo de vínculo las múltiples líneas problemáticas que atraviesan, en un itinerario no siempre evidente para el lector, el resto de *La gaya ciencia*?

Para intentar responder a esta interrogante, sigo de nuevo a Germán Cano, autor según el cual Nietzsche quiso ofrecer en el «*Sanctus Januarius*» “una máscara nueva, una especie transmutación alquímica ligada a una nueva experiencia *gozosa de la subjetividad*” (Cano, 2001: 19). Esta alusión a la alquimia me hace pensar, como mínimo, en el siguiente par de textos: en primer lugar, en una carta dirigida a Franz Overbeck el 25 de diciembre de 1882, en la que Nietzsche escribe que, si no consigue inventar “el artificio de los alquimistas para transformar todo este fango en *oro*” (Nietzsche, 2010: 306), está perdido, añadiendo inmediatamente que ahora tiene la más bella ocasión para demostrar que todos los acontecimientos le son útiles, todos los días santos y todos los hombres divinos –lo que nos permite hacernos una idea bastante aproximada de lo que entendía este filósofo por “alquimia”; en segundo lugar, en el aforismo 292 de *La gaya ciencia*, donde se acusa

a los moralistas de dominar “el arte inverso al de la alquimia, la desvalorización de lo más valioso” (Nietzsche, 2014: 836). Esta caracterización de la alquimia como arte no parece en absoluto casual –no olvidemos que, según Nietzsche, lo más contrario al arte es la moral y la corrupción del arte no se puede llevar hasta sus últimas consecuencias si no es desde una moral determinada. Es por esto que la prolongación lógica de dicho aforismo se encuentra un poco más adelante, en el 299, donde se afirma explícitamente que lo que hemos de aprender del artista es “a hacer las cosas bellas, atractivas, deseables, cuando no lo son”, asunto decisivo para nuestro filósofo porque, como añade poco después, “en sí no lo son jamás” (Nietzsche, 2014: 839).

2. Una ilusión retrospectiva

Existen, obviamente, muchos tipos de formas artísticas, pero no todas son reconocidas como tales: tal es el caso, sobre todo, de los nombres. En *La gaya ciencia* Nietzsche no esconde su peculiar interés por los nombres, en los que piensa que se puede encontrar la condición para que la mayoría pueda llegar a ver las cosas (aforismo 261), y el conocimiento de los cuales llega a poner por encima del de las esencias (aforismo 58). Ahora bien, ¿cómo hemos de entender estas extrañas declaraciones en el seno de la obra a la que pertenecen? ¿Cuál es su función dentro de ésta?

Hay un dicho –creo que japonés– según el cual, para una persona que desconoce el Zen, las montañas son montañas y los ríos son ríos; cuando ha comenzado a conocerlo, las montañas dejan de ser montañas y los ríos ya no son ríos; finalmente, después de la iluminación, las montañas vuelven a ser montañas y los ríos vuelven a ser ríos. El aforismo 15 de *La gaya ciencia* utiliza la siguiente metáfora, que puede ser entendida como complementaria de la anterior: la montaña que, contemplada desde cualquier punto de

vista, llena de encanto la comarca que domina resulta, una vez nos acercamos a ella y escalamos hasta su cima, decepcionante. Esta imagen sirve a Nietzsche para mostrarnos de una manera intuitiva que el conocimiento (y, particularmente, el conocimiento de nosotros mismos) no es algo recomendable para todo el mundo, sino sólo para aquellos que son capaces de soportar la verdad, prescindiendo de los velos protectores que proporciona la ignorancia. Pero esta misma imagen también nos puede servir para prevenirnos contra otra idea, según la cual sólo nos haría falta volver a alejarnos de la montaña para percibirla de nuevo en su unidad –pues lo cierto es que este alejamiento no nos garantiza por sí solo la recuperación de aquel primer efecto. Es preciso que hayamos sido capaces de soportar la prueba, la durísima prueba del conocimiento, para recuperar la percepción unitaria de la montaña, que sólo entonces seremos capaces de apreciar por el hecho mismo de haberla perdido (y vuelto a recuperar). En este instante privilegiado, la montaña vuelve a ser montaña, el río vuelve a ser río e incluso nosotros volvemos a ser nosotros mismos –en un proceso que culmina con la recuperación de una relación no problemática con nuestro propio nombre.

Pues bien, si nos fijamos ahora en el nombre (es decir, en el título) de *La gaya ciencia*, posiblemente adivinaremos en qué consiste una parte importante de su aventura. ¿Qué quiere decir esta expresión: «gaya ciencia»? Hasta el momento en que Nietzsche escribió este libro, la ciencia había sido considerada únicamente como algo serio y profundo, es decir, como un ámbito de estudios del cual la alegría y la superficialidad quedaban excluidas o, como mucho, eran integradas en el listado de los posibles objetos de estudio científico –con lo que la concepción de la ciencia como “cosa seria” no resultaba modificada en absoluto. Nietzsche no se confunde cuando identifica ciertas afirmaciones de Spinoza como la culminación de esta manera de entender la ciencia, que es justamente la que él

quiere superar. Como tal vez recuerde el lector, en la Parte III de su *Ética* Spinoza define, de un lado, la alegría como “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor” (proposición 11, escolio [a.]) (Spinoza, 2000: 134) o como “el paso del hombre de una perfección menor a una mayor” (“Definiciones de los afectos”, ²) (Spinoza, 2000: 170); pero, de otro, mantiene (proposición 58) que, además de esta alegría pasiva, existe una alegría que es acción. Para este filósofo (véase la proposición 15 de esa misma tercera parte) tanto la alegría como la tristeza pueden ser provocadas en nosotros por cualquier cosa, pero el tránsito desde la pasividad hasta la actividad (que no expondré aquí para no desviarme excesivamente del principal asunto que me ocupa) sólo es posible por la alegría, que en este punto se revela superior a la tristeza y, en consecuencia, como el más importante de todos los afectos. Podemos concluir, por lo tanto, que el conocimiento al que aspira Spinoza en *Ética* hace de la alegría uno de sus objetos más eminentes, sin que eso modifique la esencia misma de la ciencia, es decir, su carácter intrínsecamente ajeno a toda afectividad.

Es contra esta posición epistemológica que Nietzsche dirige una de sus más lúcidas invectivas, que se encuentra en el aforismo 333: “*Non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere!*, dice Spinoza”;² ahora bien, para que el conocimiento (que está íntimamente ligado a este *intelligere*, si es que no es idéntico a él) sea posible, cada uno de estos instintos ha de aportar “su opinión unilateral sobre la cosa o suceso” (Nietzsche, 2014: 850); a continuación surge “la lucha entre esas posiciones unilaterales y de ella, a veces, [...] una especie de justicia y de contrato” (Nietzsche, 2014: 850-851), gracias al cual “todos esos impulsos pueden afirmarse en la existencia y tener razón en común”. Son estas últimas escenas de reconciliación las que tomamos equivocadamente como punto de partida del conocimiento cuando pensamos “que *intelligere* es algo

2 En el I, 4 de su *Tratado político*.

conciliador, justo, bueno, algo esencialmente opuesto a los impulsos; mientras que *sólo es una cierta relación de los impulsos entre sí*” (Nietzsche, 2014: 851). Parece como si de estas razones Nietzsche extrajera la siguiente consecuencia: si el *intelligere* no es extraño al *ridere*, al *lugere* y al *detestare*, si el conocimiento no se encuentra esencialmente desligado de los afectos (como tiende a hacernos creer la ilusión retrospectiva que aquí se ha intentado denunciar), sino que resulta del equilibrio de éstos, entonces el conocimiento tendrá que tener un vínculo privilegiado con aquel afecto que, según Spinoza, es el más importante de todos, es decir, con la alegría. Habrá que concebir entonces la profundidad científica como indisociable de la alegre superficialidad, en lugar de entender estos dos términos como opuestos irreconciliables —este es finalmente el lema de la vía que Nietzsche inaugura y explora bajo el título de *La gaja ciencia*.

3. Un corazón roto

Para recorrer esta vía (que tiene, ciertamente, algo de escolástico, pero de un escolasticismo asumido que, por ello, se asume como un juego posible entre otros y no como una imposición) podemos comenzar o bien partiendo de la ciencia o bien desde la alegría. Seguramente Nietzsche habría querido que escogiéramos indistintamente una cualquiera de estas dos opciones, pero lo cierto es que, si atendemos ahora nuevamente al título que escogió para esta obra, no nos será difícil darnos cuenta de que en él la ciencia sigue siendo lo sustantivo, mientras que la alegría no aparece en realidad sino como adjetivo, es decir, como lo “alegre”. Optaré, en consecuencia, por el primero de aquellos dos posibles puntos de partida, no sin adoptar para ello determinadas precauciones; asunto éste en relación al cual me parece de utilidad recordar algunas de las observaciones que Foucault realizó durante la primera de las

conferencias que pronunció entre el 21 y el 25 de mayo de 1973 en Rio de Janeiro, dentro de un ciclo organizado por la Pontificia Universidad Católica de esta ciudad, y que posteriormente han sido transcritas y publicadas bajo el título genérico de *La verdad y las formas jurídicas*. En esta primera sesión, poco antes de señalar la importancia del mencionado aforismo 333, este filósofo francés hizo referencia a otro fragmento de *La gaya ciencia*, concretamente el 109, en el que Nietzsche afirmaba que no se ha de “presuponer en general y en todas partes algo tan pleno de forma como el movimiento cíclico de nuestras estrellas vecinas”, y que el carácter general del mundo es, al contrario, “para toda la eternidad, caos, no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la articulación, la forma, la belleza y como quieran llamarse todas nuestras estéticas categorías humanas” (Nietzsche, 2014: 794).

El verdadero punto de partida de esta reflexión se encuentra, sin embargo, en otro texto de Nietzsche, esta vez datado en 1873 y publicado póstumamente, al cual alude igualmente Foucault. Se trata de las primeras líneas de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en las cuales se afirma que el conocimiento fue inventado una vez en un rincón perdido del universo, es decir, en un momento y en un lugar determinados. Según el autor de *Vigilar y castigar*, el hecho de que el conocimiento sea entendido como una invención tiene implicaciones que no debemos pasar por alto. De entrada, cuando Nietzsche habla de “invención” (*Erfindung*) lo hace para oponer a la palabra “origen” (*Ursprung*), con lo que quiere decirnos que el conocimiento no está dado (como lo están ya las cosas en algún sentido en su origen) de una manera implícita, envuelto en la Naturaleza o en el Universo, y que por lo tanto no ha surgido de ninguna de estas dos instancias con una gran continuidad, sino que existe sólo como resultado de una ruptura, de modo que sólo resulta posible entender en qué cosiste “en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como se odian entre sí

los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros” (Foucault, 2000: 28). Considerada desde este punto de vista, *La gaya ciencia* no es sólo el texto donde se supera la posición cognoscitiva que aún suponía Spinoza, sino también el escrito en el que Nietzsche parece decidido por primera vez a extraer las consecuencias de una obra de juventud que él nunca vio publicada, pero el latido de la cual se siente en un buen número de puntos de este libro, como si fuera su corazón secreto.

4. La ciencia y el fenómeno

Foucault nos recuerda también, en la misma conferencia, que el año en que Nietzsche escribió *Sobre verdad y mentira...* la academia alemana se encontraba en plena eclosión del neokantismo y que, según esta corriente filosófica (como para el propio Kant), espacio y tiempo son formas *a priori* del conocimiento. Esto quiere decir que para un neokantiano el tiempo y el espacio son condiciones que el sujeto impone a la realidad, de manera que no preexisten al conocimiento ni pueden, como quería el joven Nietzsche, ser algo parecido a las rocas primordiales sobre las cuales el conocimiento viene a fijarse. No por ello hemos de entender que la posición de Nietzsche no tenga ningún vínculo con la kantiana; al contrario, parece bastante evidente que la revaloración de las apariencias que encontramos en *La gaya ciencia* es una radicalización de la distinción fundamental del filósofo de Königsberg, o sea, de la que éste estableció entre la cosa en sí y el fenómeno. Si en la *Crítica de la razón pura* Kant nos decía que de la cosa en sí no podemos tener ningún conocimiento y que por ello el objeto de la ciencia es necesariamente el fenómeno, Nietzsche llegará aún más lejos al declarar (en el aforismo 354) que no le interesa en absoluto la contraposición entre estos dos términos, “porque estamos bien lejos

de «conocer» lo suficiente como para poder siquiera *diferenciar* de este modo” y sólo “«sabemos» (o creemos o nos imaginamos) exactamente tanto como puede ser útil en interés del rebaño humano, de la especie” (Nietzsche, 2014: 869).

Este razonamiento es, sin embargo, completamente externo a los presupuestos del neokantismo y, por eso, un representante de este movimiento probablemente ni siquiera se inmutaría al escucharlo. Otra cosa habría sido si Nietzsche hubiera utilizado las mismas herramientas conceptuales que los neokantianos: entonces tal vez habría dicho que el problema de fondo de la distinción entre cosa en sí y fenómeno consiste en que, en virtud de las premisas kantianas, el procedimiento científico ha de continuar al margen de la alegría y de la superficialidad. En otras palabras, si como dice Kant (y repite el neokantismo), somos nosotros los que, en tanto que sujetos de conocimiento, imponemos las condiciones de la posibilidad del fenómeno, entonces no tiene sentido siquiera decir que nuestro conocimiento es alegre o triste, porque eso sería tanto como afirmar que el fenómeno afecta a las condiciones que nosotros le imponemos, con lo que... ¿nos afectaríamos a nosotros mismos! Pero ¿no es esta autoafección, esta autotransformación (que comporta sólo de manera subsidiaria una cierta dosis de autoconocimiento) el objeto último de aquel arte de la alquimia que, como hemos visto, Nietzsche consideró imprescindible para sí mismo? Llevar hasta este extremo la teoría kantiana de la relación entre la ciencia y el fenómeno me parece, junto con la extracción de las consecuencias de determinadas ideas de *Sobre verdad y mentira...* y la superación de la posición epistemológica que aún se encontraba en la *Ética* de Spinoza, una de las tres operaciones indispensables para entender cuál es la posición adoptada en *La gaya ciencia* en relación al conocimiento.

5. “Prolongar la danza terrenal”

Una vez hechas estas consideraciones sobre la ciencia, es preciso que me dirija hacia aquello que constituye mi verdadero objetivo en estas páginas: el análisis de la relación entre aquella y la alegría o, lo que es igual, entre la profundidad y las superficies. Sin duda, este problema atraviesa también otros escritos de Nietzsche, por no decir la totalidad de la obra de nuestro autor. ¿En qué se distingue a este respecto *La gaya ciencia*? Otro lector atento de este libro, Giorgio Colli, lo ha señalado como “«central» en la vida de Nietzsche” (Colli, 2000: 111), no sólo porque ocupa una posición intermedia dentro de su producción literaria, sino porque supone, además, por relación a los escritos que lo preceden y a aquellos que le seguirán, un momento mágico de equilibrio, la única experiencia de “salud” total de su autor. Esto se traduce en el hecho de que, más aquí que en *Aurora*, por citar el título inmediatamente anterior, y no digamos ya que en *Así habló Zaratustra*, que es su inmediato sucesor, encontramos en *La gaya ciencia* una tendencia a reabsorber las estridencias, a suprimir la animosidad y el fanatismo que acaso asciende –ella también– a la superficie en estado químicamente puro en el aforismo 324, significativamente titulado «*In media vita*».

Colli escoge, a pesar de esto, como ejemplo de esta operación (de la cual resulta un insospechado equilibrio que, según hemos visto, cuando se establece entre los instintos permite “inventar” el conocimiento, y la importancia del cual es muy superior en este libro que en ningún otro escrito de Nietzsche) el aforismo 54, donde su autor nos dice que ha despertado, pero sólo para entender que es preciso que continúe soñando para no sucumbir, como el sonámbulo necesita continuar soñando para no caer. A raíz de esto, la apariencia ya no es para él lo opuesto a un ser cualquiera, dado que de un ser no se pueden decir sino los atributos de su apa-

riencia. De esto deduce Nietzsche que la apariencia no ha de ser minusvalorada por quien aspire a conocer, pues también “el hombre de conocimiento es un medio para prolongar la danza terrenal” (Nietzsche, 2014: 766). Según Colli, en este aforismo se neutralizan dos tendencias antitéticas presentes en la obra nietzscheana (de un lado, aquella que se establece entre la crítica al concepto metafísico de “apariciencia” –en virtud de la cual éste sería lo opuesto a la “realidad”– y, de otro, el desarrollo de una concepción propia del mundo como mentira, es decir, de algo muy similar a la apariciencia), dando como resultado una visión superior, contemplativa y más clara. Pero esta cima no podría ser alcanzada sin abandonar el lenguaje moral, para lo cual sería preciso, no sólo que la verdad y la mentira pudieran ser entendidas en sentido extramoral, sino que incluso el bien y el mal fueran concebidos de un modo completamente diferente al que hasta entonces los había considerado la moral. Véase en este sentido el aforismo 1, según el cual no existe distinción nítida entre estos dos términos desde el punto de vista de la utilidad de la especie (la cual, desde la perspectiva que aquí adopta Nietzsche, es lo más profundo que existe).

6. El modelo arbóreo

Para desplegar las consecuencias de este nuevo punto de vista, tal vez sea conveniente volver al fragmento póstumo ya citado, en el que se asigna a cada uno de los otros tres libros incluidos en la primera edición de *La gaya ciencia* un título (suprimido finalmente en esta edición) que nos permite hacernos una idea de los temas que constituyen sus núcleos respectivos. Según este plan inicial, después del «*Sanctus Januarius*» debía figurar un segundo libro llamado «Sobre artistas y mujeres», a continuación un tercero titulado “Pensamientos de alguien sin Dios” y, finalmente, un cuarto libro, “Del «diario moral»”. Si hemos de creer el que sobre este

punto nos dice Mazzino Montinari (Montinari, 199: 105-106), estos tres últimos bloques temáticos habrían conservado (con alguna modificación de detalle) su centralidad en aquella primera edición, en la cual no obstante se habría modificado su orden: así, el primer libro de esta edición indagaría el significado del «mal» para la historia de la humanidad (asunto que será reservado para el Libro cuarto en la ordenación que figura en el fragmento póstumo al que he aludido), mientras que el segundo abordaría tres cuestiones (el arte, la mujer –estas dos primeras, retomadas en *Más allá del bien y del mal*– y el mundo griego) directamente relacionadas con la necesidad de belleza (tema del Libro segundo también en la ordenación inicial de la obra) y, finalmente, el tercero se ocuparía de la supresión de todas aquellas “sombras divinas” que todavía se proyectan sobre nuestros valores culturales (tema del Libro tercero en aquella misma ordenación).

No intentaré aquí dar cuenta de las tesis principales que en relación a estos tres bloques temáticos se despliegan en *La gaya ciencia*, lo que me llevaría a sobrepasar ampliamente las dimensiones de un escrito como éste; en lugar de eso, quisiera solamente señalar la presencia de cierto tipo de operación que me ha parecido percibir en buena parte de lo que Nietzsche ha escrito sobre estos tres asuntos en la obra que me ocupa. Tomaré para ello como ejemplo lo que en ésta se dice a propósito de los artistas, no porque lo que Nietzsche escribió sobre los otros temas revista una importancia menor, sino porque durante la lectura de los aforismos que se refieren a aquéllos es probablemente donde más nos exponemos al riesgo de confundirnos. Esto ocurre porque Nietzsche, en este escrito como en otros, parece hablar unas veces en el lenguaje de todo el mundo y otras veces en un lenguaje propio, en el que los mismos términos utilizados por el lenguaje anterior tienen un significado distinto. Así, por ejemplo, en el aforismo 87 reprocha a los artistas el que valoren de una forma superficial sus mejores productos, con

lo que se entiende implícitamente la superficialidad como algo negativo; en cambio, según el aforismo 256 lo que más aprecian de las cosas todos los hombres de la profundidad “es que tienen una superficie: su epidermicidad” (Nietzsche, 2014: 826). Este tipo de antinomias sólo pueden disolverse si entendemos que se está atribuyendo a una misma palabra un significado distinto en cada caso: habrá que distinguir, pues, entre el modo en que se instala en la superficie aquel que, por habitar siempre en ella, no se percata ya de la existencia de las profundidades y otro modo, el de quien tiene experiencia de la profundidad, para quien el acceso a la superficie (más aún, incluso la existencia de las superficies mismas) supone una experiencia totalmente distinta de la del primero. Rescatando una célebre distinción terminológica, podríamos decir incluso que este último tiene propiamente la experiencia de las superficies, en tanto que el primero sólo accede a la vivencia de las mismas. La contradicción queda resuelta, pues, en la medida en que en los dos aforismos, contra lo que pudiera parecer a primera vista, no se está hablando de lo mismo.

Pero no dejamos atrás una aporía de este estilo en *La gaya ciencia* sin que esa dificultad continúe persiguiéndonos bajo otras máscaras. Y es que podríamos pensar, en función de lo hasta aquí dicho, que Nietzsche se anticipa en este punto al modo en que Deleuze habló de las superficies en el siglo XX —es decir, reivindicando en primer lugar que lo más profundo es la piel (Valèry), para afirmar a continuación que la raíz más profunda es el rizoma, esto es, aquella que se halla más cerca de la superficie, extendiéndose horizontalmente para permanecer en las proximidades de ésta—. Nada de eso ocurre en Nietzsche, para quien el modelo desde el que se piensa la raíz (y, por consiguiente, la profundidad) sigue siendo el arbóreo, y no el rizomático. Esto es particularmente claro en el aforismo 371, donde leemos que los hombres incomprensibles (entre los que el propio Nietzsche se incluye) hunden sus raíces “con cada

vez más fuerza [...] en la profundidad –en el mal–”, mientras que al mismo tiempo abrazan “el cielo con un amor y una amplitud cada vez mayor”, y absorben su luz cada vez más sediento con todas sus ramas y sus hojas, esto es, que crecen “como árboles [...], no en un solo sitio, sino en todas partes, no en una dirección sino tanto hacia arriba, hacia afuera, como hacia adentro y hacia abajo” (Nietzsche, 2014: 886).

Dejando de lado la equiparación que aquí se introduce de manera casi tangencial entre la profundidad y lo perverso (y que podría llevarnos a concluir que hay todavía en este aforismo un rastro de lenguaje moral), resulta innegable que Nietzsche conserva el modelo arbóreo, que ya había utilizado Descartes (en la célebre carta que dirigió al traductor de *Los principios de la filosofía*, y que hoy se utiliza habitualmente como prólogo a este libro) para caracterizar a la unidad conformada por la totalidad de las ciencias. Ciertamente que en *La gaya ciencia*, a diferencia de lo que sucedía en Descartes, la parte más importante del árbol de las ciencias es el tronco, es decir, la física, y no las raíces, o sea, la metafísica (véanse las últimas líneas del aforismo 335, en conjunción con las del 344), y que es como resultado de esta operación que Nietzsche cree que puede pensarse prescindiendo de la idea (metafísica) de Dios. Pero si esta interpretación es correcta, ¿cómo es entonces que en el aforismo 2 Nietzsche coincide con Descartes al reivindicar la demanda de la certeza (que es justamente lo que lleva a este último pensador a fundamentar la física sobre la metafísica) como el más íntimo de los deseos que experimentan aquellos hombres dotados de conciencia intelectual? ¿Y, suponiendo que esto último no constituya un verdadero problema para Nietzsche, cómo es que hacia el final del aforismo 347 éste afirma que el espíritu libre por excelencia será aquel que “se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza”? (Nietzsche, 2014: 865) ¿Hay que pensar que, llegados a este punto, existen también dos sentidos para el término “certeza”,

de tal manera que el último de ellos tendría que ver solamente con las profundidades –y sería, en consecuencia, rechazado por nuestro autor–, en tanto que el otro (empujado por la alegría, por la fuerza de la soberanía individual, por la libertad en el querer) sería a la vez abismo y danza, profundidad y altivez, conocimiento y alegría? Y, aun suponiendo que así sea, ¿nos garantiza esta maniobra la resolución de las dificultades que hemos planteado, esto es, la detención en este punto de las cadenas de aporías? ¿O fue acaso la intención de Nietzsche prolongar esas cadenas, sumergirnos en un juego de espejos en el que de un problema saltamos a otro, así una y otra vez, sin remisión última a raíz alguna que pueda ser considerada la más profunda de todas? ¿Fue ese su modo de anticipar la concepción de la superficie como rizoma? ¿O, por el contrario, es sólo el signo visible de la persistencia del fanatismo, de los desequilibrios que en esta obra parecen abolidos, reequilibrados por la magia de una perspectiva superior más que en ningún otro escrito de su autor? Sin descartar, por supuesto, que se trate de ambas cosas al mismo tiempo.

7. En qué medida somos todavía piadosos

Nos falta, sin embargo, por esclarecer una de las cuestiones fundamentales de este texto. Y es que si, como he argumentado, el Libro cuarto nos da la clave para entender a qué se refiere Nietzsche cuando habla de “ciencia” en esta obra, en tanto que los tres primeros complementan la interpretación del título por el lado de la alegría –con la metáfora arbórea como imagen del tipo de unidad que conforman ambos aspectos al ser tomados conjuntamente–, entonces ¿qué es exactamente lo que aporta el Libro quinto? ¿No será acaso un mero revestimiento, una piel superpuesta a los cuatro libros anteriores –lo que, por descontado, no podría tener que ver más profundamente con lo expuesto en ellos? De ser así, entonces

no tendría que sorprendernos en absoluto el que en este quinto libro se tratasen los mismos asuntos que en los cuatro anteriores, sólo que puestos, por así decir, en práctica, como si el árbol aludido previamente no fuera la conjunción de una raíz y una parte visible, sino un ser efectivamente vivo. Ahora bien, los seres vivos producen cosas (las hojas del árbol, por seguir con el mismo ejemplo, realizan la fotosíntesis). ¿Qué es lo que produciría este Libro quinto? ¿Qué efecto se seguiría de él de manera más inmediata, más reconocible?

De nuevo nos da una pista de ello su título, que en este caso es el siguiente: «Nosotros, los sin miedo». Extraño título, sin duda, pues en él no se nos dice a qué deberíamos temer, en qué consiste ese miedo que “nosotros” no tenemos. En este sentido puede resultar orientativo el aforismo 343, con el que comienza dicho libro. Otras épocas sintieron el temor de Dios, pero la nuestra, marcada decisivamente por el acontecimiento que conocemos bajo el nombre de “muerte de Dios”, ¿qué otra cosa podría temer sino la “larga profusión y sucesión de derribo, destrucción, hundimiento, derrumbe que nos espera” (Nietzsche, 2014: 858) por haber sido “nosotros” (“vosotros y yo”; véase el aforismo 125) quienes hemos matado a Dios? Hasta el momento, prosigue Nietzsche, sólo hemos experimentado, sin embargo, libertad como resultado de este crimen; el peligro nos resulta estimulante y sentimos que otra vez nos están de nuevo permitidas “todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento” (Nietzsche, 2014: 859).

Pero si, con todo, somos todavía en alguna medida piadosos (como sugiere el título del aforismo 344) es debido a que, aunque la creencia en Dios ya no articule nuestras vidas, mientras sigamos creyendo en valores absolutos no habremos hecho otra cosa que sustituir la idea de Dios por otras ideas igualmente “divinas”, manteniendo intacto por ello el lugar esta idea ocupaba. La indagación acerca de la ciencia alegre se prolonga, así, en el estudio de

la relación que dicha disciplina mantiene con la moral, de manera que sólo podremos denunciar la sustitución de Dios por la verdad (es decir, por la vieja concepción de la ciencia, que la mantiene por principio al margen de toda alegría), si somos capaces de romper con la interpretación de la verdad que hace de ella algo intrínsecamente “bueno” (esto es, con el sentido moral de la verdad). No tenemos temor, pero aún no nos hemos desligado del todo de la condición general que permitió a la humanidad sentir temor en otro tiempo. Es para alcanzar esta suprema libertad (y no con vistas al fomento de ninguna nostalgia religiosa) que debemos investigar el origen de nuestros prejuicios morales, tema que ya había sido analizado por Nietzsche en *Aurora* y que este autor retomará después de *Así habló Zaratustra*, en una trayectoria que le conducirá hasta *La genealogía de la moral*.

Bibliografía

- Cano, Germán, 2001, “Soy una máquina que puede estallar”, en Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, Germán Cano (intro., trad., y notas), Madrid, Biblioteca Nueva, Biblioteca nietzscheana, pp. 11-49.
- Colli, Giorgio, 2000, *Introducción a Nietzsche*, Romeo Medina (trad.), Valencia, Pre-Textos.
- Foucault, Michel, 2000, *La verdad y las formas jurídicas*, Enrique Lynch (trad.), Barcelona, Gedisa.
- Montinari, Mazzino, 1999, *Lo que dijo Nietzsche*, Enrique Lynch (trad.), Barcelona, Salamandra.
- Nietzsche, Friedrich, 2008, *Fragmentos póstumos, volumen II (1875-1882)*, Manuel Barrios y Jaime Aspiunza (intro., trad., y notas), Madrid, Tecnos.

_____, 2010, *Correspondencia, volumen IV, enero 1880-diciembre 1884*, Marco Parmeggiani (intro., trad., apéndice y notas), Madrid, Tecnos.

_____, 2014, *Obras completas, volumen III, escritos de madurez I*, Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal (intro., trad., y notas), Madrid, Tecnos.

Spinoza, Baruj, 2000, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Rodríguez (trad., ed.), Madrid, Trotta.

Recibido: 5 de mayo de 2016

Aceptado: 11 de noviembre de 2016

Nietzsche: drama y filosofía

Nietzsche: drama and philosophy

Crescenciano Grave Tirado
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La obra de Nietzsche continúa interpelándonos. Este ensayo propone una ruta para responder dicha interpelación. En la obra de Nietzsche el pensamiento alcanza a configurar un drama en el sentido de acontecimiento. Este acontecimiento se asume como expresión de la voluntad de poder y se despliega como una crítica de la decadencia y la moral modernas.

Palabras clave: drama, filosofía, decadencia, moral, modernidad.

Abstract

Nietzsche's work keeps interrogating us. This essay proposes a way to responded that question. In Nietzsche's work the thought sets up a drama in the sense of event. This event assumes itself as an expression of the will of power and spreads out itself as a critique of the modern decadence and morals.

Keywords: Drama, Philosophy, Decadence, Morals, Modernity.

Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien al que sus propios pensamientos le golpean como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie particular de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos y aullidos y acontecimientos inquietantes.

NIETZSCHE

Recreando el problema de la verdad en función de la vida, Nietzsche dedicó su existencia al pensamiento con tal intensidad que su destino terminó componiendo la figura de un drama. ¿Cómo entender esta coincidencia de drama y filosofía? ¿Esta coincidencia es decisiva para acercarse comprensivamente a la trama problemática que despliega su obra? El filólogo Nietzsche se niega a aceptar la traducción de la vieja palabra “drama” como acción: en el drama antiguo la acción estaba supuesta antes del comienzo de modo que quedaba desplazada tras la escena. “El drama antiguo contemplaba grandes *escenas patéticas* [...] La palabra drama es de origen dorio: y conforme al uso dorio significa «suceso» o «historia», ambas palabras en sentido hierático” (Nietzsche, 2002: 34). Permitiendo contemplar el acaecer de lo monstruoso o terrible –*deinon*– como *pathos* sagrado, el drama antiguo mostraba el devenir y el conflicto por el que el fondo mismo de la existencia se dilapidaba mediante los individuos excepcionales. Siguiendo esta indicación es posible ver la trayectoria de la vida y obra de Nietzsche como un drama filosófico: un acontecimiento en el cual se contempla el *pathos* de una voluntad de conocimiento transida por la interrogante sobre las posibilidades del pensamiento y el lengua-

je para expresar el devenir azaroso de la existencia cuya necesidad rehúsa todo sentido en sí.

Este drama, quizá, alcanza su mayor intensidad y altura en las obras posteriores al evangelio dionisiaco *Así habló Zaratustra*. Antes de penetrar en las siniestras sombras de la locura, Nietzsche escribió y publicó *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* y *Ecce homo*: cada uno de estos libros pone en obra diferentes elementos que, entrelazando distintas fuerzas expresivas, conforman un drama filosófico cuya historia resquebraja los cimientos de la tradición metafísica y, sobre todo, se alza como un suceso intempestivo que, aun dejado en silencio por las corrientes de la modernidad dominante, continúa con su potencia perturbadora todavía capaz de ayudarnos a leer las señales que, después de la muerte de Dios, designan nuestra irreversible caída. El drama filosófico de Nietzsche es una estrella en ruinas que, sin hundirse en el ocaso, continúa emitiendo una luz que insta a confrontarnos con nuestro mundo y con nosotros mismos.

I

La obra de Nietzsche –como todo pensamiento que, enfrentándose a su época, da cuenta de ella– es constitutiva de la modernidad disonante. Alejado de la pretensión de sistematizar la mirada del mundo moderno sobre sí mismo, su escritura es testimonio de las hendiduras que la visión dominante de la modernidad no ha podido suturar. Evitando el trabado adhesivo de sus distintas proposiciones a una identidad de principio única, así como impidiendo la desbandada de su pensamiento en meras opiniones, la obra de Nietzsche ocurre como filosofía en la que el mundo moderno se confronta consigo mismo desde la voluntad intempestiva y disonante de pensarlo queriendo ver más de lo que la visión dominante

de ese mismo mundo pone como sus fundamentos.¹ La obra de Nietzsche nos mira lanzando una gran conmoción interrogativa sobre nosotros. Al responder a esta mirada se alumbra el peligro de nuestro desamparo: “cuando un gran pensador viene a la tierra, todo corre peligro. Es como si en una gran ciudad se hubiera desatado un incendio y nadie supiese qué está a salvo ni dónde acaba el fuego. El amor a la verdad es algo terrible y posesivo; es un incendio: los hombres llamados a buscar *poder* deben saber qué manantial de heroísmo brota de él” (Nietzsche, 2002: 105). Nietzsche combatió los abismos que advenían a su consciencia con el demonio de la ironía.

Nietzsche se sabe perteneciente a su propia época y sabe también que, en tanto filósofo intempestivo, se exige contender contra ella. “Vencer en sí mismo a su tiempo, venir a ser «intemporal»” (Nietzsche, 2002: 21). El producto más siniestro de la modernidad, aquel por el cual ésta no puede ir más allá de sí misma, es la decadencia. En tanto la modernidad insiste en sobrepasar a su decadencia luchando contra ella desde la pretensión de “mejorar” a la naturaleza, la historia y el hombre mismo con las herramientas de la racionalidad instrumental, la decadencia misma progresa. La racionalidad técnica, la economía basada en el cálculo y la utilidad, la moral con pretensiones de valor absoluto combaten la decadencia sin salir de ella (Cfr. Nietzsche, 1979: 43): su solución no pasa de ser una expresión modificada de la decadencia moderna.

Hijo de su propio tiempo, Nietzsche asume a la filosofía como una rebelión contra las fuerzas dominantes de su época. La ironía:

¹ “Desde que en el seno de la Grecia clásica, Platón comenzara a desarrollar el denominado pensamiento dialéctico, han sido muy pocos los filósofos capaces de proponer un trabajo que, siendo tan heterogéneo como el de Friedrich Nietzsche, haya mantenido, sin embargo, una sólida consistencia interna; una obra que sin dejarse arrastrar hacia el caos o el sinsentido evitase, al mismo tiempo, generar una visión omnicomprendiva que la clausurase como *un todo*” (Fuentes Feo, 2007: 9).

ese exceso de conciencia sobre sí lo impulsa a confrontarse con la modernidad decadente dentro de la cual él es el viajero que no encuentra el camino a casa —porque la misma modernidad condena la existencia pensante al desarraigo— sino que se extravía en el laberinto de contradicciones al que su desbordada inteligencia lo destina. En este laberinto, Nietzsche no sólo combate al Minotauro; él es también el monstruo que, luchando contra sí mismo, se regala la altura y la profundidad de su mirada.

Nietzsche, en *El caso Wagner*, es enfático respecto a la imbricación de la decadencia y la moral modernas: al ahondar en la primera, la segunda aparece como su versión más peligrosa. El problema del bien y del mal y su trasunto moral en la modernidad es, como resultado de su peculiar genealogía y consolidación histórica, un destacado signo de decadencia: la moral esconde y, a la vez, refiere una forma de vida cansada y empobrecida. Modernidad, decadencia y moral conforman una estructura solapada cuya expresión se concentra en la última, de modo que la moral se convierte en un signo cuya interpretación penetra en la perspectiva de la vida que se manifiesta o emboza en sus virtudes y valores. La moral moderna es signo de una vida que, desde la negación y el odio, prohíbe todo aquello que “sólo se justifica por la plenitud, por la riqueza excesiva de fuerzas” (Nietzsche, 2002: 57). La confrontación crítica con la moral escenifica el conflicto del pensador consigo mismo y con su mundo. Actor y escenario de este conflicto, Nietzsche cultiva el *pathos* de la distancia respecto a su propia época y asume “una monstruosa lejanía” para contemplar “el hecho humano... *allá abajo*” (Nietzsche, 2002: 22). Y, no obstante, este desasimiento es el que le permite componer el drama de su pensamiento donde acontece la perturbación de ciertos fundamentos de la modernidad.

Las distintas singladuras de la travesía de Nietzsche le permitieron adquirir la experiencia de la soledad desde donde acometió su

tarea: el pensador requiere “una enajenación, frialdad y desencanto profundos respecto a todo lo que es del tiempo, todo lo que es de su tiempo” (Nietzsche, 2002: 21-22). El pensador –el filósofo tal y como Nietzsche recrea esta figura– se vuelve un ser extraño en el mundo y éste, visto desde el suceso que es el pensamiento, aparece fuera de sus ejes; el pensamiento que responde a las consecuencias de la muerte de Dios –muerte causada por la propia modernidad filosófica –constata que este acontecimiento vuelve tierra baldía al mundo –el hombre mismo seca las fuentes trascendentes del sentido –y, a la vez, fustiga las sombras que, tras la desaparición de Dios, han pretendido ocupar su lugar: el sujeto como centro trascendental desde donde *a priori* se posibilitan el conocimiento y la moral universal, la naturaleza reflexionada como un todo unido a un principio –mecánico, orgánico o teleológico– y la historia como un proceso designado por el perfeccionamiento progresivo. Las sombras de Dios combaten la decadencia pero, sin fuerzas para abandonarla, se convierten en expresiones distintas de ella.

La modernidad –autodefinida como la época que consuma la centralidad y el dominio del sujeto racional en el mundo– no sale de la decadencia moral en tanto en ella imperan virtudes y valores sometidos al rasero único de la utilidad. La modernidad avizora y, a la vez, obstaculiza la “afirmación y enaltecimiento que la vida se concede” desde su auge (Cfr. Nietzsche, 2002: 57-58) mostrándose como una época escindida entre el sí que da plenitud y transfigura a las cosas y el no que las empobrece y llena de oprobio. Las dos ópticas que se derivan de esta contraposición son necesarias para el mundo moderno cuya escisión penetra en los mismos individuos. “El hombre moderno representa [...] una *contradicción de valores*, se sienta entre dos sillas, dice sí y no de una sola vez [...] Pero todos, contra nuestra voluntad, contra nuestro conocimiento, tenemos metidos en la carne valores, palabras, fórmulas y morales de orígenes *opuestos*” (Nietzsche, 2002: 59). Diagnosticar

la génesis de esta enmarañada contradicción de las tendencias de la modernidad es un aspecto decisivo para comprender la crítica de Nietzsche a esta época del mundo y la forma de vida que prevalece en ella.

La genealogía de la moral y la crítica a su versión moderna dominante son tareas que Nietzsche realiza como exploraciones de la hipótesis que plantea que todo es voluntad de poder. Desde esta hipótesis la vida se concibe como “instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*” (Nietzsche, 1978: 30), lo cual le permite diagnosticar a la modernidad decadente como una época en donde la voluntad de poder, en su dimensión afirmativa y creadora, se ha visto menguada y, a la vez, desenmascarar la idea lineal de progreso que establece como inexorable la superación de lo anterior por lo posterior. “La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso [...] una evolución posterior *no* es sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento” (Nietzsche, 1978: 29). La hipótesis de la voluntad de poder como fondo disperso en la aparición de todo alberga dentro de sí la siniestra posibilidad de que algunas de sus manifestaciones, alcanzando a posicionarse como dominantes, expresen a esa misma voluntad vuelta contra sí. La historia aparece como un ámbito transido por las fuerzas de la voluntad de poder en donde ésta puede aparecer desbordada en la creación o contenida hasta el empobrecimiento soportado desde su propia negación.

El horizonte de la modernidad decadente se avista desde el nihilismo. Éste, como dice Blanchot, es “un acontecimiento que se cumple en la historia” designado por la supresión del ser en sí de los valores (Cfr. Blanchot, 1996: 245). El acontecimiento del nihilismo, del cual la muerte de Dios no es tanto comienzo como alcance de su momento más alto, es afrontado por Nietzsche desde su voluntad de conocimiento. “*Estamos avistando una tierra inex-*

ploradas cuyas fronteras no fueron delimitadas por nadie, un más allá de todas las tierras, de todos los rincones hasta la fecha conocidos, un mundo que rebasa de cosas bellas, extrañas, problemáticas, pavorosas” (Blanchot, 1996: 245). La voluntad de poder y el nihilismo operan de manera concomitante en el pensamiento de Nietzsche: el acontecimiento del nihilismo define un complejo expresivo de la voluntad de poder que sólo puede ser confrontado, intentando superarlo, por nuevas formas de creación y expresión de la misma voluntad de poder. La inmensidad de este proyecto se acota desde la filosofía al asumir ésta como una labor destructiva impulsada por la voluntad de soportar la verdad.

II

Nietzsche –sobre todo en las últimas escenas del drama de su pensamiento– concibe la tarea de la filosofía como una labor demolidora de aquellos ídolos –ideales– que el hombre ha forjado erigiendo una antítesis entre el fantasma creado en su cerebro y los afectos experimentados en toda su dimensión psicofisiológica. “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal” (Nietzsche, 1984: 16). La guerra de Nietzsche contra los ideales o ídolos de la tradición metafísica se lleva a cabo con jovialidad (*Heiterkeit*): con una visión despejada y serena del valor de lo que se está atacando y a lo que se pretende superar a través de la transvaloración (*Umwertung*). La turbiedad espiritual –a modo de verdades y valores– se ha precipitado en la tradición y su solidez resiste las preguntas que se le hacen con el martillo: sus respuestas suenan a hueco y, para el malvado oído del psicólogo Nietzsche, ese sonido vacío es el que le permite escuchar “cabalmente algo que quería permanecer en silencio” (Nietzsche, 1979: 28). Al quebrarla y abrirla con sus preguntas, el filósofo puede oír y

ver más de lo que, embrollada en sus propios ídolos, la dura coraza del ideal permitía. En la tarea de la transvaloración de los valores se vuelve imprescindible “auscultar a los ídolos” (Nietzsche, 1979: 28) y diagnosticarlos desde la veracidad que asienta a la necesidad que ellos ocultan.

Derrumbar ídolos es la tarea de una mirada penetrante y sin contemplaciones que rasga los velos ideales con que se ha cubierto la realidad y, al mismo tiempo, destraba nuevas posibilidades para que la realidad y el hombre mismo invistan a la verdad. ¿Qué es aquí la verdad? ¿La verdad puede ser aprehendida por el pensamiento y, apofánticamente, trasladarla a los conceptos que la filosofía crea? ¿Qué idea de filosofía se juega aquí poniéndose en obra? La filosofía idólatra ha edificado un mundo de verdad cuyo valor no es sólo epistemológico sino, sobre todo, metafísico y moral. Construido sobre conceptos y sostenido sólo en conceptos, el mundo verdadero se ofrece como idea de una realidad en sí para acceder a la cual es necesario sacrificar en la vida y en el pensamiento todo aquello que no corresponda a la identidad y consistencia del ideal. Esta edificación –necesaria para que cierta forma de vida encuentre su justificación– ha consumado su poder como dominio y aparece como un coto cerrado que prohíbe aventurarse por lo que está tras él. La filosofía de Nietzsche asesta golpes a las murallas de ese coto lo suficientemente fuertes hasta infringirle hendiduras por donde poder buscar lo extraño y problemático de la existencia para pensar desde la experiencia “de todo lo proscrito hasta ahora por la moral” (Nietzsche, 1984: 16). La filosofía es una aventura de vida y pensamiento: una experiencia. La propia existencia es la que se experimenta en la filosofía, porque ésta es pensamiento que se hunde en la vida de la voluntad de poder asintiendo la excepcionalidad caudalosa de su despliegue conflictivo. Socavando la cimentación ideal del mundo verdadero en sí mismo, el pensamiento que desciende al fondo de la vida emerge de éste

trayendo consigo las verdades duras y terribles de la voluntad de poder; verdades que, no obstante, permiten soportar todavía a la vida. “¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida” (Nietzsche, 1984: 17). Pensada y creada en función de la vida, la verdad se vuelve existencialmente más vasta.

La vida como voluntad de poder es también la que se rehúye; la que, negando su presencia terrible, aparece cubierta con los velos del ideal. Petrificado como moral, el ideal es el ídolo ante el cual el pensamiento domesticado se postra y, alimentado por la tiranía que todo presunto ideal supone, prohíbe internarse por los senderos extraños de la existencia. En su vivida exploración consciente de éstos, Nietzsche dilata el ámbito de expresión de la verdad desde la conformación de un drama² cuya cercana lejanía le permite hacer comparecer y vislumbrar la terrible verdad del fondo de la voluntad de poder. “*Nitimus in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad” (Nietzsche, 1984: 17). Violando la prohibición, el pensamiento osado es la dura senda por la cual experiencias poco frecuentes advienen a la consciencia manifestándose en el lenguaje subversivo de una filosofía que, correspondiendo a los impulsos agresivos de la vida, se forma a sí misma como creadora. Lo proscrito accede al lenguaje poniendo al descubierto lo problemático de la verdad que los impulsos creadores de la vida recogidos y alterados en ese mismo pensamiento y lenguaje (*logos*) –como fragmentos conscientes de la voluntad de poder– expresan y que, en tanto devenir insondable, permanece ausente de todas aquellas

² “En el drama de la existencia consciente no se conjugan la teoría y la práctica, sino el enigma y la transparencia, el evento y la comprensión” (Sloterdijk, 2009:22).

formas filosóficas que, dogmáticamente, pretenden aprehenderla en una identidad fija.³

La verdad es el despliegue azaroso y necesario de la voluntad de poder que, deviniendo singularidad múltiple y temporal, se escapa de toda formulación definitiva. En su recorrido del territorio accesible de la voluntad de poder –parafraseando a Goethe (Cfr. Eckermann, 2005: 283)– Nietzsche logró simbolizar en algunos destellos el ámbito inaccesible de la misma y, en la constatación del carácter extraño y problemático de lo que rehúye alojarse en el lenguaje, dio forma a su aventura de vida y pensamiento.⁴ Este drama vigoroso de aventurarse por lo inmarcesible cosechando y creando su expresión en un lenguaje de forma fluida y sentido precario y, por tanto, lúcido respecto a su propio carácter de señal de lo inaprehensible, es la experiencia que nos depara la lectura de Nietzsche.

El pensamiento no es una actividad causada por un ente o forma subjetiva que desde sí y por sí se refiera a lo otro. El pensamiento es una pasión y una experiencia en las que el poder que

³ En este sentido, la filosofía de Nietzsche carece –carencia que proviene de la abundancia de su pensamiento– de un centro o principio por el que la realidad sea concebida como una. Esto explica también la ausencia de un libro que, como obra definitiva, trace y disponga el círculo coherente y sistemático de su filosofía. “En esta obra no hay nada que sea un centro. No hay obra central, ningún *Hauptwerk*. [...] Algo fundamental busca expresarse, un tema idéntico, no idéntico, un pensamiento constante y algo como la llamada de un centro no centrado, de un todo más allá del todo, que no se alcanza nunca, pero que siempre se interroga, y a veces se exige. Ese ‘todo’ no es un concepto, ni un sistema. La fuerza innegablemente instructiva de este pensamiento consiste en despertarnos a una coherencia que no sea sistemática, sino tal que todo cuanto se emparente con ella parezca acudir de todas partes a fin de parecerse a ella y diferir de ella a la vez” (Blanchot, 1996: 238).

⁴ “Piénsese de Nietzsche lo que se piense, en un punto tiene que impresionar incluso a sus detractores: fue, con su disposición al riesgo existencial de la verdad, el pensador más audaz de la era moderna” (Sloterdijk, 2009: 50).

nos constituye se vuelve fecundo.⁵ El pensamiento es un afecto y, en tanto tal, una expresión de la voluntad de poder en la que ésta adviene a la conciencia de sí. No obstante, la expresión consciente no la define, no la identifica, no la aprehende: en el pensamiento la voluntad de poder crece haciendo brotar el abismo de las oposiciones y contradicciones de sus problemas. La fecundidad del poder del pensamiento aumenta preguntando y asintiendo al desgarramiento ontológico e histórico-axiológico que la hipótesis de la voluntad de poder implica. La vida de la voluntad de poder se piensa en la filosofía y desde ésta se derrama como fuerza configuradora de la existencia del filósofo. “Una predilección de la fuerza por problemas para los que hoy nadie tiene valor; el valor de lo *prohibido*; la predestinación al laberinto. Una experiencia hecha de siete soledades. Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas” (Nietzsche, 1978: 25-26). Provieniendo desde abajo, lo instintivo y lo sensible configuran a la conciencia como fuerza creadora que, en la escritura, ensaya la búsqueda de la verdad y experimenta con ella.

III

En la confrontación de Nietzsche con el escabroso problema de la verdad, no están ausentes una actitud y un tono irónicos. “Suponiendo que la verdad sea una mujer”, ésta ha sido cortejada de

⁵ En *El caso Wagner*, Nietzsche recurre a la música para transmitirnos su experiencia del pensamiento. “¿Ha notado alguien que la música *libera* al espíritu? ¿Que da alas a los pensamientos? ¿Que se vuelve uno tanto más filósofo cuanto más músico se vuelve? El cielo gris de la abstracción, como rasgado por rayos; la luz, lo bastante vívida para alumbrar la entera filigrana de las cosas; los grandes problemas, al alcance de la mano; y el mundo, contemplado como desde lo alto de una montaña. Acabo de definir el *pathos* filosófico” (Nietzsche, 2002: 24).

manera equivocada por los filósofos dogmáticos que la han pretendido: la “estremecedora seriedad” y “la torpe insistencia” han sido “medios inhábiles e ineptos” para acercarse a la verdad (Cfr. Nietzsche, 1980: 17). La verdad ha permanecido ajena a los filósofos dogmáticos porque éstos no han respetado el pudor con que aquélla se oculta y no han sabido descifrar las señales en las que se insinúa. Apresando a un fantasma, sustituyendo a las realidades donadas a la interpretación con los ideales a los que se idolatra en la unidad fija e idéntica, la filosofía dogmática ha levantado incondicionales castillos conceptuales que, sin embargo, han sido incapaces de acoger la verdad.

¿Qué lleva al levantamiento de las grandes estructuras conceptuales? Las características comunes de las piedras angulares del dogmatismo filosófico son la superstición y la seducción: “una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual en cuanto superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos” (Nietzsche, 1980: 18). Aislar y sustancializar o subjetivizar al alma como yo universal desde el cual se determina la realidad para nosotros, así como confiar en el poder especulativo del lenguaje de la razón para reflejar a la realidad –considerada en sí racional– sin deformarla, son las primeras piedras de las construcciones conceptuales de la filosofía. En estas edificaciones se ha invertido mucho –trabajo, perspicacia, paciencia, espíritu– y sus grandes errores han sido posibles desde esta dedicación de la cual resulta que el mundo y el hombre mismo se han vistos conducidos por ellos. La filosofía dogmática y metafísica ha sido un error, sí, pero un error imprescindible para la vida. Con esto, la crítica de Nietzsche a la

tradición manifiesta una hondura desde la cual se abre una gama de matices presentes en la historia de la metafísica.

Los matices de la historia de la metafísica occidental se descomponen desde Platón: “el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí” (Nietzsche, 1980: 18). Platón significa para Nietzsche el epítome de la metafísica occidental porque en la obra del griego –sin menoscabo de su grandeza– encuentra el gran fruto del modo de pensar antitético –mundo verdadero y mundo aparente– y la semilla de los posteriores desarrollos que este dualismo encontró definiendo a la filosofía y generando el destino de la vida humana en la cultura occidental. Con las fórmulas “espíritu puro” y “bien en sí”, Nietzsche localiza el resultado –como error fundamental– de la superstición del alma y de la seducción de la gramática para identificar sus construcciones con la realidad en tanto tal, frente a las cuales, dice, “somos nosotros, *cuya tarea es el estar despiertos*, los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha desarrollado y hecho crecer” (Nietzsche, 1980: 18). Platón y, sobre todo, el platonismo que ha dominado en la historia occidental son el modelo de toda filosofía que, poniendo a la verdad en la inanidad eterna de la identidad abstraída del tiempo o considerando a la realidad temporal manifestación en movimiento de una verdad esencial cuyo despliegue da lugar a la existencia, niega el perspectivismo, “el cual es condición fundamental de toda vida” (Nietzsche, 1980: 18).

El perspectivismo es condición de la vida porque desde él se entrevé el devenir y la pluralidad en los que aquélla se potencia y se diversifica afirmando sus posibilidades de desbordarse en formas donde se crea y se justifica a sí misma. El perspectivismo desvela la imposibilidad de fijar la identidad de la verdad y, al mismo tiempo, patentiza que ésta puede ser sugerida, evocada, interpretada bajo estrategias de escritura en las que ella misma expresa sus posibi-

lidades creadoras. El pluralismo es indiscernible de la interpretación: ésta no desvela una verdad oculta; es lectura de procesos en devenir cuya variación de sentidos se crea precisamente en la interpretación, la cual se vuelve más potente cuando en el follaje de sus palabras resuenan distintos significados. Así, hay un pluralismo que es “experiencia del ser múltiple” y otro que dona expansión a ese mismo ser al expresarlo bajo distintas formas lingüísticas (Cfr. Blanchot, 1996: 257). En el perspectivismo se juega el conflicto de las fuerzas de la voluntad de poder y en la interpretación se alumbra la multiplicidad de las direcciones y la pluralidad de las posibilidades de formarse.

El devenir disperso y diverso de la voluntad de poder es el impulso a la interpretación. Todo saber es interpretación. Y Nietzsche, como señala Jaspers, introduce el elemento diferencial de “la autoconciencia del acto de interpretar” (Jaspers, 1963: 425). La perturbación del saber acotado como interpretación reconoce la precedencia del devenir azaroso y terrible y, a la vez, afirma la necesidad de crear sentidos que, así como mantienen a cierta distancia el abismo tremendo, lo vuelven soportable. La interpretación no disuelve lo inasible; lo avista desde formas de saber que, suponiéndolo, permiten mantenerlo en una lejanía soportable para la vida y, por tanto, ese fondo pavoroso, en su verdad, permanece “en falta” para nosotros (Cfr. Sloterdijk, 2009: 86-87). El saber como interpretación supone lo inconcebible y, a la vez, alejándonos hasta cierto punto de su delirio avasallador, crea un mundo interpretado. “Porque nosotros únicamente podemos querer lo que es aún soportable. Por esta razón, tener conocimiento de la verdad significa también, según Nietzsche, estar siempre situados en una distancia protectora frente a lo insoportable” (Sloterdijk, 2009: 87). La multiplicidad de la interpretación es un evento plural que, proviniendo de lo irreductible a cualquier forma de saber, se monta sobre el acontecimiento del devenir al tiempo que constituye sus posibles sentidos.

El valor de la verdad para la vida emerge desde las perspectivas de la voluntad de poder constituyendo la existencia del ser humano que transcurre en un mundo trazado y alzado desde la interpretación. “Pero en tal caso, la verdad no será [...] un ente por sí, ni un incondicionado ni algo en absoluto universal. Antes bien, la verdad está indisolublemente unida al ser de lo viviente, dentro de un mundo interpretado por él. Mas este mundo mismo, tal como es para nosotros, está junto a nosotros en el constante proceso temporal del devenir” (Jaspers, 1963: 276). La filosofía constituye este proceso ya como fuerza que pretende fijarlo y dominarlo desde un código que ella misma dicta como tabla de valores (filosofía metafísica y dogmática) o ya como fuerza subversiva que creadoramente aspire a provocar una transvaloración de los valores. Esta provocación se sustenta asumiendo el pensamiento como expresión de la voluntad de poder. Pensar es atenerse a lo que, proviniendo de “una *voluntad fundamental* de conocimiento” (Nietzsche, 1979: 19), tantea y ensaya en la filosofía el vínculo y el orden de los pensamientos en los cuales esa misma voluntad se pronuncia. La expresión es también el asentimiento del pluralismo de la voluntad; el pensamiento afirma y niega, pregunta y duda; se despliega aclarando o se enrosca en sus sombríos laberintos como otros tantos testimonios de su provenir de una voluntad de poder a la cual él, paradójicamente, no puede aprehender como verdad idéntica a su concepto. El pensar es el alumbramiento de aquello que, transidos por la pluralidad de sus fuerzas en conflicto, nos constituye.

IV

A la tarea de penetrar en los escondrijos oscuros en que se sustentan las aspiraciones morales de la filosofía metafísica y dogmática junto a la labor de alzar una *-otra-* filosofía que asumiendo el aspecto creador del poder, se levante pendiente como un precario

racimo de lucidez, dedicó Nietzsche las escenas más brillantemente errantes de su drama filosófico. Este drama es la historia de una experiencia que no es aislada ni fortuita; es una necesidad cuya raíz se hunde en la voluntad de poder que encuentra en los pensamientos de la filosofía los documentos de su exigencia.

La exigencia que conduce la tarea de una transvaloración de los valores se concentra “en la pregunta sobre qué origen tienen nuestro bien y nuestro mal” y este origen no se busca “por *detrás* del mundo” sino en la historia del hombre en el mundo (Cfr. Nietzsche, 1979: 19-20) en el cual ha realizado la interpretación de su existencia y, en esta búsqueda, Nietzsche ausculta esta historia recurriendo a la filosofía que piensa más allá de la antítesis entre lo verdadero y lo aparente. Explorar la historia de la moral, desde una filosofía que pretende ir más allá de las antítesis abstractas, transforma la pregunta por el origen del bien y del mal en una serie de cuestiones problemáticas: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y *qué valor tienen ellos mismos?* ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su confianza, su futuro?” (Nietzsche, 1979: 20) Nietzsche desplaza el problema de la moral: sin cuestionar su valor, la filosofía se preguntaba por su fundamento —en el hombre (Aristóteles) o en el sujeto racional (Kant)—; ahora, el problema es la moral misma como signo que permite leer e interpretar las perspectivas de la voluntad de poder que se acogen e interpretan en ella.

La pregunta que abre el problema del valor de los valores morales refiere su origen a la indigencia o la plenitud de las perspectivas de vida que se forman y justifican en ellos y este origen requiere de una indagación genealógica que se recorre en dos frentes que la constituyen como un método: primero, el ser humano es el que

designa ciertos actos suyos y su procedencia como buenos, malos o malvados de modo que éstos, en su formulación lingüística, contienen el valor de su origen; segundo, el origen de los valores morales los vuelve susceptibles de crítica genealógica⁶ para descubrir qué significan; qué perspectiva de vida se crea en ellos y bajo qué interpretación la vida misma se justifica.

El problema central es el valor de los valores morales. Perspectivismo, interpretación y genealogía convergen en la tarea de elaborar una crítica de los valores morales en la cual lo cuestionable sea “el valor mismo de esos valores” (Nietzsche, 1979: 23) de modo que se ponga al descubierto la ambivalencia de la moral misma: la moral como causa o consecuencia, como veneno o medicina, como freno o estímulo; en suma, la moral como *máscara*. La mirada de Nietzsche en este discernimiento es amplia; ella ausculta y, detectando el problema, golpea sin contemplaciones con el martillo destruyendo las “verdades” más arraigadas y ciertas en la historia de la humanidad; pero reconoce, a la vez, con generosidad, la grandeza presente en ellas desde el asentimiento a su necesidad en tanto expresiones de la voluntad de poder. Develando lo aceptado por considerarse evidente desde los requerimientos de la moral dominante —el bueno (*Gut*) es superior al malvado (*Böse*) porque es útil al hombre en tanto tal— Nietzsche introduce la desavenencia. “¿Qué ocurriría si la verdad fuese lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el «bueno» hubiese también un signo de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? [...] De tal ma-

⁶ “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor [...] El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación” (Deleuze, 1971: 9).

nera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia* sumas, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?...” (Nietzsche, 1979: 23-24). El peligro que acecha desde toda moral que se define como única es querer apagar las potencialidades humanas y obstaculizar la diversificación creadora de la voluntad de poder en diferentes formas de vida.

Recorriendo el territorio de la “moral realmente vivida”, iluminándolo con la mirada implacable de la genealogía, cuya potencia filosófica se funda en aclarar “toda la larga y difícilmente descifrabla escritura jeroglífica del pasado de la moral humana” (Nietzsche, 1979: 24), Nietzsche reconoce que esa historia es, a la vez, el signo desde donde emerge un enigma más complejo –“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros...” (Nietzsche, 1979: 17)– y sobre este ser misterioso y el escenario en el que, errante, ha trazado el origen y el sentido de su deber y de su culpa, de su memoria y de sus deudas, de su conciencia y de su responsabilidad, nos propone una manera prismática de narrar el suceso: una serie de tratados sobre el hombre y su historia moral hilvanados en una escritura filosófica que, emplazándonos, se vuelve surtidora de posibilidades interpretativas. Dentro de éstas se encuentra el atisbo de la complejidad paradójica de la hipótesis ontológica e histórica de la voluntad de poder: la moral que ha prevalecido efectivamente en la historia es una forma de decir sí a la vida mediante actos y valores en los que la vida se justifica a sí misma negando los impulsos que tienden a acrecentarla. La voluntad de poder ha alcanzado mayores cotas de dominio volviéndose contra sí misma y sofocando sus propias fuerzas creadoras.

V

Transgrediendo lo prohibido con tal insistencia que pensar lo extraño y lo proscrito se vuelve en él un hábito recurrente, Nietzsche es el filósofo que, excavando en las profundidades ontológicas e históricas de la voluntad de poder, nos hace ver la trenza que, en nosotros mismos, tejen lo terrible del fondo de la voluntad de poder y lo precario de su humana grandeza. Para atisbar este vínculo, componiéndolo en el lenguaje, Nietzsche pone a prueba en su escritura una pluralidad de facultades: distingue, selecciona, jerarquiza y nunca mezcla lo distinto con la pretensión de conciliar todo en la disipación de las diferencias. El vigor de su pensamiento se debe, quizá, a la experiencia de saberse forjar como filósofo formando en el lenguaje la pluralidad *poiética* de sus tendencias hasta alcanzar un radical y aristocrático estilo de la contradicción. Estas contradicciones se conectan y estimulan unas a otras en la riqueza de la tentativa más que en la seguridad de la certeza, en el ensayo antes que en la doctrina, en la dispersión más que en la cohesión sistemática y, desde la plenitud de la sugerencia, su trabajo y su arte filosóficos nos confrontan.

La confrontación se nos ofrece permitiéndonos contemplar un drama del pensamiento puesto en obra de forma teatral e introduciendo “nuevos medios de expresión que transformaron la filosofía” (Deleuze, 2005: 35). Estos nuevos medios de expresión filosófica —el aforismo y el poema, la narración y el ensayo, la sentencia y el tratado que despliega su propia interpretación del aforismo que lo desencadena— están colmados de aseveraciones muchas veces opuestas cuyo movimiento literario simboliza en sí mismo las contradicciones del todo que, acechado desde fragmentos que cancelan la posibilidad del sistema, rehúye su subordinación a una unidad idéntica. En el estilo de la escritura de Nietzsche (Cfr. Nietzsche, 2002: 35) la palabra no se aísla de la frase, la frase no desborda la página que ilumina su sentido sin disgregarse del todo que justo en los espacios en blanco entre las palabras, las frases y

los fragmentos compone la tensión y la armonía que lo mantienen como una obra viva. El pensamiento fragmentario –replicando el misterio de la divinidad descuartizada que desde la ebriedad y el éxtasis propicia el vínculo de lo terreno y corpóreo con lo celeste y espiritual– sabe que la totalidad se preserva contradiciéndose hasta el desgarramiento. El estilo literario de la filosofía de Nietzsche expresa una voluntad de conocimiento “que quiere ir a buscar lo verdadero en las profundidades donde lo verdadero no ignora las contradicciones” y, en este mismo impulso, “el todo no unitario” provee la pasión de la búsqueda que no excluye la autocrítica de lo encontrado en anteriores singladuras de su travesía (Cfr. Blanchot, 1996: 238-239). Las distintas peripecias del drama son otros tantos avatares en donde la voluntad de conocimiento se expone y se arriesga ensayando su escritura.

La grandeza del estilo literario de Nietzsche lo convierte en un pensador endemoniadamente complicado. “No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego*: éste es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencia [...] Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario– sino *amarlo*...” (Nietzsche, 1984: 54). Desde el juego de pensar lo necesario sin anular el poder que alberga la posibilidad de enriquecerlo en la diferenciación consigo mismo se vislumbra, iluminada por la pavorosa lucidez del que sabe reír temerariamente con el pensamiento, la conciencia de Nietzsche anegada por la constatación de que todas las formas mediante las cuales se ha pretendido aceptar o resistir el dolor de la existencia transfigurándolo en pequeñas alegrías son un espejo –un mundo– en donde el dios del vino se contempla. “Pero el día que podamos decir de todo corazón: «¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral

forma parte *de la comedia!*», habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisiaco del «destino del alma»: ¡y ya él sacará provecho de ello, sobre esto podemos apostar, él, el grande, viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia!...” (Nietzsche, 1979: 25). Convirtiendo la fatalidad en destino, el drama filosófico de Nietzsche nos lega un enigma cuyo trasfondo no nos condena al desvarío inane sino que, espigando los racimos de lucidez, nos permite introducirnos en él vislumbrando algunos signos para intentar comprender un acaecer pensado de la voluntad de poder que tuvo consciencia, a pesar de lo luminoso de su expresión, de la oscuridad –a veces siniestra– que lo envolvió. Desde su profunda soledad, el filósofo Nietzsche nunca estuvo solo: en compañía de su más honda necesidad (al lograr las formas que la expresaban) alcanzó también su más profunda libertad, vivió y compuso un drama del pensamiento que aún acontece sin consumir su comprensión. “Los acontecimientos y pensamientos más grandes –y los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes– son los que más se tarda en comprender: las generaciones contemporáneas de ellos no tienen la vivencia de tales acontecimientos, –viven al margen de ellos” (Nietzsche, 1980: 247). Acontecimiento constitutivo y decisivo de la constelación disonante de la modernidad, la filosofía de Nietzsche preserva una potencia subversiva cuya reanimación conlleva el riesgo de confrontarnos hasta el extrañamiento con nuestro propio mundo. Esta subversión es radical: la existencia no conoce experiencia más abismal que el pensamiento.

Bibliografía

Blanchot, Maurice, 1996, *El diálogo inconcluso*, Pierre de Place (trad.), Caracas, Monte Ávila Editores.

- Deleuze, Gilles, 1971, *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), Barcelona, Editorial Anagrama.
- _____, 2005, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, José Luis Pardo (trad.), Valencia, Editorial Pre-textos.
- Eckermann, Johan Peter, 2005, *Conversaciones con Goethe*, Rosa Sala Rose (trad.), Barcelona, El Acantilado.
- Fuentes Feo, Javier, 2007, *Un contexto heredado. Friedrich Nietzsche y el arte del siglo XX*, Murcia, CENDEAC.
- Jaspers, Karl, 1963, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Emilio Estiú (trad.), Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Nietzsche, Friedrich, 1975, *Crepúsculo de los ídolos*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1978, *El Anticristo*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1979, *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1980, *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1984, *Ecce homo*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 2002, *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, José Luis Arántegui (trad.), Madrid, Editorial Siruela.
- Sloterdijk, Peter, 2009, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Germán Cano (trad.), Valencia, Editorial Pre-textos.

Recibido: 6 de julio de 2016

Aceptado: 14 de noviembre de 2016

Unamuno y Nietzsche o el Quijote contra Zarathustra

Unamuno and Nietzsche or Quixote versus Zarathustra

Jaime Vilarroig Martín
Universidad CEU Cardenal Herrera

Resumen

El artículo presenta las distintas interpretaciones que se han dado acerca de la recepción de Friedrich Nietzsche por parte de Miguel de Unamuno. A continuación se estudian directamente las fuentes de dicha recepción, planteándose una hipótesis original. Después se presenta la figura de Nietzsche por parte de Unamuno y sus temas preferidos: el sobrehombre, el anticristianismo y el pangermanismo, la vuelta eterna y el afán de inmortalidad. Por último, se delinearán algunas convergencias y divergencias entre ambos autores.

Palabras clave: Unamuno, Nietzsche, interpretación, vuelta eterna (*EwigeWiederkunft*), sobrehombre (*Übermensch*).

Abstract:

This paper offers various interpretations on Unamuno's reception of Nietzsche's philosophy. We study directly the sources of these reception, with an original hypothesis. After that, a figure of Nietzsche is drawn, attending to Unamuno's point of view and

his favorite subjects like: *Übermensch*, anticristianism, pangermanism, *EwigeWiederkunft*, and the will of immortality. Finally, we'll point on some convergences and divergences between both authors.

Keywords: Unamuno, Nietzsche, Interpretation, *EwigeWiederkunft*, *Übermensch*.

1. Introducción

A menudo, en los estudios de comparación entre autores, el follaje de las interpretaciones nos impiden ver el bosque de lo que quiso ser dicho. Porque aquí no se trata sólo de lo que dijo Nietzsche, ni de lo que Unamuno dice de Nietzsche, ni siquiera de lo que algunos dijeron que decía Unamuno de Nietzsche, sino de lo que el que escribe dice de lo que dijeron algunos que decía Unamuno de Nietzsche. Añada el lector otro grado más en esta potenciación de interpretaciones. Y así, es claro, perdemos de vista lo que se pretendía decir.

Entonces, ¿para qué comparamos autores trazando la historia de la recepción? En primer lugar porque, siguiendo a Gadamer, pensamos que no se puede acceder a la comprensión pura de un autor pasado sin tener en cuenta la pátina interpretativa que el paso de los años ha ido dejando sobre él. Tal pátina no sólo empaña, sino que es condición indispensable para acceder al pensamiento original del autor. Además, comparamos autores porque así esclarecemos mejor su pensamiento. Comparar autores estableciendo relaciones de filiación (o bien ideas resaltando afinidades y divergencias) esclarece la comprensión. Pero no olvidemos que en el bosque de las interpretaciones no podemos perder de vista lo que quiso ser pensado; volver a las cosas mismas, que pedía Husserl.

Nietzsche, ¿de qué habla? De la vida. Unamuno, ¿de qué habla? De la vida igualmente. Tanto lo que dice uno como lo que dice el

otro, aluden a la realidad radical que dijo Ortega. Esto es lo que no podemos perder de vista en el bosque de las interpretaciones. Y puesto que la vida no es una cosa (y por tanto no se deja definir) ni es algo que esté ahí dado (y por tanto no se deja intuir), quizá haya que buscar, en la línea de lo que sugería García Morente (1938), símbolos desde los cuales dicha vida pueda ser pensada. En este caso, los símbolos no los tenemos que inventar, sino que vienen dados por los mismos autores que estudiamos: si Zaratustra es el personaje que mejor simboliza el intento de aprehensión de la vida por parte de Nietzsche, don Quijote es el personaje que hace lo propio en Unamuno.

¿Qué se ha dicho de la relación entre Unamuno y Nietzsche? La relación entre estos autores, al ser un tema muy especializado, cuenta con una bibliografía relativamente escasa (aunque no deja de sorprender la cantidad de estudiosos que se han fijado en el problema, como enseguida veremos); por ello, sólo se ha podido contar con los principales que tienen que decir algo relevante en este campo.

Para unos Unamuno ve en Nietzsche a un modernista más atacado de anticristianismo (Sobejano, 1967: 68-72, 279, 137, 312, 133, 124); sin embargo hay quien intenta una comparación sincrónica de ambos autores (Lavoie, 1976: 105-118) o apuntar importantes diferencias y cambios de perspectivas desde una consideración diacrónica (Ribas, 1987: 251-282; Mendoza, 1983: 59-81); otras líneas se interesan en la visión trágica de ambos autores (González, 1986: 13-40) (Cordero, 2003: 13-28) o en destacar sus afinidades biográficas (Tamayo, 2000: 617-631). No obstante, en todos estos trabajos se nota una labor de sucesiva profundización en los temas (Gillis, 2008: 45-57). Y, aunque en todas estas comparaciones se hace hincapié en los aspectos biográficos que aquí no tendremos en cuenta. Ante esta proliferación de interpretaciones, demos un paso atrás en esta historia efectual (*Wirkungsgeschichte*)

y preguntémosnos: ¿qué sabía Unamuno acerca de Nietzsche? Para responder a esta pregunta, vamos a centrarnos en lo que leyó el rector de Salamanca del pensador alemán.

2. Unamuno, lector de Nietzsche. Nuevas evidencias textuales y una hipótesis

2.1. *Lecturas de y sobre Nietzsche antes de 1930*

Uno de los primeros testimonios sobre la lectura de Nietzsche por parte de Unamuno está asentado en su cátedra de Salamanca, poco antes de la crisis de 1897. En una carta a su amigo Múgica de 1896, Unamuno le dice que está leyendo a Nietzsche y a otros “anarquistas trascendentales” (Fernández, 1972: 218). Enseguida veremos que a Nietzsche no lo leía directamente, pues confiesa que durante mucho tiempo no había podido leerlo, sin embargo, en 1915 se encuentra con suficiente conocimiento como para escribir un artículo sobre él (Unamuno, 1915).

Una constante de Unamuno es la reiterada declaración de que no conoce a Nietzsche y que apenas lo ha leído, lo cual no le impide acabar formándose un juicio acerca del autor alemán, como veremos más adelante. Por ejemplo, en una carta a José de la Luz León (1928), dice: “Ahora no tengo aquí ni Heine, ni Schopenhauer, ni Nietzsche. A este le he leído poco, poquísimo, casi nada. Le conozco sobre todo por citas y referencias. Deseo leerle por entero; no sé cuándo lo haré” (Unamuno, 2012: 266). Esta carta está datada el 6 de septiembre de 1928. ¿Qué quiere decir esto? Que a los 64 años de edad, desde el destierro, Unamuno reconoce que aún no ha leído directamente a Nietzsche: sólo lo conoce por “citas y referencias”. Sin embargo, no parece del todo cierto, puesto que

el artículo “Para qué escribir” (Unamuno, 1919) es un comentario al epistolario inédito de Nietzsche, que trataremos luego.

¿Qué libros de y sobre Nietzsche existían en la casa de Unamuno antes del destierro (1924), de los cuales éste habría sacado su conocimiento fragmentario sobre Nietzsche? Libros de la autoría del alemán no parece que hubiera ninguno. Ahora bien, en la Biblioteca de la Casa Museo de Unamuno en Salamanca encontramos tres libros sobre Nietzsche que por las fechas de edición podrían estar perfectamente en la biblioteca del rector antes de su exilio: los de de A. Torre Ruiz, G. Brandes y M. A. Barrenechea.

El primero y más interesante es un libro de 1907, de A. Torre Ruiz, titulado *Federico Nietzsche*. El libro está dedicado por el autor “Al maestro de la juventud española, D. Miguel de Unamuno”, lo cual demuestra la cercanía que los contemporáneos veían entre el pensador vasco y el pensador alemán. El libro cita a Lichtenberger, que es uno de los autores por los que Unamuno conocía a Nietzsche, según cuenta el propio Unamuno en *Algo sobre Nietzsche* (Unamuno, 1915). Este libro de A. Torre sin duda fue leído por Unamuno. ¿Cómo se demuestra? Porque lo único que le interesó a Unamuno de aquel libro fueron las faltas de ortografía que encontraba al paso de su lectura y que se preocupó de subrayar minuciosamente. Cosas de filólogos.

Los otros dos libros que presumiblemente tenía Unamuno sobre Nietzsche, previos al exilio, son menos interesantes porque Unamuno no parece que los leyera. El primero es de 1914, de G. Brandes: *Essais Choisis, Renan, Taine, Nietzsche, Heine, Kielland, Ibsen*. Recordemos que Brandes fue uno de los que le descubrieron a Unamuno la raíz kierkegardiana de los dramas ibsenianos. Sin embargo, aunque otros ensayos del libro aparecen subrayados por Unamuno, el ensayo dedicado a Nietzsche (subtitulado “Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático”) no lo está: razón por la cual nos inclinamos a pensar que no lo leyó. Esto es más evidente

aún con el tercer libro de 1915, antes del destierro, *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, de M. A. Barrenechea, el cual no sólo no tiene las acostumbradas notas al margen de Unamuno, sino que a partir de la página 135, los folios no están siquiera cortados.

Por otro lado, el libro de Nietzsche que más lee y profundiza Unamuno es sin duda su *Epistolario inédito*, en traducción española, y que comenta en un artículo de 1919 arriba citado (“Para qué escribir”). Conocida es la epistolomanía unamuniana, de ahí su interés por la correspondencia ajena, pues en su opinión este género literario es unas de las claves de acceso a la interioridad de una persona. Dejando de lado los párrafos que más tienen que ver con literatura y estética, Unamuno reseña varias páginas: una sobre la necesidad de amigos íntimos y el disgusto de las opiniones en masa, otra sobre la incapacidad de la fe subjetiva para tener apoyaturas objetivas, otra sobre el genio literario y su influencia de Schopenhauer, otra sobre la amistad de los hombres solitarios, una muy interesante contra el nacionalismo prusiano y otra negando animadversión al cristianismo, pero reconociendo la imposibilidad de ajustarse a sus ideales (Nietzsche, 1919: 19-23, 24, 49, 67, 92, 180).

Ha quedado demostrado, pues, que en 1928 Unamuno aún no había leído a Nietzsche sino de segunda mano y por referencias, salvo el breve epistolario que acabamos de comentar. Además, en esa misma época expresaba su “deseo leerle por entero; no sé cuándo lo haré”. La principal hipótesis que vamos a lanzar aquí es que Unamuno leyó traducciones francesas de los libros de Nietzsche a partir de los años 30. Las evidencias se basan en los libros encontrados en la Casa-Museo del rector, pertenecientes al fondo de la biblioteca de Quiroga, yerno de Unamuno.

2.2. Lecturas de y sobre Nietzsche a partir de 1930

Aunque los libros que vamos a citar ahora pertenecían a Quiroga, hay algunos que tienen anotaciones en los márgenes. Estas anotaciones coinciden al parecer con la caligrafía de Unamuno (a falta de un informe pericial), pero sobre todo coinciden con el método que éste tenía de anotar los libros: líneas a lápiz en los márgenes y en la última página anotaciones con las páginas en las que había algo subrayado. Los libros están casi todos comprados en Madrid, supuestamente por Quiroga, durante o inmediatamente antes del destierro, (puede conocerse esto por las anotaciones de Quiroga en las primeras páginas). Así que nuestra hipótesis es que Unamuno leyó estas obras prestadas por su yerno al volver del destierro, a partir de 1930.

¿De qué libros se trata? Se trata de un libro de S. Zweig sobre Nietzsche y de libros del propio Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, *Ecce homo*, un *Epistolario inédito* (el cual ya conocía o tenía en posesión en 1919, como hemos dicho) y un libro de aforismos sueltos.

Del libro en francés de S. Zweig, *Le combat avec le démon*, únicamente hay una anotación de Unamuno sobre el nacionalismo (Zweig, 1930: 166). De un libro con varios aforismos de Nietzsche, Unamuno subraya el pasaje de *Así habló Zaratustra* que comienza: “Yo os muestro al superhombre...” (Nietzsche, 1923). Del libro *Así habló Zaratustra*, que leyó igualmente en estos años, anota dos párrafos: el primero de la quinta parte del “Prólogo”, cuya traducción reza: “Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros” (Nietzsche, 1921: 18); el segundo texto, en el capítulo titulado “Del pálido criminal”, dice la traducción: “Vuestro matar, jueces, debe ser compa-

sión y no venganza. ¡Y mientras matáis, cuidado de que vosotros mismos justificuéis la vida!”.

También, en el ejemplar del *Ecce homo* que poseía en francés, Unamuno anota aquellos pasajes que le llaman la atención. En la parte quinta de “Por qué soy tan sabio”, aparece un largo párrafo subrayado, que en parte dice “A quienes callan les faltan casi siempre finura y gentileza de corazón; callar es una objeción, tragarse las cosas produce necesariamente un mal carácter, estropea incluso el estómago. Todos los que se callan son dispépticos” (Nietzsche, 1921: 31). En el tercer párrafo de “Por qué soy tan inteligente”, anota y dice la traducción: “En el fondo yo retorno una y otra vez a un pequeño número de franceses antiguos: creo únicamente en la cultura francesa y considero un malentendido todo lo demás que en Europa se autodenomina «cultura», para no hablar de la cultura alemana” (52). Finalmente, en la parte de “Por qué escribo tan buenos libros”, en la sección quinta, subraya y dice: “¿Se ha tenido oídos para escuchar mi definición del amor? Es la única digna de un filósofo. Amor, en sus medios la guerra, en su fondo el odio mortal de los sexos. ¿Se ha oído mi respuesta a la pregunta sobre cómo se cura a una mujer, sobre cómo se la «redime»? Se le hace un hijo” (58).

En conclusión, podría afirmarse que antes del destierro, según su propio testimonio y por evidencia documental, Unamuno había leído de segunda mano a Nietzsche, menos un epistolario. También había leído al menos un libro sobre Nietzsche (Torre Ruiz, 1907), sin interesarle demasiado. Pero después del destierro, según testimonio de Felisa de Unamuno (como apunta P. Ribas en el trabajo ya citado) y la evidencia documental que se constata en la biblioteca del autor en Salamanca, lee de Nietzsche un libro de aforismos, *Así habló Zarathustra y Ecce homo*. Con todo, sigue siendo escaso el volumen de lecturas Nietzscheanas para hacerse

una idea cabal del pensador alemán. ¿Y qué idea tenía Unamuno de Nietzsche? Vamos a verlo.

3. El Nietzsche de Unamuno

Para acercarnos a la idea que Unamuno tiene de Nietzsche y su pensamiento presentaremos cuatro tipos de texto: diario personal, artículo, ensayo y poesía. En primer lugar, un testimonio inicial de la influencia de Nietzsche sobre Unamuno en el *Diario íntimo* y el concepto de sobrehombre. En segundo lugar, dos artículos que Unamuno dedicó con cierta atención a Nietzsche y su pangermanismo y anticristianismo. En tercer lugar, recogeremos los párrafos de *Del sentimiento trágico de la vida* donde el rector de Salamanca habla del atormentado filólogo, su afán de inmortalidad y la vuelta eterna. Por último, comentaremos la poesía que Unamuno dedica a Nietzsche y que resume muy bien todo lo anterior.

No respetamos el orden cronológico, puesto que los artículos (1915 y 1919) son posteriores al poema (1910). Sin embargo, esto no afecta la sustancia del asunto, puesto que las opiniones que recogemos aquí de Unamuno sobre Nietzsche son todas anteriores a 1930, cuando no conocía bien la obra del pensador alemán. Se trata, pues, del Nietzsche de Unamuno (en el más hondo sentido de la palabra). Y si hubiéramos de ser fieles al pensamiento del sabio rector, deberíamos prestar más atención a este Nietzsche que al histórico (su *Vida de don Quijote y Sancho* es un comentario extenso a esta idea: importa más el personaje de ficción que la persona histórica).

3.1. *El sobrehombre en el Diario íntimo*

Hoy en día conocemos las circunstancias de este pequeño escrito unamuniano, oculto a la crítica durante largos años. Se trata de

los apuntes que el atormentado rector fue anotando a raíz de las crisis que tuvo en 1897, por eso los problemas de interpretación de este pequeño texto apenas comienzan ahora a resolverse (González, 2012). De nuestro tema, destaca en las páginas de este diario la insistencia sobre el superhombre (o sobrehombre, como traducirá siempre Unamuno). En el diario se relaciona, por ejemplo, el sobrehombre con lo sobrenatural, con el reino de la gracia: “Morir en Cristo es confundirse con los demás y llegar al toque de alma a alma. Y todo aquello del sobre-hombre en la sobre-naturaleza, ¿qué es más que una visión de la gloria, del bienaventurado reino de la gracia eterna?” (Unamuno, 2005: 267). Unamuno piensa que el verdadero sobrehombre es el cristiano: “El sobre-hombre, *Uebersch* [sic]. Es el cristiano. ‘Sed perfectos como vuestro Padre celestial’. El pobre inventor del sobrehombre está idiota, nuevo Nabucodonosor. El naturalismo acaba por el endiosamiento, por el único de Max Stirner; el sobrehombre de Nietzsche acaba en el nihilismo. Yoísmo y nihilismo son cosas que acaban por identificarse” (295); incluso insinúa que toda esta doctrina se encuentra ya en San Pablo: “El *Ueber-mensch*. El sobre-hombre es el cristiano, el nuevo Adán. Toda la doctrina del sobre-hombre se encuentra en san Pablo. ‘Con Cristo estoy juntamente crucificado, y vivo, no ya yo, mas Cristo en mí’” (369).

A la propuesta nietzscheana del sobrehombre, Unamuno responde (inspirándose en un pasaje del Kempis) con una propuesta propia: el intra-hombre, porque según él, Dios no habita fuera o por encima de nosotros, sino dentro de nosotros: “*Uebersch* ‘Pero porque pocos trabajan en mirar perfectamente a sí mismos, y no salen enteramente de su propio amor, por eso se quedan envueltos en sus afectos, y no se pueden levantar sobre sí en espíritu’ (Imitación III, LIII, 3). No el sobrehombre, el intra-hombre hay que buscar, porque no sobre nosotros, sino dentro de nosotros habita Dios” (Unamuno, 2005: 374). El rector de Salamanca escribe aquí

fuertemente inspirado por la crisis religiosa que estaba pasando en ese momento. Conviene notar, sin embargo, que una vez calmadas las aguas turbulentas de su espíritu, retomará el tema del intrahombre, el cual quedará como uno de los hitos fundamentales de su pensamiento. Véase, por ejemplo, el ensayo titulado “Adentro” (Unamuno, 2007), donde la fórmula es: no ¡adelante!, ni ¡arriba!, sino ¡adentro!

No obstante, en el *Diario íntimo* tiene también una nota crítica hacia el concepto de sobrehombre nietzscheano: si el éste es aquel que aguanta estoicamente las calamidades de la vida, y saca fuerzas de flaqueza para crecerse en las situaciones de menesterosidad, el sobrehombre de Unamuno, el cristiano, es el que abraza y goza en los males y dificultades de esta tierra. Esto es lo sobre-humano: “La sabiduría humana llegó hasta el estoicismo (en cuanto se confunde con el epicureísmo) a sufrir indiferente los males terrenos, el abrazarlos y gozarse en ellos y amarlos es ya sobre-humano” (Unamuno, 2005: 392). Aunque el nombre de Nietzsche no aparezca en este texto, el guion en la palabra sobre-humano es suficientemente significativo para saber de quién está hablando.

3.2. *El supuesto pangermanismo y anticristianismo de Nietzsche*

Unamuno escribió al menos dos artículos dedicados a Nietzsche. El más temprano se titula “Algo sobre Nietzsche” (1915), donde comenta un reciente libro de Louis Bertrand, que alimenta la visión de un Nietzsche nacionalsocialista. Dice Unamuno que le sucedió como a Bertrand, el cual intentó leer el Zaratustra pero lo tuvo que cerrar, “detenido por los matorrales de aquella mala prosa alemana”. Además de esto, no lo ha leído porque Nietzsche hiere los sentimientos de los pueblos cristianos: “El anticristianismo de Nietzsche, debo declararlo, me era y me es profundamente antipático. Me parece como todo anticristianismo de un hombre culto

moderno, una verdadera hipocresía. Porque los hombres cultos de hoy somos todos hijos de una secular civilización cristiana y llevamos el cristianismo, querámoslo o no, a sabiendas o sin saberlo, en el meollo del alma”. Por todo ello, Unamuno prefirió ir a las fuentes del mismo Nietzsche, como L. Feuerbach.

El tema de la locura planea en todo el artículo (como vimos en uno de los textos del diario): “El pobre Nietzsche, que fue siempre lo que acabó siendo a las claras, un loco de remate”; y al libro *Ecce homo* le llama “portento de locura” (aunque ya hemos demostrado que por aquella época seguramente aún no había leído el libro). Para Unamuno, en el fondo, Nietzsche sería un envidioso (de Wagner, de Cristo)... Un hombre débil que para defenderse y vengarse de su debilidad exaltaba la fuerza. Por eso su manía fue predicar la violencia y se convirtió en apóstol del pangermanismo. Esta última opinión evidencia dos cosas: que Unamuno no había leído a fondo a Nietzsche y que habla de lo que dicen otros de Nietzsche. Al fin y al cabo, Bertrand lo propone como prototipo del alemán guerrero. Afirma Unamuno que “Nietzsche era un pedante y ha hecho toda una legión de pedantes, pedantes de violencia, pedantes del amor desenfadado a la vida, pedantes de anticristianismo” (Unamuno, 1915).

Si es cierta esta imagen de Nietzsche, se pregunta Unamuno, ¿cómo es posible que haya engañado a tantos? Blasfemando de Cristo y el cristianismo. Muchos han buscado y leído a Nietzsche por anticristiano, no por literato ni por filósofo; sólo que se trata de un anticristianismo poco avisado: los que leen a Nietzsche son católicos que no han leído el Evangelio. Por ello, “quien cree no dejarse engañar por Cristo se deja engañar por un Nietzsche cualquiera” (1915). Y concluye con una frase lapidaria en la que resuena casi por entero, anticipándolo en casi dos décadas, el argumento de San Manuel Bueno: “Desgraciado el pueblo al que no le

dejan soñar con los ojos puestos en el cielo de la noche y morando más allá de las últimas estrellas” (1915).

El segundo artículo en el que Unamuno trata con detenimiento a Nietzsche se titula “Para qué escribir”, y lo redacta a propósito del *Epistolario inédito* de Nietzsche (Unamuno, 1919), que es el único libro del autor alemán que nos consta con certeza que leyó antes de 1930. Ya hemos dicho algunas palabras a propósito de la lectura por parte de Unamuno de este libro. Esta es, seguramente, la primera vez que Unamuno lee algo directamente de Nietzsche, pues en el artículo, el rector vuelve a confesar que conoce a Nietzsche de segunda y tercera mano, por fuentes no siempre de fiar. Sin embargo, en este artículo tiene alguna palabra, si no elogiosa de Nietzsche, sí al menos más benigna que en el artículo anterior. Y, aunque aquí también llama a Nietzsche hipócrita y actor, reconoce en él a un gran aislado que se siente solo en la cima (¿o en la sima?) irrespirable. Por eso, se detiene especialmente en la carta de Nietzsche a Rohde, del 22 de Febrero de 1884, donde habla de la soledad en la que le dejan los amigos, y que habla por no callar. Unamuno corrige esto de hablar por no callar y dice que se habla también para no oírse. Es evidente que el rector de Salamanca sabía bien de esto, dada su grafomanía.

En esta misma carta, Nietzsche se confiesa poeta, que es lo que siempre fue, lo cual merece la alabanza del rector: “Y verdadero poeta, no coplero, no orador en verso [...] Y por eso se ha tardado tanto en entenderle y se le entiende tan mal, sobre todo por sus compatriotas” (1919). Unamuno cae en la cuenta del malentendido sobre Nietzsche, y entrevé que quizá tiene con él más cosas en común de las que pensaba: “Tropezar con un hombre es doloroso, porque un hombre, no un mero escritor, es un espejo, y un espejo nos obliga a vernos, a ver nuestro hombre —¡*Ecce homo!*— a oírnos, ¡y es tan doloroso oírse!” (1919). Sin embargo, el malentendido

sólo se da a propósito del pangermanismo, pero no en sus juicios sobre el anticristianismo.

3.3. *La vuelta eterna en El sentimiento trágico de la vida*

En *El sentimiento trágico de la vida* (1912) aparece citado el pensador alemán hasta seis veces. En primer lugar, Unamuno pone a Nietzsche junto a Tolstoi como las dos grandes víctimas del siglo crítico. Lo propio de este siglo ha sido el racionalismo a ultranza, que trata de racionalizar lo irracional, a la vez que irracionalizar lo racional: de ahí su desesperación: “Y en este siglo crítico, Don Quijote, que se ha contaminado de criticismo también, tiene que arremeter contra sí mismo, víctima de intelectualismo y de sentimentalismo, y que cuando quiere ser más espontáneo, más afectado aparece. Y quiere el pobre racionalizar lo irracional e irracionalizar lo racional. Y cae en la desesperación íntima del siglo crítico de que fueron las dos más grandes víctimas Nietzsche y Tolstoi” (Unamuno, 2005: 513). Recordemos que en los años en que escribe esto Unamuno, Nietzsche había muerto, habiendo sucumbido antes a una profunda locura.

Sin embargo, lo que más llama la atención al pensador vasco sobre Nietzsche es, sin duda, su filosofema del eterno retorno, o como prefiere traducir: la “vuelta eterna”. Para Unamuno, siguiendo su peculiar hermenéutica de acercar a los autores a sus propias posiciones, lo que esta “eterna vuelta” manifiesta no es sino el afán de inmortalidad encarnada: una inmortalidad que no se contenta con existir siempre en un alma o cielo desvaídos, sino que quiere inmortalidad en esta carne y en este mundo (Unamuno, 2005: 396). Además, conoce perfectamente que la hipótesis de Nietzsche se basa en un mundo finito pero eterno, pues sólo en un universo finito y eterno pueden repetirse infinitas veces las mismas combinaciones (405).

En un párrafo extenso de *El Sentimiento trágico*, Unamuno se detiene a considerar a Nietzsche y la doctrina del eterno retorno (233-234). Además de llamarle “rebelde” y “fingido hipócrita”, analiza el remedio “matemático” a la inmortalidad que propone. Sin embargo, dice Unamuno, es tan inconcebible una eternidad de tiempo (como propone Nietzsche) como una eternidad de espacio (cosas ambas que parecen confirmadas por la actual cosmología, añadiríamos). Por todo ello, declara a la teoría nietzscheana una “broma”, y dice que el león de Nietzsche, el que aparece en la primera parte de *Así habló Zaratustra*, se ríe “de rabia, porque no acaba de consolarle eso de que ha sido ya el mismo león antes y que volverá a serlo” (234).

No obstante, a pesar de que el “remedio” a la mortalidad que propone Nietzsche no satisface, su propuesta misma es significativa. Y lo es porque, dice Unamuno, al fin y al cabo, tampoco Nietzsche se resigna a morir del todo. El pensador alemán, como todos, tenía corazón, sentimientos y hambre loca de inmortalidad (234-235). No era, en contra de lo que dejan traslucir muchos de sus críticos, un hombre que se contentara con su finitud, que asumiera el volver a la nada alegremente, como un destino inexorable pero vivible serenamente (160). También Nietzsche se resistía a morir, y quería vivir para siempre.

3.4. *Nietzsche poetizado*

Se ha dicho que lo mejor de Unamuno está en su poesía. En el oficio de poeta-creador es donde condensa lo mejor de sus reflexiones. Aunque, de nuevo recordamos que según la teoría unamuniana de la ficción, importa poco que el Nietzsche aquí poetizado se corresponda o no con el real, este soneto condensa la visión que Unamuno tiene de Nietzsche, al menos en la fecha en que fue escrito (1911):

A Nietzsche:

Al no poder ser Cristo, maldijiste
de Cristo, el sobre-hombre en arquetipo;
hambre de eternidad fue todo el hipo
de tu pobre alma, hasta la muerte triste.
A tu atribulado corazón le diste
la vuelta eterna, así queriendo el cipo
de ultratumba romper ¡oh nuevo Edipo!
víctima de la Esfinje [sic] a que creíste
vencer. Sintiéndote por dentro esclavo
dominación cantaste, y fue lamento
lo que la risa sonó de león bravo;
luchaste con el hado en turbulento
querer durar, para morir al cabo
libre de la razón, nuestro tormento.

“Al no poder ser Cristo, maldijiste de Cristo”. Nietzsche nos habla de un Nietzsche envidioso de Cristo, que por no alcanzar la talla humano-divina que propone reniega de él. Recordemos que Unamuno había hablado en otros momentos del ansia de ser Dios (¿envidia de Dios?), sólo que en Unamuno, la infinita distancia entre la criatura y el creador no se convierte en maldición, sino en acicate para subir más alto. Si las uvas son inalcanzables siempre cabe decir que están verdes (Nietzsche) o saltar con más ahínco (Unamuno).

“Cristo, el sobre-hombre en arquetipo”. Ya hemos visto en el *Diario íntimo* cómo Unamuno interpreta al cristiano como el verdadero sobrehombre, y relaciona los conceptos de sobre-natural y sobre-humanidad. De éste modo, Cristo, que es la manifestación absoluta de lo sobre-natural, se convierte así en el arquetipo de sobrehombre. La maldición que Nietzsche hace de Cristo, el verdadero sobrehombre, es por no poder él mismo ser un sobrehombre.

“Hambre de eternidad fue todo el hipo de tu pobre alma, hasta la muerte triste”. El rector de Salamanca trata a todos los autores

que lee (Schopenhauer, Kant, Spinoza, etc.) bajo el mismo prisma: como un caso concreto del ansia de ser inmortales. No sólo la biografía íntima de los autores, sino también su pensamiento “éx-timo”, serían consecuencias de este afán. El hipo de Nietzsche, que puede significar ansia o rabia, lo interpreta Unamuno como ansia de eternidad. La tristeza de la muerte podemos interpretarla en dos sentidos: la muerte en general es triste porque provoca una pérdida irreparable en el mundo (la muerte, desdicha fuerte, que decía Calderón); pero, por otro lado, la muerte de Nietzsche en concreto fue triste por las condiciones de locura en las que llegó a ella.

“A tu atribulado corazón le diste la vuelta eterna, así queriendo el cipo de ultratumba romper”. El corazón (centro de la persona) de Nietzsche vive atribulado por el ansia de eternidad, por ello tiene que idear un falso remedo de vida perdurable: la vuelta eterna. El sustantivo “vuelta”, demasiado desgastado por el uso cotidiano, hay que tomarlo como participio de “volver”; esta “eterna vuelta” o “eterno volver” es la traducción unamuniana del “eterno retorno”, no sólo nietzscheano, sino también platónico. En fin, la vuelta eterna es lo que posibilita romper la estela funeraria (cipo) de ultratumba.

“¡oh nuevo Edipo! víctima de la Esfinje [sic] a que creíste vencer!”. Nietzsche es un nuevo Edipo por haber intentado vencer a la Esfinge. La Esfinge, en Unamuno, es el símbolo de la pregunta fundamental: ¿quién soy yo y qué será de mí? A ella dedicó una obra de teatro y memorables pasajes. Sobre los eruditos (Nietzsche profesor), decía Unamuno que preferían contar las cerdas del rabo de la Esfinge antes que mirarla a la cara. El Nietzsche liberado de sus obligaciones docentes, podemos aventurar, es un hombre que miraba a la Esfinge a la cara, e incluso creyó vencerla con la vuelta eterna; aunque para Unamuno no sea esta una salida racional.

“Sintiéndote por dentro esclavo dominación cantaste”. Unamuno no es muy prolijo cuando habla de la moral de señores y

moral de esclavos de Nietzsche. No parece que fuera uno de los temas que más le interesaran, como podía ser la vuelta eterna o el sobrehombre. Sin embargo, aquí hace una interpretación de la voluntad de poder y la moral de señores de Nietzsche, como surgentes de un sentimiento interno de esclavitud (¿por la imposibilidad de rehuir la muerte?). Quien está en mejores condiciones de cantar a la libertad es el esclavo; si en Nietzsche vibran las páginas cargadas de voluntad de dominio, ¿no será porque se sentía subyugado?, parece apuntar Unamuno.

“Y fue lamento lo que la risa sonó de león bravo”. El león de la segunda transformación nietzscheana ríe; pero para Unamuno es ésta una risa que suena a trágico, porque la vuelta eterna no consigue satisfacer al afán de inmortalidad. Unamuno no se detiene en las tres transformaciones; también aquí se queda sólo con la transformación en león, que al fin y al cabo parece la más consonante, a primera vista, con la voluntad de poder. Falta en él una reflexión más profunda sobre la tercera transformación nietzscheana, la transformación en niño; pues hubiera encontrado relaciones con la línea evangélica, o habría encontrado mucha cercanía con reflexiones propias sobre la infancia creadora: “En tanto el niño juega al creador, forjando de todas piezas palabras, creándolas, afirmando la originalidad originaria que para tener más tarde que entenderse con los demás habrá de sacrificar; ejerce la divina fuerza creadora de la niñez, jerga, egregio poeta, con el mundo, crea palabras sin sentido [...] ¿Sin sentido? ¿No empezó así el lenguaje? ¿No fue la palabra primero y su sentido después?” (1902: 77).

“Luchaste con el hado en turbulento querer durar”. El hado dicta sentencia de muerte para todo cuanto vive. La vida de Nietzsche, interpretada por Unamuno, fue una lucha constante contra este hado fatídico. Con una expresión gráfica “querer durar”, el rector da algunas pistas sobre su concepción de la inmortalidad: es algo que reside en la voluntad, en el querer (en las ganas, diría).

Por otro lado, no es sólo querer vivir: es querer durar (que es más general que vivir): duran las pirámides aunque no viven... Se diría que las ganas de vivir pertenecen de tal modo al ser humano, que nos conformaríamos con cualquier tipo de eternidad, aunque fuera una eternidad como la de las piedras. Por eso el querer durar es turbulento.

“Para morir al cabo libre de la razón, nuestro tormento”. La lucha contra el hado acabó con Nietzsche, al menos así lo interpreta Unamuno (y no sólo él). La muerte de Nietzsche, sumido en la locura, fue sin duda un símbolo para la cultura europea de la crisis finisecular por la que estaban pasando; un caso más del *maladie du siècle*. Por eso son significativas las palabras que escoge Unamuno para hablar de la “razón”: perder la razón es liberarse; y la razón es *nuestro* tormento, por ser causa de la enfermedad. Nuestro... ¿De quién? De los europeos cultos del cambio de siglo, si hablamos en particular (Tanganelli, 2001); de todo ser humano en general.

4. Convergencias y divergencias: concordia discors

Tracemos, para concluir, algunas convergencias y divergencias entre ambos sentidores. Algunas han sido tratadas por otros autores, otras las presentamos por primera vez. En el plano de las convergencias nos centraremos en la tarea de decirse, la vocación de despertar conciencias, el pensar con el cuerpo o la importancia dada a la psicología de la creencia. En el plano de las divergencias, por otro lado, centraremos la mirada en el sentimiento religioso, la voluntad de poder y el concepto de superhombre.

En ambos autores encontramos una voluntad, no sólo de decir cosas, sino de decir-se a sí mismos. Decir cosas significa hablar de elementos externos a mí, de elementos que no tocan de lleno mi existencia; mientras que decir-me es hablar de modo que mi existencia entera quede implicada. El *Ecce Homo*, en Nietzsche, sería el

principal testimonio de esta literatura autoreferencial; aunque en realidad, todas las obras hablan de él, puesto que toda su filosofía es un experimento llevado a cabo en primera persona. *Cómo se hace una novela*, de Unamuno, quizá sería el testimonio publicado más evidente del decir-se unamuniano. Nótese que el decir-se no tiene nada que ver con el decir-te o el decir-le: yo nunca estoy respecto de mí mismo en la misa posición existencial que respecto a los demás.

Esta tarea de decir-se tiene una finalidad: clarificar la existencia propia; también, tiene una finalidad concomitante: animar a los demás a hacer lo propio. El decir-se no sólo tiene repercusión sobre aquel que se dice, sino también sobre aquellos que escuchan el decir. Tanto Unamuno como Nietzsche tuvieron vocación de “despertar conciencias”, a pesar de algunos consejos sobre la soledad de Zaratustra o de don Quijote. Para Unamuno llega a ser la decimoquinta obra de misericordia despertar al dormido; por su lado, en Nietzsche (aunque no como obra *compasiva* de misericordia) parece latir el interés por despertar la conciencia del prójimo. El modo en que las conciencias se despiertan (a voces, en Unamuno, a martillazos en Nietzsche) es indiferente. La obra de ambos autores es una llamada a empuñar la existencia de modo más auténtico.

¿Cómo es posible decir-se? ¿Cómo lograr que mi pensamiento no sea un pensamiento más que venga a sumarse al cúmulo de pensamientos muertos, pasto de los eruditos? Pensando con el cuerpo, devolviendo el cuerpo al lugar que nunca debería haber abandonado. Quizá en Nietzsche esto llegue a exagerarse al conectar la filosofía alemana con la mala digestión (Nietzsche, 2001: 57), pero en Unamuno lo encontramos formulado con más corrección y verdad en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*: “Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de

los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida”; o este otro: “*Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con el cuerpo. Filosofa el hombre*” (Unamuno, 2005: 131). Nietzsche, por su parte, apela a la gran razón del cuerpo, para explicar la compleja vida del hombre: “No somos ranas pensantes, aparatos de objetivar y registrar con entrañas puestas en conserva; tenemos que dar a luz constantemente nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proporcionarles maternalmente cuanto tengamos en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, tormento, conciencia, destino y fatalidad” (Nietzsche, 2002: 37)

De hecho, Nietzsche intenta operar una inversión radical en la filosofía, explicando las cosas más altas por las más bajas, en lugar de hacerlo al revés, como era propio del idealismo. Este explicar lo alto por lo bajo, se lleva a cabo, entre otras cosas, con una labor de psicología de la creencia. La psicología de la creencia es, precisamente, una idea que comparten ambos autores, aunque con sentido diverso. Nietzsche, como psicólogo –título que preferiría al de filósofo– (Nietzsche, 2001: 92) intenta sacar a la luz las motivaciones ocultas que llevan a los hombres a creer en Dios: básicamente, para poder mantener a raya a los señores ávidos de poder. Pretende, con ello, haber puesto de manifiesto la irracionalidad de la creencia. Unamuno, ejerciendo de psicólogo de la creencia, dice también en *Del sentimiento trágico de la vida*, que “la ciencia de la religión, por otra parte, de la religión como fenómeno psíquico individual y social sin entrar en la validez objetiva trascendente de las afirmaciones religiosas, es una ciencia que, al explicar el origen de la fe en que el alma es algo que puede vivir separado del cuerpo, ha destruido la racionalidad de esta creencia”. A nuestro entender, ambos erran en el diagnóstico, puesto que los motivos que llevan a uno a creer o no, no tienen nada que ver con la realidad de lo creído. El plano de la psicología no es el plano de la ontología; el

contexto del descubrimiento no tiene por qué interferir en el contexto de justificación.

Sin embargo, aunque ambos comparten algo de esta psicología de la creencia (en Nietzsche mucho más acusadamente que en Unamuno), en el valor de la creencia religiosa en sí difieren profundamente. Así, dice Nietzsche que “Dios, inmortalidad del alma, redención, más allá, son conceptos a los que no he concedido ninguna atención ni ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño –¿Quizá nunca he sido lo suficientemente infantil para ello?” (Nietzsche, 2001: 55). Más adelante: “¿*Qué sentido tienen todos aquellos conceptos mentira, los conceptos-mentira, los conceptos auxiliares de la moral, alma, espíritu, libre voluntad, Dios, sino aquel de arruinar psicológicamente a la humanidad?*” (128), y aún: “El concepto de más allá, de mundo verdadero, inventado para desvalorizar el único mundo que existe” (180). Pero esto contrasta profundamente con las opiniones del rector de Salamanca respecto a la creencia religiosa. Valorando la creencia religiosa, al contrario que Nietzsche y a propósito de él, dice Unamuno: “Desgraciado el pueblo al que no le dejan soñar con los ojos puestos en el cielo de la noche y morando más allá de las últimas estrellas” (1915). Baste comprobar el profundo respeto con que trata el tema en *San Manuel Bueno, Mártir*; en cuyo trasfondo hay una curiosa relación con Nietzsche. Cuenta, en una carta a su amigo Ilundain, cómo había podido comprobar de primera mano el efecto nocivo de Nietzsche en algunos sacerdotes: “Empezó por uno que vino a mi casa a verme, cuando se hallaba en las garras de Nietzsche, nietzchenizado por completo (...) Ofrece un caso típico y trágico de lucha entre su corazón y su cabeza, un ejemplar de cura sin fe. Y empezando por él he venido a dar en director espiritual de algunos curas jóvenes que sienten que se les va la fe católica” (Unamuno, 1996: 182). En el fondo, si para Nietzsche la religión (en concreto la cristiana) es el último producto de la degeneración decadente del hombre, para Unamu-

no es uno de los productos (*sit venia verbo*) más hermosos de la humanidad, que le ha proporcionado mayores consuelos.

La religión es interpretada por ambos autores desde sus posiciones respecto a la tendencia humana fundamental: el poder (Nietzsche) o la vida (Unamuno). Las religiones se han constituido como super-organismos de la voluntad de poder, al servicio de los más débiles (Nietzsche) o las religiones responden al anhelo fundamental de vivir por siempre (Unamuno). La tendencia fundamental para Unamuno no podría ser, de ninguna manera, voluntad de poder, sino voluntad de vivir. Los jóvenes años socialistas y el cristianismo cordial le hacían incapaz de simpatizar con la moral de los señores. Del mismo modo, quizá la voluntad de vivir unamuniana habría sido interpretada por Nietzsche (si lo hubiera conocido) como un rasgo más de una mala finitud asimilada.

En el fondo, como en todo, late una divergencia también en cuanto a la concepción del hombre: mientras que para el Zaratustra nietzscheano el hombre es algo que debe ser superado, el Quijote unamuniano se esfuerza por ser “nada menos que todo un hombre” (Unamuno, 1995). A modo de breve crítica: el sobre-hombre de Nietzsche, ¿no es acaso un nuevo más allá, una nueva meta, un nuevo ideal, que descentra al hombre de sí mismo y lo aliena buscando su esencia en algo que no es él mismo? Si así fuera, parece más plena de sentido y menos alienante la propuesta unamuniana de ser nada menos que todo un hombre.

5. Conclusión

Hemos reseñado, en primer lugar, y de modo muy sintético, los estudios que han tratado la relación de ambos autores, estableciendo así un *status quaestionis* desde el cual se podría hacer nuestra aportación. En segundo lugar, recurriendo a las propias fuentes, hemos evidenciado cómo antes del destierro Unamuno apenas conoce a

Nietzsche por no haberlo leído directamente, cosa que cambia tras el destierro, y sin que pueda llegar a decirse que Nietzsche fuera una lectura recurrente de Unamuno (o no más que otros tantos autores que pueblan los escritos del pensador vasco). En un tercer momento, hemos trazado la imagen que Unamuno tenía de Nietzsche, recurriendo al *Diario íntimo* (y el concepto de sobrehombre), dos artículos (y el supuesto antigermanismo y seguro anticristianismo), el trabajo extenso *Del sentimiento trágico de la vida* (y el concepto de la vuelta eterna) y, por último, un poema que condensa todas estas ideas. En cuarto y último lugar hemos apuntado las convergencias (decirse, despertar conciencias, pensar con el cuerpo, la psicología de la fe) y divergencias (el sentimiento religioso, la voluntad de poder y el superhombre) de estos dos autores.

Concluimos con un resumen de Pedro Cerezo Galán y que sintetiza perfectamente las posturas del Quijote (Unamuno) y de Zaratustra (Nietzsche). ¿Qué cabe hacer ante la finitud radical que nos aqueja? Apostar, diría el hermano Pascal; jugar, replicaría el pobre Nietzsche; luchar, sentenciaría el hombre don Miguel de Unamuno (Cerezo Galán, 1996: 424).

Bibliografía

- Barrenechea, Mariano A., 1915, *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Nosotros.
- Brandes, Georg, 1914, *Essais Choisis, Renan, Taine, Nietzsche, Heine, Kielland, Ibsen*, París, Mercure de France.
- Cerezo Galán, Pedro, 1996, *Las máscaras de lo trágico, Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta.
- Cordero, Miguel Ángel, 2003, “¿Tragedia o tortura en ‘El sentimiento trágico de la vida’ de Miguel de Unamuno?”, en *Cua-*

- dermos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. XXXVIII, pp. 13-28.
- García Morente, Manuel, 1938, *Idea de la Hispanidad, II, Simbolización del estilo español*, Alianza Editorial, disponible en: <http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm> (consultado: 19/I/2015).
- Gillis, Caroline, 2008, “Unamuno y Nietzsche: Una oposición insuperable”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. XLVI, pp. 45-57.
- González Urbano, Eulalia, 1986, “Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 21, pp. 13-40.
- Izquierdo Sánchez, Agustín, 1992, *Nietzsche y Unamuno: vida y saber*, Madrid, Mare Nostrum.
- Lavoie, Charles Auguste, 1976, “Unamuno et Nietzsche, ou l’amitié avortée”, en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. XXIV, pp. 105-118.
- Mendoza Negrillo, Jesús, 1983, “Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana”, en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, núm. XXVII-XXVIII, pp. 59-81.
- Nietzsche, Friedrich, 1919?, *Epistolario inédito*, Madrid, Biblioteca nueva.
- _____, 1921, *Ecce Homo, suivi des Poesies*, Paris, Mercure de France.
- _____, 1923, *Sanint Janvier, suivi de quelques aphorismes*, Delamain, Boutelleau, París, Librairie Stock.
- _____, 2001, *Ecce Homo*, Madrid, Alba.
- _____, 2002, *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf.
- Ribas, Pedro, 1987, “Unamuno y Nietzsche”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 440-44, pp. 251-282 (es parte de su tesis doctoral no publicada de 1976).
- Sobejano, Gonzalo, 1967, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos.

- Tamayo Alfredo, 2000, "Presencia de Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno: En el centenario de la muerte de F. N. (1900-2000)", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 56, núm. 2, pp. 617-631.
- Tanganelli, Paolo, 2001, *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del XIX y comienzos del XX: la crisis del 97 como posible exemplum de la crisis finisecular*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, disponible en: <http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/55593> (consultado: 19/I/2015).
- Torre Ruiz, Hilario Andrés, 1907, *Federico Nietzsche*, Valladolid, Imprenta Castellana.
- Unamuno, Miguel de, 1902, *Amor y Pedagogía*, Barcelona, Imprenta de Henrich.
- _____, 1911, "Soneto a Nietzsche", *Revista Contemporánea*, Santiago de Chile.
- _____, 1915, "Algo sobre Nietzsche", en *La Nación*, Buenos Aires, 5 de Mayo, disponible en: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/80645/1/CMU_4-114.pdf (consultado el 19/I/2015).
- _____, 1919, "Para qué escribir", *Nuevo Mundo*, 18 de Julio, Madrid, disponible en: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/81033/1/CMU_6-117.pdf (consultado el 19/I/2015).
- _____, 1972, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Sergio Fernández (comp., pról.), Madrid, Rodas.
- _____, 1996, *Epistolario americano, (1890-1936)*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- _____, 2005, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Tecnos.
- _____, 2005, *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, vol. VII, Fundación A. Castro.
- _____, 2007, *Obras Completas*, vol. VIII, Fundación A. Castro.

_____, 2012, *Cartas del destierro, entre el odio y el amor, 1924-1930*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

_____, 2012, *Diario íntimo (1987)*, E. González (ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca.

Zweig, Stefan, 1930, *Le combat avec le démon, Nietzsche (1844-1900)*, París, Librairie Stock.

Recibido: 6 de mayo de 2016

Aceptado: 5 de noviembre de 2016

Mensaje póstumo para el Dr. Nietzsche

Posthumous message for Dr. Nietzsche

Rodolfo Cortés del Moral
Universidad de Guanajuato

Resumen

El objetivo central del presente artículo versa en torno al procedimiento, pensamiento y discurso nietzscheano sobre las nociones de verdad, falsedad y conocimiento. Se dialogará con la filosofía elaborada por el pensador alemán, singular modo de discurrir a la naturaleza, para externar algunos señalamientos que muestran incongruencias ocasionales o desplantes retóricos que ponen en entredicho la solidez de su obra, que bien sigue siendo, hasta nuestros días, un hito que marca la transición de la filosofía moderna a la contemporánea.

Palabras clave: Nietzsche, verdad, conocimiento, subjetivo, voluntad.

Abstract

The main objective of this article revolves around the Nietzschean procedure, thought and discourse about the notions of truth, falsehood and knowledge. The dialog will take place with the philosophy elaborated by the German thinker, a singular manner of

reasoning nature, to externalize some signs that show occasional incongruences or rhetorical insolences that test the solidity of his work, that is, to this day, a landmark that signals the transition from modern to contemporary philosophy.

Keywords: Nietzsche, Truth, Knowledge, Subjective, Will.

“¿Queréis *vivir* ‘según la naturaleza’ ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder – ¿cómo *podrías* vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir – ¿No es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo ‘vivir según la naturaleza’ signifique en el fondo lo mismo que ‘vivir según la vida’ – ¿cómo podríais *no* vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser? – En verdad, las cosas son completamente distintas: ¡mientras simuláis leer embelesados el canon de vuestra ley en la naturaleza, lo que queréis es algo opuesto, vosotros extraños comediantes y engañadores de vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, vosotros exigís que ella sea naturaleza ‘según la Estoa’ y quisierais hacer que toda existencia existiese tan sólo a imagen vuestra – ¡cual una gigantesca y eterna glorificación y generalización del estoicismo! Pese a todo vuestro amor a la verdad, os coaccionáis a vosotros mismos, sin embargo, durante tanto tiempo, tan obstinadamente, con tal fijeza hipnótica, a ver la naturaleza de un modo *falso*, es decir, de un modo estoico, que ya no sois capaces de verla de otro modo – y cierta soberbia abismal acaba infundiéndoos incluso la insensata *esperanza* de que, *porque* vosotros sepáis tiranizaros a vosotros mis-

mos – estoicismo es tiranía de sí mismo –, también la naturaleza se deja tiranizar; ¿no es, en efecto, el estoicismo un *fragmento* de la naturaleza?... Pero ésta es una historia vieja, eterna: lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima*” (Nietzsche, 1972: 28-29).

Ahora veamos, señor Nietzsche: después de tan fulminante cuestionamiento del viejo estoicismo, ya es hora (como usted acostumbra decir) de considerar si los términos y las conclusiones de semejante tratamiento no son aplicables a usted mismo, a su rutilante doctrina y a sus agudísimos y siempre iluminadores mensajes aforísticos. Y sucede que, o mucho nos equivocamos, o desde el primer momento es de temerse un resultado hartamente adverso para usted –hasta el punto de que no pocos de sus lectores y estudiosos más atentos creen encontrar en sus ideas más sobresalientes y sobre todo en el modo en que las proclama una robusta vena estoica, cuando no una profunda vocación cristiana–.

¿Acaso usted, con su peculiar elocuencia, no preconiza a los cuatro vientos una divisa no meramente equivalente sino positivamente idéntica a la de *vivir según la naturaleza*, habida cuenta de que para usted la naturaleza y la vida no son otra cosa que voluntad de poder, de suerte que, amén de implicaciones ulteriores, decir sí a la vida, afirmar la vida en sentido radical y profundo, no significa afirmar en cualquiera de sus formas y grados la voluntad de poder? Si no lo interpretamos mal, usted descubre y revela la gestión de la voluntad de poder aun en aquello y aquellos que pretenden negarla, como es el caso del cristianismo y de la moral de los esclavos y los débiles, de los enemigos de la vida. Pero si la voluntad de poder dispone de tales dimensiones y relieves, poco o ningún sentido tiene ensalzarla, presentándola como la genui-

na esencia del mundo, como aquello que subsiste más allá de las apariencias, de las convenciones y de las hipocresías de la cultura moderna, cuando en realidad viene a ser el elemento sustancial e imprescindible del “más acá”, de todo más acá real o posible... Y ya que tocamos este punto, viene al caso preguntar de modo directo y lacónico: si la moral de los esclavos promovida e instaurada por el cristianismo constituye una forma, bien que retorcida y disfrazada, de la voluntad de poder; si los débiles aspiran con sus propios recursos y estratagemas a implantar sobre el mundo entero su hegemonía, su correspondiente forma de dominio, vale decir, la forma específica en que se es dable dar cumplimiento a la misma divisa de los espíritus libres y aristocráticos que usted tiene en tan alta estima, ¿qué se les puede echar en cara? ¿Acaso no cumplen a su manera con esta determinación fundamental de la naturaleza? ¿No acaba usted de afirmar que la naturaleza es derrochadora sin medida, estéril, incierta, indiferente sin medida? Si efectivamente es así, entonces la negación de la vida, su empobrecimiento, su manipulación y sometimiento, también pueden formar parte de su desenlace, incluso deben hacerlo en aras de su plenitud, y quienes como usted disponen del temple y la visión olímpica requeridos para contemplar y asumir a pie firme este terrible y sobrehumano espectáculo del acaecer natural estarían obligados, por elemental principio de consecuencia, a reconocer que dicha manifestación de la voluntad de poder viene a ser tan viable y legítima, tan creativa y ponderable, como cualquier otra que resulte practicable, pues la ilimitada indiferencia de la naturaleza lo permite, incluso lo exige. ¿O es que, a despecho de tan exorbitantes cualidades, la vida y la naturaleza necesitan ser protegidas y cultivadas con arreglo a modelos, preceptos e ideales particulares? Y a fin de cuentas, ¿qué clase de ayuda o protección podrían recibir la naturaleza y la vida de nuestra parte, es decir, de estos seres precarios y miserables cuya existencia no ha de abarcar más que un instante insignificante en

la historia del universo? ¿Se podría concebir una empresa más cómica e infructuosa? ¿Qué podría ser más pueril e insolvente que la campaña emprendida por seres de esa clase para defender la vida, para protegerla de sus tendencias destructivas o degenerativas? Cuando la contemplación de la naturaleza alcanza las escalas y magnitudes que usted ha conquistado, ¿en dónde puede hallar sitio y sustento la exhortación a decir sí a la vida? ¿No suena cursi y ridícula de entrada? ¿No se reirían de ella los dioses del Olimpo, en caso de que existieran? En suma, para utilizar su propio modo de plantear la cuestión: suponiendo que vuestra tesis acerca de la omnipresencia de la voluntad de poder deba ser aceptada sin más, ¿para qué convertir en un principio aquello que inevitablemente todo mundo es y tiene que ser? ¿Cómo podría surgir una forma de vida o de conducta que *no* formara parte de la trama de la voluntad de poder? Decir sí a la vida ¿no resulta ser tan anodino e intrascendente como decir lo contrario, dados el desmedido derroche y la indiferencia de aquélla?... Acto seguido, sólo restaría hacer valer en vuestra persona la consecuencia que usted mismo extrae con motivo de la ética estoica: lo que cabe afirmar es que su intención no estriba en hacer que los hombres del presente y del futuro existan en conformidad con el despliegue de la vida “más allá del bien y del mal”, sino en procurar que la vida misma se ajuste a vuestra divisa: la transmutación de todos los valores, la moral del super-hombre. Pretendiendo comprender a la vida y la naturaleza desde una perspectiva superior, más allá del bien y del mal, lo que en realidad deseáis es someter la vida y la naturaleza al imperativo de la voluntad de poder; en otras palabras, que una y otra sean percibidas y asumidas de un modo nietzscheano. Por lo demás, es pertinente agregar que este episodio dista mucho de ser excepcional o infrecuente en el espectro de su bastísima y fecunda obra; antes bien, en grados y contextos muy diversos, pero merced a una estrategia de argumentación notablemente recurrente, uno

tropieza con la pasmosa conclusión (o por lo menos con la firme sospecha) de que la crítica desarrollada en cada caso resulta aplicable al autor de la misma. Ello, en la humilde apreciación del que esto escribe, conduce finalmente a reparar en la naturaleza singular de su filosofía o de la relación atípica que su obra mantiene con la filosofía, acerca de lo cual nos permitiremos externar unos cuantos señalamientos al final de la presente intervención.

Por lo pronto, empero, es necesario e impostergable en extremo reparar en algo que, o bien representa un aparatoso malentendido (ocasionado sin duda por nuestra falta de perspicacia) o constituye una inconsecuencia mayúscula que viene a invalidar gran parte de sus tesis más radicales y rupturalistas. En el texto transcrito encontramos dos términos cuya inclusión no puede menos que desconcertarnos por completo y movernos a pensar que usted se divierte a costa de sus lectores mediante afirmaciones capciosas. Anteriormente, cuando anotamos que sólo restaba hacer extensiva a su propio caso la conclusión que usted establece para la concepción estoica, nos servimos de las palabras “lo que cabe afirmar...”, pero usted se expresa de una manera más llana, sustancial y, tratándose de su persona (precisamente de su persona), por demás inesperada. Usted declara: “*En verdad*, las cosas son completamente distintas...”, y más adelante agrega “...ver la naturaleza de un modo *falso*”. ¿Verdad, falsedad? ¿Habla usted en serio? ¿Es en absoluto lícito y posible hablar de verdad y falsedad (salvo a título de broma o de manejo retórico) después de que usted dejó lapidaria e inequívocamente instituido que *no existen hechos sino sólo interpretaciones*, fórmula que en manos de sus discípulos y seguidores (que hoy en día, dicho sea de paso, forman legiones) se ha convertido en la fuente de inspiración más prolífica para la promoción exitosa de cuanta ocurrencia nihilista, escéptica, agnóstica, construccionista o narrativista cruza por la mente de los intelectuales posmodernos (tanto de los confesos y militantes como de los eventuales o embo-

zados) que engalanan y dominan el dilatado repertorio de la cultura actual, la cual, por el gusto y la gestión de los mismos puede ser percibida como una inmensa sala de juegos?

Evidentemente, dada la índole y los alcances teóricos y prácticos de lo que aquí se halla en juego, sería en principio improcedente y trivializante despachar la cuestión calificándola de incongruencia ocasional o de simple desplante retórico que no llega a alterar la intención básica del texto. Basta una lectura inicial de éste para convenir en que no es una afirmación secundaria o superficial, amén de que en su copiosa obra abundan los pasajes donde las nociones de verdad y falsedad se hacen valer en sentido positivo y enfático, incluso radical, como cuando un orador o escritor se dispone a revelar hechos cruciales, verdades fundamentales. Por lo tanto, tampoco cabría aducir que se trata de una inocente manera de hablar, una licencia discursiva que se puede dispensar en atención a la ligereza y al buen humor con que usted suele ejercitar la pluma. De ser ese el caso, la réplica sería inmediata e inapelable: sin tener que apelar a ningún precepto democrático o humanista se puede sostener que todo mundo tiene derecho a justificar sus juicios, por aberrantes que sean, con idéntico expediente; la doctrina estoica, al igual que todas las que se le parecen y todas las que se le oponen, y todas las que no tienen cabida en esta clasificación, se pueden presentar y admitir como maneras de hablar. Aun las estupideces más descabelladas o las figuraciones más aberrantes podrían invocar semejante derecho, sin que ninguna pretensión de exclusividad aristocrática o de espíritu de fineza consiguiera reservarlo para unos cuantos... si en los tiempos que corren las reivindicaciones de cualquier clase de aristocracia suelen antojarse cómicas a fuerza de anacrónicas, las que se efectuaran a favor de alguna aristocracia intelectual –como las que usted se permite a menudo, verbigracia: “la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de

mis contemporáneos”, (Nietzsche, 1972: 15)– resultarían francamente hilarantes.

Pese a la aparente intención de incomodarle, este último apun-
tamiento es enteramente constructivo y además obligatorio por
cuanto ilustra una especie de desfase o de diferencia irreductible
entre la cultura, la sociedad, la forma de conciencia colectiva y la
racionalidad en general con las que en su tiempo usted tuvo con-
tacto, y las que prevalecen en la actualidad. Una y otra vez saldrá
a relucir esta diferencia a lo largo de la presente comunicación con
motivo de la mayoría de las cuestiones que se aborden. Tal dife-
rencia, al igual que casi todos los aspectos y factores en los que
cabe reconocer una herencia o una relación primordial del pasado
respecto del presente (del mundo moderno respecto del contem-
poráneo), es inevitablemente ambigua o incluso multivalente, de
suerte que si el saldo de la misma es positivo para el presente y
negativo para el pasado o a la inversa, siempre o casi siempre será
factible, incluso de modo casual, espontáneo, impremeditado, in-
vertir el sentido de la valoración, la cual, por lo tanto, se presenta
ante nosotros como algo indecible, como algo que ha de quedar
entregado al libre juego de las opiniones y los intereses. Sin embar-
go, la diferencia aludida entraña efectos y distorsiones más descon-
certantes, amén de mayormente gravosas. Los eventos, los proce-
sos, las instituciones y el funcionamiento general del orden social
son en principio de la misma naturaleza y estructura en el mundo
moderno y en el contemporáneo, por más numerosos y destacables
que sean sus contrastes; obedecen al mismo entramado causal, de
ahí que en innumerables contextos con todo derecho se declare o
se de por descontado que la modernidad se extiende hasta la fecha.
Pero al mismo tiempo, sin ninguna solución de continuidad, es a
todas luces evidente que entre la modernidad y el presente existe
una fractura irreparable, un trastocamiento irreversible: los valores,
las prácticas, las instituciones y sobre todo las formas de vida de

la modernidad han experimentado desde los inicios del siglo XX estados de expansión y concentración intensivos, fenómenos de masificación y saturación que dejan atrás las escalas y magnitudes del mundo moderno, convirtiéndose así en otra clase de eventos, dando lugar a sentidos de realidad que escapan a los modelos e ideales de la racionalidad moderna, incluso a las formas modernas de negar los ideales establecidos. Las conciencias y los estados de cosas actuales mantienen con los del mundo moderno que usted conoció una extraña clase de inconmensurabilidad, merced a la cual simultáneamente se pueden percibir como semejantes y contrapuestos, como convergentes y divergentes. A ello se debe el que (con conciencia de causa o sin ella) buena parte de nuestros conceptos hayan adquirido desde hace tiempo una capa de imprecisión y de discrecionalidad implícitamente convenida, pues al parecer sólo de esta manera es factible aludir a situaciones y relaciones de esta índole sin precipitarse de inmediato en la perplejidad y la contradicción paralizante —lo que por otra parte no deja de ser una interesante y creativa conquista lingüística.

Muchísimas y de muy diversos géneros son las consecuencias del fenómeno recién referido. La que importa destacar aquí es la siguiente: lo que en vuestro tiempo podía suscitar alarma y espanto, hoy por hoy suele resultar ordinario y trivial. No es seguro desde luego que ello se deba a una gran apertura de la mente actual o al advenimiento de formas de vida especialmente intensas, profundas o emancipadas; puede deberse a todo lo contrario, a factores diametralmente distintos, como el estado de saturación discursiva y audiovisual que a la sazón se hace sentir en casi todas las esferas de la vida social, o el fenómeno complementario: la sobre-estimulación sensorial, emocional, informática y consumista en cuyo seno de conforma y resuelve la subjetividad de los individuos actuales; o bien ese curioso y por demás interesante estado intersubjetivo emergente que a golpe de vista parece ser

una inestable pero persistente combinación de hipersensibilidad y embrutecimiento colectivos que con frecuencia creciente se manifiesta en diversos contextos de comportamiento masivo, como los espectáculos y los deportes difundidos a escala mundial. Como quiera que sea, lo cierto es que en punto a creencias, valores y concepciones del mundo (por emplear términos que le son familiares a usted, los cuales en la actualidad tienden a ser remplazados por los acuñados por las teorías de la información, lo que en sí mismo es un signo de los tiempos), los hombres de hoy, aun los más conservadores y reactivos, han perdido casi por completo la capacidad de asombrarse, arredrarse o conmoverse ante las instituciones y jerarquías consagradas por la tradición, entre ellas, sin duda alguna, la aristocracia de espíritu a la que usted apela a menudo. Para bien o para mal, los eventos del siglo XX, según se insinuó anteriormente, llevaron a la caducidad y al descrédito a todo tipo de aristocracia, de suerte que un pensador aristócrata, lejos de inspirar temor y respeto, mueve a sarcasmo, o en el mejor de los casos a una disposición irónica y divertida, como la que suscita una broma basada en una afirmación absurda. Reclamar el privilegio de poder emplear conceptos y argumentos de modo arbitrario o contradictorio a nombre de tal aristocracia sólo se salva del diagnóstico clínico si de antemano queda inequívocamente entendido para todo mundo que no es más que un giro humorístico, un recurso destinado a relajar el ambiente mediante expresiones estrambóticas.

En virtud de lo anterior no hay más remedio que renunciar a pretensiones de esa índole cuando se trata de proponer o criticar una posición o una tesis al interior de la discusión filosófica, sea cual sea el grado de informalidad o de anarquía discursiva que actualmente llegue a imperar en ella. Una vez aclarado el punto regresemos a la cuestión antes aludida. Reparábamos en que en el párrafo dedicado a la doctrina estoica (*vivir según la naturaleza*) usted hace uso de las nociones de verdad y falsedad, y evidente-

mente lo hace con toda seriedad, sin la mínima dosis de ironía, de intención retórica o de afán deconstructivo. Su propósito principal consiste en dejar establecido que la divisa estoica es positivamente falsa, que su verdadero cometido es inducir a vivir según la propia noción estoica de naturaleza, es decir, según la moral de la Stoa.

En este propósito se encuentran entrelazadas dos cuestiones. Dos cuestiones que inicialmente es preciso distinguir y tratar por separado, sobre todo en relación con su propia posición filosófica. Pero posteriormente, cuando ambas quedan expuestas en algunos de sus aspectos e implicaciones esenciales, se podrá descubrir que en realidad son convergentes, tal vez hasta implicantes, como dos planos o momentos del mismo complejo reflexivo; sobre todo si se contemplan en la perspectiva que se abre paso en su propia deriva filosófica –aunque no necesariamente al nivel de sus tesis y argumentaciones aisladas e interpretadas al pie de la letra. Para dar una idea de las conclusiones a las que busca arribar esta elucidación conviene anticipar que, según el punto de vista que se asume aquí, en su obra, señor, es indispensable reconocer de manera metódica la diferencia entre lo que se afirma literalmente en cada texto, pasaje o aforismo y lo que se muestra o se infiere a través del conjunto. En muchas ocasiones lo segundo no sólo no parece coincidir con lo primero, sino parece desmentirlo. Sólo sus lectores más perspicaces pueden encontrar no trivial ni puramente retórica de semejante dualidad–.

La primera cuestión es la que ha sido apuntada líneas arriba: el empleo del sentido positivo y enfático de la noción de verdad alternado con el sentido nihilista del mismo concepto. Pero basta un primer acercamiento para caer en la cuenta este planteamiento dualista resulta demasiado esquemático y simplificante. ¿Cuántos sentidos adquiere la noción de verdad a lo largo de sus textos, Sr. Nietzsche? Es más que seguro que a estas alturas varios de sus incontables intérpretes y seguidores pueden contestar con absoluta

puntualidad esta pregunta. Nosotros nos conformamos con tener por cierto que no son pocos –en todo caso son más de dos, probablemente mucho más de dos--.

Usted, estimado señor –dicho esto sin la mínima intención recriminatoria–, suele expresarse muy mal de la verdad: “Por tanto, ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que los son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas” (Nietzsche, 2013: 102).

En una palabra, es un mero síntoma, una manía, un uso lingüístico degenerativo, un efecto de sedimentación... una patología, que en el mejor de los casos, dada su persistencia y extraordinaria difusión, bien puede ser materia de análisis en el marco de los estudios antropológicos. Pero aún así, a pesar de presentar la cuestión con términos tan poco amables, se podría acceder a la conclusión de que la verdad y todo aquello que se relaciona con su concepción constituye una característica esencial y distintiva del ente humano. Esta tesis vendría a concordar con una idea implicada en las reflexiones de Descartes y otros pensadores modernos, a saber: que, a diferencia de lo que afirmaban las doctrinas medievales, el problema de la verdad y el conocimiento es propio y privativo del hombre, toda vez que ni Dios ni el resto de los seres vivos se enfrentan a él, ya sea por exceso o por defecto, por hallarse en principio más allá de él o por no alcanzar el plano en que él aparece. Entendida de esta manera, la cuestión comporta relieves positivos y compatibles con las directrices del pensamiento contemporáneo: la verdad y el conocimiento quedan circunscritos a su dimensión

humana, libres de compromisos teológicos y metafísicos. Con base en tal premisa sería factible una nueva hermenéutica filosófica, inmanente, vale decir, una hermenéutica cabalmente filosófica, que en contraste con las acreditadas en la actualidad no acabe revelándose como una mera envoltura discursiva de consignas teológicas, metafísicas o morales.

Sin embargo, señor, usted no concede ninguna posibilidad de reivindicación o de salida honrosa. Parece que su principal entretenimiento consiste en concentrar su talento crítico en retrotraer toda obra, empresa o tendencia humana a sus orígenes e ingredientes más sórdidos. “La naturaleza tiró la llave y, ¡ay de la funesta curiosidad que por una hendidura quisiera mirar lejos del cuarto de la conciencia! Presentiría entonces que el hombre se apoya en la inmisericordia, en la avidez, en la insaciabilidad, en el asesinato, en medio de la indiferencia de su ignorancia, pendiente en sueños sobre el lomo de un tigre. ¿De dónde habría de venir, en todo el mundo, en esta constelación, el instinto de verdad?” (2013: 97-98).

De acuerdo con esta lapidaria consignación de la condición natural, nada hay en el hombre que trascienda la ciega voracidad de los instintos más elementales y salvajes (mismos que por ausencia de toda alternativa habrá que erigir en nuestra herencia genuina, en la sustancia y el sentido originario de la vida). La tiranía inapelable de la supervivencia propia no deja lugar a ninguna conducta o actitud que apunte a algún fin o alguna vivencia de otra índole. Y más allá de ese inefable origen no cabe cifrar ninguna esperanza en la evolución de la vida y las especies. La idea aristotélica acerca de una curiosidad natural por la verdad resulta ridícula y risible en este orden de cosas. —Antes de continuar, resulta indispensable reparar (pues no hacerlo vendría a ser una forma de concesión insultante para su inteligencia filosófica) en que semejante visión de la naturaleza y del ente humano se antoja determinista de en-

trada, incluso rotundamente determinista en virtud de los términos de que se sirve. Ahora bien, no se trata de traer a cuento las gravosas e indeseables connotaciones que ese adjetivo comporta en la actualidad y que ya en su propia época lo hacían deleznable. Pero al margen de ello, una visión determinista no puede eludir una dilatada serie de hechos y procesos que parecen desmentirla de modo frontal. Entre ellos, para no referir más que un ejemplo prominente, figura el de la inteligencia, que a la luz de los hallazgos actuales (por desgracia desconocidos e insospechados en su tiempo) resulta ser una facultad ampliamente desarrollada y compartida por la mayor parte de las especies animales, tal vez por todas, si se acepta la variante de los animales colectivos, como los insectos. Es lícito, por tanto, afirmar que la inteligencia es una propiedad emergente que se extiende desde las hormigas hasta usted mismo; y esta circunstancia lo convierte a usted en un curioso e insólito contra-argumento: la descollante agudeza de su crítica, la singular genialidad de su pensamiento demuestran de manera inmediata e indiscutible que la naturaleza trasciende ese siniestro nudo de fuerzas oscuras y destructivas que usted describe, por más que así haya sido en un principio (¿En un principio? Según se especula en nuestros días, en estricto sentido no hubo jamás un principio propiamente dicho, sino una cadena interminable de expansiones y contracciones, lo que a golpe de vista parece concordar con su doctrina del eterno retorno, aunque más allá de las ideas generales se pierde la similitud)–.

Con todo, es preciso hacer en seguida una importante aclaración que lo exonera de toda sospecha seria y formal de determinismo: usted acepta la evolución en la naturaleza y en el hombre, sólo que no la concibe en los términos en que la entendió en su momento el darwinismo; en particular no suscribe usted la idea de que su finalidad sea la conservación de la vida, sino su constante superación, ni reconoce en la selección natural su causa primor-

dial, sino en la voluntad de poder, que a su juicio es el único principio que puede librar a la teoría de la evolución de la servidumbre teológica (Nietzsche, 2001: 429-449). En cuanto al hombre, que es el caso que importa en punto al problema de la verdad, el criterio que usted adopta es el que en la terminología filosófica del siglo XX recibe el nombre de vitalista, según el cual la actividad cognoscitiva es un comportamiento adaptativo, su objetivo no es la verdad sino la asimilación de las cosas y sus propiedades a las necesidades y conveniencias del organismo, a los esquemas y umbrales de sus dispositivos sensoriales. En fin, comprendida en esta perspectiva la evolución ciertamente no brinda ningún apoyo, ni siquiera mediato o colateral, al vínculo de la condición humana y la verdad, a la relación de la experiencia y el entendimiento con el conocimiento en sentido estricto. Cualquiera que haya sido o llegue a ser desarrollo de las facultades humanas, la voluntad de verdad en ningún momento dejará de ser una manifestación, una estrategia o una realización disfrazada de la voluntad de poder. En efecto, el género humano se inscribe íntegramente en la trama de la evolución, cabe afirmar sin reservas que siempre se halla en evolución; pero la trayectoria de ésta no trasciende las fronteras de la animalidad feraz, no transita del ámbito de los instintos primarios al plano del espíritu, de la razón y de la verdad pura y desinteresada. En su opinión, todo lo que parece haberse logrado en este respecto, todos los saberes, instituciones y valores que registra la historia de la civilización (el ideal mismo del hombre ilustrado que promueve la modernidad) no son otra cosa que prolongaciones transfiguradas de aquellos instintos brutales e irrefrenables que apuntan invariablemente, sin importar el grado de avance alcanzado por la evolución natural o histórica, a la apropiación egoísta e insaciable de todo lo que sale al paso. De esta suerte, llega usted a una conclusión tan deplorable y deprimente que hasta los individuos dotados de sentido crítico encuentran gravosa e irritante: la

cultura y la civilización vienen a ser un refinamiento de la barbarie, que gracias a ellas ha conseguido poner a su servicio a la razón. Por desgracia, los eventos y procesos que determinaron el curso del mundo después de su deceso, no sólo no desmienten ni relativizan semejante dictamen, sino que lo confirman en formas y magnitudes que a usted mismo le costaría trabajo imaginar.

Sin embargo, no cante victoria, estimado señor, pues este desenlace da pie a ciertas acotaciones que vienen a complicar su postura o, mejor dicho, lo que usted afirma de su propia postura. En primer lugar, deberá admitir, por lo que concierne al desarrollo y a las posibilidades de la vida en general, y de la condición y el acontecer humanos en particular, que esta concepción es intrínsecamente pesimista, se podría decir enconadamente pesimista; independientemente de que intente revestirla de una alternativa positiva a futuro, de un nihilismo creativo, más allá del bien y del mal; iniciativa que en el presente y el futuro previsible cuenta con muy pocas probabilidades de realización, por no decir ninguna. En segundo lugar, tendrá que conceder, aunque sea de pasada y a regañadientes, que tanto por su forma como por su contenido la concepción que nos ocupa se encuentra sustancialmente formulada en la obra de Schopenhauer, a quien usted debe tanto (en todo caso, más o mucho más que lo que llegó a admitir en sus textos). Importa hacer este señalamiento porque, dicho sea de paso, usted solía ser demasiado parco y discreto en cuanto a sus deudas intelectuales. Son muchas las peculiaridades que se han dado a conocer al respecto, y no todas superficiales o puramente anecdóticas; a manera de ilustración cabe mencionar que hay quienes opinan (un servidor entre ellos) que algunos de los pensadores que usted criticó acremente, incluso obsesivamente, en realidad eran objeto de su admiración, como era el caso de Sócrates y de Kant. Nos inclinamos a pensar que era tanta su admiración, era tan profundo y determinante el efecto que habían suscitado en su fuero interno, que un reconocimiento

positivo y franco resultaba para usted insoportable. Quién mejor que usted puede saber de las expresiones paradójicas que cobran las pasiones intensas, quién puede estar más autorizado que usted para advertir que un rechazo radical o una crítica vehemente, reiterativa, en la que se invierten esfuerzos y ejercicios deliberativos excesivos, constituye la manifestación invertida de una fascinación extrema. En fin, todo esto no pasa de ser una anotación meramente incidental, hecha con la intención de dar un toque de amenidad al tratamiento de materias tan densas y difíciles como las que aquí se abordan.

Por último, en tercer lugar, pero sin duda primero en relevancia, se encuentra el hecho de su propio acierto, la validez de su propio juicio. A menos que entre en acción un factor meta-lógico o una instancia discursiva imprevista, todo hace pensar que nos enfrentamos a una recalcitrante dificultad de principio. En su versión más llana (menos compleja y difícil de ponderar) puede formularse en los siguientes términos: si su juicio acerca del conocimiento y la verdad es esencialmente cierto, si una y otro en cualquiera de sus niveles y variantes se reducen a la condición de reacciones subjetivas de instintos básicos (y acaso ni siquiera sea pertinente hablar de subjetividad, dado que por tal sólo cabría entender algo así como un reflejo nervioso o psicológico de impulsos fisiológicos), ¿cuál es el estatus de este mismo juicio? ¿De qué modo, en qué sentido o bajo qué entendido hay que asumir su contenido? ¿Comporta la intención o expectativa de ser verdadero? ¿Tendría algún sentido considerar verdadera a una concepción que proclama en términos perentorios la imposibilidad o nulidad de la verdad? Desembocamos inevitablemente en el callejón sin salida de las posturas escépticas y agnósticas, y se refrenda así la lección que deriva de ello: todo radicalismo extremo, al igual que toda absolutización, entraña una petición de principio que tarde o temprano sale a relucir. Pero estamos muy lejos de pretender atraparlo en una

coyuntura tan ordinaria y elemental; si así ocurriera, además de obtener un resultado filosóficamente intrascendente, se echaría de ver que nuestro discernimiento es incapaz de aquilatar los relieves peculiares y las implicaciones filosóficas realmente originales de su pensamiento, todo quedaría circunscrito a un debate de superficie. Lejos de eso, estimamos que esa presunta inconsistencia es signo de una operación reflexiva más aguda e intrincada; como antes quedó sugerido, a través de ella se muestra un modo de problematizar y de reflexionar que se aparta de las vías y modalidades habituales, como intentaremos evidenciar en las líneas finales de esta comunicación.

Por lo pronto, para volver a la cuestión en sí, procederemos a formular la opción residual que podría ensayarse para salvar la posibilidad del conocimiento y la verdad en el seno de la naturaleza violenta e irracional que usted contempla. Si su implacable concepción realmente no incurre en el determinismo absolutista ni se halla comprometido con el dogma de una causalidad lineal e inalterable, tendría que convenir en que, por adversas y precarias que hayan sido las condiciones iniciales, por más que la vida consistiera originalmente en un plexo de fuerzas instintivas abocadas a la satisfacción de necesidades y deseos primarios, al incremento egoísta del poder propio, con el transcurso de las generaciones y la acumulación de experiencia y destrezas el cumplimiento de tales finalidades básicas debió correr a cargo de recursos y estrategias cada vez más eficaces y sofisticados (vale decir, menos elementales y primitivos); la inteligencia, la memoria, las funciones sensoriales y demás factores que intervienen en la actividad cognoscitiva sin duda surgieron y formaron parte de ese dilatado proceso. En virtud de tal procedencia, usted arriba a la conclusión de que sólo en apariencia y a instancias de motivos estratégicos el conocimiento apunta a la conquista de la verdad, cuando en realidad responde invariablemente a ese impulso primordial que es la voluntad de

poder. Ahora bien, ¿qué impide que el propio despliegue de la voluntad de poder redunde en el surgimiento y desarrollo del conocimiento propiamente dicho y que la verdad, aun partiendo de aquel condicionamiento instintivo y asumiendo los rasgos, cualidades y escalas del ente humano, sea asequible? Para entes como nosotros, la verdad siempre habrá de exhibir una configuración antropomórfica, pero eso no la hace menos válida. Después de todo, en cualquier plano, etapa y vertiente de la vida y la realidad natural habría de presentar una configuración específica, dependiente de los seres y el entramado vital en que se manifieste. ¿Acaso tenemos motivos legítimos para exigir algo diferente? ¿Usted considera que a la verdad le corresponde una forma única, incondicionada, inmutable, trascendente y alejada de toda afinidad con las determinaciones de los entes que la procuran? Una exigencia de esa índole sólo viene a ser pertinente y concebible de cara a la verdad absoluta, que merced a su pureza y perfección se sitúa desde siempre y para siempre más allá de todo conocimiento o experiencia, incluso del tiempo y de la vida, incluso de todo emprendimiento del superhombre que usted postuló (y que, dicho entre paréntesis cada vez se antoja más inverificable). Pero es por completo innecesario advertir que su pensamiento se halla en las antípodas de semejante expectativa. Usted ha puesto de manifiesto que esta última provocó que la vieja metafísica —que en todo momento fue objeto de su cruel desprecio, lo que representa una patente inflexión de la flamante divisa de la *Gaya ciencia*, con la que muy generosamente usted nos obsequió— quedara sometida a los fines e intereses de la teología. Es ocioso decir más sobre el particular. Luego entonces, si la idea de verdad absoluta queda eliminada de entrada, resulta viable la posibilidad del conocimiento verdadero en el dominio de la finitud, no forzosamente como ruptura y superación de los instintos vitales y los condicionamientos naturales, sino como una manifestación evolucionada de los mismos (una entre otras posibles y

concomitantes). De nueva cuenta: ¿queda anulada y refutada la voluntad de verdad si se descubre que es una variante de la voluntad de poder? Este sería el caso si necesariamente tuviera que ser incondicionada, primigenia, es decir, absoluta. Fuera de la órbita de lo absoluto, sería concebible que, justo por obra de las fuerzas e imperativos naturales que usted encarece, el desarrollo del conocimiento verdadero se hubiera llevado a cabo sin plena conciencia de causa por parte de los seres humanos, sin que éstos lo cultivaran y ensalzaran como un bien superior. Podemos estar de acuerdo en que ni ahora ni antes disponemos de una clara y correcta comprensión de las causas y condiciones (biológicas, psicológicas, políticas, morales, etc.) que dan lugar al conocimiento; podemos convenir en que en mayor o menor medida se trata causas más fisiológicas e ideológicas que espirituales, más contingentes e históricas que racionales y metodológicas; pero el desconocimiento de las causas no anula ni altera la consumación de los efectos. Usted mismo defiende esta alternativa: cuando, entregado a su entretenimiento habitual consistente en hostigar y trastocar las ideas de Kant, señala que aun si se tuviera que admitir la hipótesis de la cosa en sí se mantendría en pie la posibilidad de que la actividad *de los sentidos y el entendimiento suministrara conocimiento verdadero, pues la imposibilidad de acceder a la cosa en sí no implica la imposibilidad de que el conocimiento fenoménico coincida con ella*: “En contra de Kant debe objetarse siempre que, una vez admitidas todas sus tesis, existe todavía la posibilidad plena de que el mundo sea tal como se nos aparece” (Nietzsche, 2013: 47). Esta consecuencia se halla contenida en el hecho mismo de que la cosa en sí sea incognoscible: si en relación con ella es imposible constatar la verdad de ninguna proposición, tampoco se puede demostrar su falsedad.

De acuerdo con todo lo anterior, es filosóficamente factible la posibilidad del conocimiento y la verdad en la medida en que se renuncia realmente a todo tipo de absolutización y se dé por des-

contado de antemano que, tanto por su forma como por su contenido, el conocimiento se retrotrae a las capacidades, características y limitaciones (pero también a las conquistas y potencialidades) del acontecer humano. En una palabra, basta con desacralizar o con terrenalizar el sentido esencial de estas nociones para evitar los insolventes y autocontradictorias conclusiones que curiosamente comparten las posturas agnosticistas y las dogmáticas, lo cual confirma que ambas son subsidiarias del sentido absoluto, trascendente e inmaculado de la verdad. Este modo de concebir la cuestión es lógicamente compatible con su tesis más descollantes (que para las mentes de su época debió resultar en extremo incendiaria y terrible), según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones (Nietzsche, 2001: 337). Sólo podemos interpretar, hasta los resultados científicos más rigurosos y experimentalmente confirmados son interpretaciones; para que no ocurriera así sería indispensable que tanto el objeto y el sujeto como su relación fueran enteramente distintos. Pero el que todo sea interpretación no significa que todas las interpretaciones sean válidas o fallidas. Hay interpretaciones solventes, viables y controlables e interpretaciones incompetentes, precarias y erróneas; y la diferencia entre unas y otras no se basa en primera instancia en criterios epistemológicos, filosóficos o metafísicos, sino en factores, situaciones y requerimientos reales y concretos, que no se ajustan a los gustos u ocurrencias de los individuos involucrados en cada contexto. Declara usted: todo es interpretación, por lo tanto, todo es subjetivo. Ahora bien, a menos que usted suponga que lo subjetivo se da por generación espontánea o es puesto por Dios o algo por el estilo, tendrá que admitir que su origen y desarrollo obedecen a procesos y factores perfectamente objetivos, como los que tienen lugar en el mundo natural y en el social. Si bien todo es subjetivo, asimismo nada es puramente subjetivo; si ocurriera lo contrario entonces lo objetivo equivaldría a un más allá intangible, es decir, a una mera ficción, a

un constructo de la subjetividad, lo cual haría que esta última, a su vez, quedara desprovista de significación (si todo fuera subjetivo, nada lo sería, el término carecería de valor diferencial).

A nuestro parecer, el rendimiento filosófico neto de los cuestionamientos que usted lleva a cabo estriba en la inhabilitación de las concepciones puristas, espiritualistas y absolutistas de la verdad y el conocimiento, de todas aquellas doctrinas y representaciones que los hacen aparecer como si pertenecieran a una dimensión superior e independiente, desprovisto de toda mutación e historicidad; dicha inhabilitación tendría que dar paso a concepciones que consignaran la terrenalidad y el carácter complejo de ambos, merced a lo cual resultan irreductibles a causas, principios, formas o relaciones simples y únicos, que en todo momento acusan la concurrencia cambiante de procesos, intereses e ingredientes múltiples (físicos, biológicos, sociales, lingüísticos, históricos, teóricos, meta-teóricos, etc.), así como la incidencia concomitante de regularidades y contingencias de muy diversa magnitud. En última instancia, sus planteamientos habrían de conducir a la conclusión de que, en estricto sentido, no existe “La verdad” (salvo como necesidad psicológica o religiosa), sino un cúmulo denso y heterogéneo de verdades de diversas clases, formas y contenidos que a menudo chocan entre sí y se articulan en constelaciones imprevisibles; verdades que en sí mismas registran duraciones, variaciones y mutaciones que hacen fracasar todo intento de unificación u ordenamiento universal. Una conclusión de este género no sólo estaría en concordancia con su visión de la vida y de la voluntad de poder, sino que se convertiría en el motor principal del pensamiento crítico e innovador del mundo contemporáneo, o como usted gustaba decir, el pensamiento del pasado mañana.

Sin embargo, la deriva de sus elucidaciones tomó un rumbo muy distinto. Su divisa principal no parecía consistir en desabsolutizar y desacralizar la verdad, revelar su pluralidad intrínseca y per-

tenencia a la ingobernable trama de la vida, sino en dejar establecida de manera rotunda e irrevocable la nulidad del conocimiento y la imposibilidad física y metafísica de la verdad. Tras enfatizar las limitaciones sensoriales y fisiológicas del sujeto cognoscente, su sometimiento a necesidades y condicionamientos ajenos por definición a las premisas y posibilidades propias del conocimiento puro e incondicionado, se ocupa usted de emprender un ataque demoledor contra los implementos primordiales de todo conocimiento (real o posible, como se expresara Kant): el lenguaje y los conceptos. “¿Qué es una palabra? La reproducción sonora de una excitación nerviosa. Ahora bien, el hecho de concluir en una causa exterior a nosotros a partir del estímulo nervioso es ya el resultado de una aplicación errónea e injustificada del principio de razón. Si la verdad fuera el único elemento determinante en la génesis del lenguaje y el punto de vista de la certeza lo fuera en las designaciones, ¿cómo podríamos legítimamente decir ‘la piedra es dura’, como si conociésemos lo ‘duro’ por otros procedimientos y no simplemente como una excitación totalmente subjetiva? (Nietzsche, 2013: 99) ¿Está seguro de que sus argumentaciones no son de mala fe, señor Nietzsche? Para empezar con lo más elemental, hay que aclarar que las excitaciones nerviosas no son “totalmente subjetivas”, por lo general sus causas son físicas e independientes de la subjetividad. Pero lo esencial es que usted parece olvidar que lo “exterior” que se menciona en su planteamiento es el exterior de la conciencia, puesto por ella y para ella, lo cual, considerado en profundidad, conduce a la obligatoria aceptación de que el conjunto de factores y mediaciones que integran el proceso cognoscitivo pasan o se originan por y en la subjetividad, lo que redundaría en la confirmación de que el conocimiento y las verdades que alcanza se circunscriben a la esfera del entendimiento y el comportamiento humanos (recuerde: ni a Dios ni al resto de los animales les interesa el conocimiento), y en razón de ello queda establecido que todo lo

que tiene cabida en la conciencia es interpretación; pero también queda establecido que, una vez asumida con toda puntualidad tal delimitación, es perfectamente lícito hablar de conocimiento y de verdad *entre nosotros, para nosotros*. ¿Es necesario más? Exigir más equivale a introducir, ya no por vía de la metafísica, sino de la crítica antimetafísica, la instancia de lo absoluto. A fin de cuentas nada de lo que hagamos, pensemos o imaginemos habrá de llevarnos más allá de nosotros mismos. ¿Por qué no llamar *duro* a lo que llamamos así? ¿Tendría que existir un lenguaje de otra clase, un lenguaje no metafórico; existe algún indicio de semejante cosa? Por lo demás, ¿debemos contar con conductos o procedimientos adicionales que vengan a sancionar los términos y contenidos de nuestros conocimientos? Esto no sería un requisito epistemológico sino metafísico. Quizás en el fondo más recóndito de nuestro interior persista todavía la necesidad de un amparo supra-humano, un sustento trascendente, algo con apariencia de absoluto que nos resarza de nuestra finitud y precariedad.

“Pensemos todavía especialmente en la formación de los conceptos [...] Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual. Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de hoja se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, olvidando las características diferenciadoras entonces provoca la representación, como si en la naturaleza hubiera algo, fuera de las hojas, que fuera la ‘hoja’, una especie de forma original [...] La omisión de los caracteres individuales y reales nos proporciona el concepto y también la forma, mientras que la naturaleza no conoce ni formas ni conceptos, ni por tanto géneros, sino sólo una X que nos resulta inaccesible e indefinible” (Nietzsche, 2013: 101-102) ¿Ahora es usted empirista, señor Nietzsche? Realmente, su versatilidad no tiene límites. ¿De dónde saca usted que lo singular es lo real? ¿No llega a sospechar que lo singular es tan antropomórfico como lo universal, que ambos conforman un solo

dispositivo, que la ausencia de lo uno implica la anulación de lo otro? ¿Todo es singular en la naturaleza? Por momentos nos asalta la impresión de que alude usted a una naturaleza que sólo existe en su imaginación (en su imaginación dionisiaca). Entre tanto, la naturaleza de que todos los demás tenemos noticia reviste un sin fin de regularidades de las más diversas y desconcertantes clases, y a cada paso se descubren más. Sin el afán de llevarle la contraria, es preciso agregar que los hechos, las cosas y los fenómenos singulares resultan ser el producto del cruce inmediato y mediato de múltiples regularidades y, a mayor abundamiento, que muy probablemente ninguno sea completamente singular, o bien, que lo singular se repite continuamente, y en consecuencia conforma en sí universalidades. Si en la naturaleza todo fuera singular se habría disuelto en la nada desde el primer momento, a no ser que (una vez más) fuera en su rescate un Dios ontológicamente bondadoso. ¿La naturaleza no conoce ni formas ni conceptos? Ciertamente; de hecho, la naturaleza no conoce nada, en su seno el conocimiento carece por completo de sentido y valor; pero eso no impide que nuestro conocimiento conste de conceptos y representaciones, y que con ellos procedamos a aprehender a la naturaleza como podemos y necesitamos aprehenderla. Usted parece dar por supuesto sin reserva alguna que la forma y el contenido del conocimiento tiene que coincidir física y sustancialmente con aquello a lo que se refiere (con la cosa en sí), sin reparar en que tan pronto como esto se convierte en *objeto* entra necesariamente en el ámbito de la representación, y sólo al interior de éste cabe hablar de conocimiento. Aunque de ninguna manera queremos causarle un disgusto con alusiones que le resultan odiosas, debemos señalar que esta cuestión fue cabalmente aclarada y resuelta por Kant, y si bien no osamos sugerirle que se declare usted kantiano consideramos conveniente para su propia causa que haga lo posible por no quedar atrapado en posiciones prekantianas. El autor de la *Crítica de la*

razón pura dio cuenta de por qué el conocimiento y la verdad conciernen a los fenómenos, no al nómeno; puso de manifiesto que semejante limitación es inherente a la finitud constitutiva del ente humano, y que cualquier tentativa de fijar su medida por encima de dicho límite sólo puede proporcionar una ficción metafísica. En realidad, usted entiende a cabalidad (y comparte, nos atrevemos a pensar) el planteamiento kantiano, por eso puede formularlo con inmejorable claridad: “De la cosa en sí no podemos decir absolutamente nada porque hemos retirado de debajo de nuestros pies el punto de vista del cognoscente, es decir, del mensurante. Una determinada cualidad existe para nosotros, esto es, medida en nosotros. Si retiramos la medida, ¿A qué se reduce entonces la cualidad (54). La afirmación de que el conocimiento es una proyección antropológica viene a ser una tautología. Bien entendida la cuestión se hace patente que el hombre desarrolla el conocimiento justamente porque es un ente finito. Si fuera infinito no necesitaría el conocimiento ni la verdad. Pero lo cierto es que esta serie de réplicas y aclaraciones es completamente inútil: ¿Quién mejor que usted sabe de la terrenalidad de todo producto del conocimiento humano, de la determinación antropológica de toda forma de verdad y de la finitud insuperable de todo fin y valor postulado por el ente humano? El hecho de que tras el explícito reconocimiento de tal condición se complazca usted en reafirmarla con abundancia de matices y relieves nos lleva a pensar que sus juicios tienen por consigna principal la de provocar e incomodar a sus contemporáneos, especialmente a los idealistas y a los que de una u otra manera se identificaban con la cultura o el espíritu de la Ilustración.

En un apartado rincón del universo vertido centelleantemente de innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la ‘historia universal’: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de

la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio hasta qué punto el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria (Nietzsche, 2013: 95).

¿Por qué tanto desdén, señor Nietzsche? ¿Por qué esas invectivas tan rabiosas y desmesuradas? Es tal su encono que uno acaba por centrar la atención en los adjetivos que emplea y desentenderse de las ideas que quiere comunicar. Schopenhauer afirmaba que hay argumentos que, en lugar de una respuesta, ameritan un diagnóstico. Es muy posible que su actitud se deba a lo indigno y exasperante que era para usted la atmósfera filosófica y cultural de su época (y, por extensión, de la modernidad en su conjunto, y al hilo de ello de la historia y la humanidad enteras), hecho que ordinariamente llega a ser comprensible y justificable. Pero el suyo, querido señor, de ningún modo es un caso ordinario. De usted se esperaba más, mucho más altura y serenidad, un temple y una prestancia acordes con la agudeza y profundidad de su capacidad reflexiva. Su pensamiento tendría que haber dejado atrás los dualismos y las confrontaciones tradicionales para llevar a la filosofía a nuevos planos y perspectivas, donde pudiera hacerse cargo de la complejidad intrínseca e inagotable del mundo, del devenir y del propio ente humano. El cuestionamiento al que usted somete al conocimiento y a la razón no tendría que haber desembocado en posiciones irracionalistas y agnósticas que, amén de que en sí mismas ya entonces estaban lejos de ser originales o aportativas, derivaron en la reanudación del infecundo movimiento pendular de la discusión entre corrientes polarizadas, y que más adelante contribuyó a la aparición de crecientes oleadas de pequeños y engraidos nietzscheanos que con ridícula suficiencia se dedican a declarar la muerte de todo lo que encuentran a su paso, sin darse

cuenta (o mejor, sin querer darse cuenta) de que conforman uno de los gremios intelectuales más acomodaticios y mejor avenidos con el orden establecido —quizás deba ver en este chusco desenlace una especie de castigo divino, estimado señor—.

¿A qué viene semejante actitud despreciativa y destructiva acerca del conocimiento y la verdad, siendo que en el propio texto transcrito, al igual que en el resto de sus obras, usted no tiene empacho usar expresiones como *En realidad de verdad?* Es innecesario detenerse a abundar en el hecho, evidente de suyo, de que toda aserción, toda intención comunicativa hace valer implícitamente un sentido de verdad, cuya ausencia tornaría imposible en principio el uso del lenguaje, de modo que cualquier forma de negación radical e irrestricta de la verdad y el conocimiento se anula a sí misma y no se salva ni siquiera con silenciosas peticiones de principio y malabarismos retóricos.

Con base en esta condición elemental procedamos a una escueta caracterización final de su pensamiento filosófico en conjunto, con el expreso propósito de identificar su genuina originalidad y la función peculiar que cumple en la conformación del discurso filosófico, más allá de las asimilaciones efectistas y las versiones estereotipadas de que ha sido objeto desde hace más de un siglo. Ante todo, es preciso descartar la intención de encontrar en sus obras una doctrina específica susceptible de ser clasificada y confrontada con otras. Tal intención ha dado lugar a una copiosa serie de reconstrucciones e interpretaciones que, sin estar del todo desprovistas de interés y pertinencia en su mayoría, conducen a la postre a promover una idea falsa e inconsistente, en la medida en que inducen a pensar que sus textos contienen un corpus de ideas y proposiciones que entran en competencia y ruptura con las concepciones de su tiempo y de la tradición. Si hubiera que reconocer en sus textos una concepción filosófica, aunque fuera en el sentido más amplio y permisivo del término, sería imposible soslayar o

justificar una enorme cantidad de contradicciones e incompatibilidades que saltan a la vista en el conjunto de sus juicios y argumentaciones. Bastaría una revisión medianamente detallada de su obra para constatar que a lo largo de ella usted asume posturas de muy distinta procedencia; posturas materialistas, sensualistas, vitalistas, incluso positivistas, pero también románticas, sicologistas, racionalistas, nominalistas, pragmatistas, y hasta metafísicas. En virtud de ello habría que acabar calificando a su pretendida concepción de eclecticismo delirante formado por un vasto acervo de frases fulminantes y aforismos capciosos para todos los gustos y ocasiones. Sin exagerar demasiado se puede decir que gran parte de sus afirmaciones filosóficas principales encuentra en sus propios textos refutaciones o antítesis directas e indirectas. Para no ofrecer más que un ejemplo relativo a las cuestiones aquí aludidas viene al caso citar uno de los parágrafos iniciales de *La gaya ciencia*. Frente a las insistentes devastadoras recusaciones del conocimiento, en intelecto y la razón, podemos leer: “Cuántas veces repito el experimento, me sublevo contra sus resultados: la mayoría de los hombres carecen de conciencia intelectual (...) Quiero decir que la mayoría de los hombres no juzgan despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la abonan como verdad, ni siquiera haberse tomado el trabajo de buscar tales razones. Los hombres más capaces y las mujeres más distinguidas forman parte de esa mayoría. Pero ¿qué importan el buen corazón, la sagacidad y el genio cuando el hombre que posee estas virtudes se conforma con la tibieza de sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la necesidad de certeza sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades, cuando aquello es lo que distingue a los hombres superiores de los inferiores? En algunos hombres piadosos he observado un odio a la razón que es de agradecer, porque al menos manifiesta la intranquilidad de su conciencia intelectual.

Pero verse en medio de este *rerum concordia discors*, de toda esta maravillosa incertidumbre, de esta multiplicidad de la vida, y no preguntar, no sentir el estremecimiento del deseo y el placer de la interrogación, no odiar siquiera al interrogador, sino tal vez divertirse con él, eso es lo que me parece despreciable” (1967: 18-19). ¿Podría expresarse así alguien que afirma de modo rotundo la nulidad del conocimiento?

En lugar de emprender la imposible tarea de hallar unidad en semejante disparidad, hay que adoptar un enfoque considerablemente distinto. Como usted mismo lo dejó advertido, la divisa de su pensamiento era la de filosofar con el martillo; a usted no le correspondía crear una concepción filosófica más, sino en someter a tensión y escrutinio radical a las concepciones del presente y del pasado, con el fin de poner a la vista sus lados oscuros, sus implicaciones, omisiones y vinculaciones no declaradas, así como emprender el cuestionamiento incondicionado de las convenciones e inercias ideológicas de la cultura occidental, sobre todo de aquellas en las que a lo largo de la modernidad dieron forma y sustento a esa representación arrogante, heroica y autocomplaciente que el individuo y la sociedad occidentales elaboraron de sí mismos, y en la cual usted percibió el signo de su decadencia y del nihilismo que se gestaba en la constelación de sus valores e instituciones. En la trayectoria global del discurso filosófico, su obra y su singular modo de discurrir entre las diversas corrientes de pensamiento establecidas constituyen una fractura, un hito que marca la transición de la filosofía moderna a la contemporánea.

Pero, cabe insistir, esa significación única, ese valor diferencial no podría fincarse en un conjunto de tesis que, al igual que todos los sistemas y doctrinas anteriores, estuviera animada por la pretensión de erigirse en la verdadera doctrina verdadera, sino en el ejercicio de un nuevo género de crítica que obliga a las ideas y creencias interpeladas a salir de sus emplazamientos de origen con

el propósito exhibir en ellas implicaciones, connotaciones, procedencias y afinidades insospechadas, inadvertidas o simplemente posibles o virtuales. Echando mano de una noción propia de la filosofía actual, se puede decir que se trata de una hermenéutica no edificante, no orientada a la erudición ni a la recreación intelectual, sino a una inspección perspectivista, cuyo cometido estriba, no en descubrir el auténtico significado (o la falta definitiva de significado) de las ideas filosóficas, sino la pluralidad de sentidos, contrasentidos y resonancias que comportan, a despecho de lo que el entendimiento de sus autores creyeron depositar en ellas. Para percibir este extraño tratamiento es necesario renunciar a la lectura positiva y a la interpretación literal; es necesario situar los planteamientos nietzscheanos a media distancia, considerarlos en conjunto a efecto de reconocer, no lo que dicen o lo que proponen por separado, sino lo que muestran, el juego de significaciones que se perfila, que se insinúa a través de su encadenamiento. En tal virtud, lo filosóficamente relevante no tiene que ver con que si tal o cual párrafo o aforismo es válido o correcto, si determinado cuestionamiento es justo o exagerado o arbitrario, sino con lo que se refleja en la concurrencia de un cúmulo de pasajes en los que una determinada cuestión es examinanda a la luz de diversos contextos y trasfondos que parecen trastocarla o rebasarla, pero que gracias a este tratamiento radical revelan un modo alternativo de comprender al mundo, al hombre y a su acaecer desde su terrenalidad y contingencia. En síntesis, el rendimiento peculiar y efectivo de su filosofía no consiste en establecer una nueva doctrina, sino en mostrar lo que subyace, lo que se sustrae o se oblitera dentro y alrededor de las doctrinas existentes mediante una estrategia perspectivista que cuenta entre sus opciones la de acentuar matices, radicalizar significados secundarios, mirar con lupa rasgos inocuos, trivializar principios o saberes sacralizados, someter a retorcimientos y exageraciones verdades diáfanas, retrotraer a sus orígenes sór-

dados e irracionales los valores y preceptos más conspicuos, descubrir oscuridades y enrarecimientos en el seno de lo claro y distinto, de las evidencias consagradas, etc.

En relación con el tema que no ha ocupado, usted nos muestra que, dentro y fuera de la filosofía, nuestro discurso (también el de las ciencias y todas las instancias normativas del sistema social) involucra diversas nociones (y quizás también contra-nociones) de verdad. Nociones y sentidos que aparecen entreverados en la trama y el desarrollo del discurso, que de modo parcial e implícito se apoyan unos en otros (o se contraponen unos a otros), pero que ordinariamente pasan desapercibidos para nosotros y para nuestro menú de certezas domésticas. Ordinariamente nosotros creemos y damos por supuesto que nuestros juicios y declaraciones hacen valer un solo sentido de verdad, que cuando afirmamos algo verdadero asumimos que lo es en un sentido único y puntual, al que por añadidura podemos considerar como la verdad sin más. Cuando se nos obliga a reconocer que existen varios tipos, formas y entramados de verdades, y que constantemente hacemos uso de ellos, generalmente convenimos de buena gana en la existencia de tal diversidad de sentidos y contenidos confiando en que sean discernibles y compatibles entre sí, lo cual en silencio nos permite alentar nuestra recóndita esperanza de a fin de cuentas todos ellos sean modos y manifestaciones de la Verdad.

Lo que usted nos muestra es que aun ese sentido absoluto, mayúsculo y universal de verdad se inscribe en ese entramado donde se halla en mediación implícita o explícita con los demás sentidos, y que fuera de tal entramado carece por completo de existencia discursiva, salvo la que le pueda proporcionar la religión o la mística (pero entonces deja de ser un asunto de la filosofía y de la interrogación filosófica).

Pero, a nuestro juicio, lo que muestra a través de este tema y de todos los que usted abordó es lo que se consigna en estos últimos

pasajes: “El hombre descubre despacio, muy despacio, la infinita complejidad del mundo. Inicialmente se lo imagina completamente simple, es decir, tan superficial como él mismo. Parte de sí, del resultado más tardío de la naturaleza, y se imagina las fuerzas, las primigenias, tal como lo que accede a su conciencia. Concibe los efectos de los mecanismos más complejos, del cerebro, como si fueran de la misma naturaleza que los efectos existentes desde los orígenes. Dado que este mecanismo complejo produce algo inteligible en un espacio breve de tiempo, admite como muy reciente la existencia del mundo” (2013: 45).

“La voluntad no es objetiva adecuadamente, como dice Schopenhauer: así parece cuando se parte de las formas más complejas.

Esta voluntad es, también, en la naturaleza una ultimidad sumamente compleja. Los nervios se presuponen.

La misma fuerza de gravedad no es un fenómeno simple, sino efecto de un movimiento del sistema solar, del éter, etcétera.

El choque mecánico es también algo complejo” (2013: 63).

Bibliografía

Textos citados

Nietzsche, Friedrich, 1967, *La gaya ciencia*, Argentina, Ediciones del Mediodía.

_____, 1972, *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza Editorial, España.

_____, 1982, *Ecce homo*, España, Alianza Editorial, España.

_____, 2001, *La voluntad de poder*, España, Biblioteca EDAF, España.

_____, 2013, *El libro del filósofo*, México, Taurus, México.

Otros textos

- Fink, Eugen, 1976, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad,.
- Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, 1974, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor.
- Simmel, Georg, 2005, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo.
- Frey, Herbert (ed.), 2015, *El otro Nietzsche: interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, México, CONACULTA.
- Jaspers, Karl, 2003, *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*, Argentina, Sudamericana.
- Berkowitz, Peter, 2002, *Nietzsche: la ética de un inmoralista*, España, Cátedra.
- Safranski, Rüdiger, 2002, *Nietzsche*, Barcelona, Tusquets.
- Guerra, Ricardo, 2006, *Actualidad de Nietzsche*, México, CIDHEM.

Recibido: 6 de mayo de 2016
Aceptado: 5 de noviembre de 2016

Chantal Maillard,
Filosofía en los días críticos.
Diarios 1996-1998,
Valencia, Pretextos, 2010.

ACERCAMIENTO A *FILOSOFÍA EN
LOS DÍAS CRÍTICOS*: LECTURA DE
MAILLARD DESDE EL “ADENTRO”
HACIA EL “FUERA”

Chantal Maillard es una académica y escritora nacida en 1951 en Bruselas, pero de nacionalidad española. Doctora en Filosofía, entre sus intereses destaca la cultura oriental, a la que ha dedicado sus estudios y gran cantidad de investigaciones enfocadas a la estética. Sus publicaciones al respecto datan de 1990, de las que se podrían mencionar algunas como *Aproximación a la estética india* (1993), *La sabiduría como estética. China: confucianismo, budismo y taoísmo* (1995), *La razón estética* (1998) o *Diario de Benarés* (2001). En el

terreno literario cuenta con publicaciones poéticas que le han valido distinciones tales como el Premio Ricardo Molina (1990) con *Hainuwele*, el Premio Santa Cruz de la Palma (1993) con *Poemas a mi muerte* y el Premio Nacional de Poesía, otorgado en España en 2004 por su poemario *Matar a Platón*. Así mismo, ha publicado diarios y ensayos en los que sus impresiones respecto a los temas antes mencionados se agudizan y complementan, ejemplo de ello es *Filosofía en los días críticos*, libro que se presenta a continuación.

¿Qué es un “día crítico”? Quizá, sea uno de aquellos días en que se suelen tomar decisiones importantes en un momento inadecuado, experimentar estremecimiento o

vértigo que advierte una situación compleja, o sencillamente un mal día, uno difícil sin aparente fin. Cualquiera que sea el caso, deviene de una crisis, lo que también hace pensar en catástrofe y calamidad. ¿Qué se hace en un día así? Todo indica que frente a las experiencias apabullantes y desastrosas que resultan de tal situación, Chantal Maillard ha resuelto hablar de sí frente a un cuaderno, ejercitar el pensamiento para entender el propio cuerpo, para entenderse sólo con él.

La autora, pensadora que suele hibridar entre el territorio poético y el filosófico, presenta este libro bajo la premisa de ser producto de los “días críticos”.

En un primer momento el libro parece ser resultado del propio desdoblamiento de la autora y convierte al lector en un profanador de secretos, debido a que parecieran fragmentos muy personales e íntimos. Además, la advertencia de ser diarios escritos entre 1996 y 1998 da la pauta para entenderlos así, como ejercicios de introspección que intentan cuestionar o argumentar sensaciones muy propias que de tan humanas se vuelven universales. Miedo, amor, hambre, cualquier hábito primitivo es des-

crita y confrontado para hacer de él una experiencia que sobrecoge, al unificar aquello que es inefable en el estado de ánimo con la palabra.

Para Maillard, los fragmentos contenidos son un “ejercicio de egocentrismo” que, como en otros de sus textos, se debaten entre el desapego de su conciencia y la reflexión. Su advertencia es también una manifestación del “yo”, un grito que parte de su centro, y podría decirse que gracias a ese intento de desapego busca una especie de sujeto del pensamiento y de la poesía. Se trata pues de un diario sin fines prácticos, pero que aun así habla de ciclos inmersos en lo cotidiano.

Hasta aquí se ha intentado realizar una lectura desde lo que se ha denominado “adentro” –entendido este lugar como un territorio confortable puesto que está enmarcado y delimitado, además de ser de fácil acceso– y, de esta forma, advertir el rumbo al que conduce la obra.

Dentro de ocho apartados se enumeran distintos fragmentos hasta sumar 383, para los que además se dispone de un mapa en el que se propone el itinerario a seguir dentro de la lectura. Los

fragmentos se encuentran marcados con letras; la H corresponde a historias personales; H/S historias personales entrelazadas de sueños y recuerdos; FC corresponde a la línea de reflexiones, también llamada por la autora “filosofía del yo o de la conciencia”, elaborada desde la introspección; M es del método u observación de los contenidos mentales; M/K símbolo de la destrucción de las ilusiones y creencias, inspirado en Kālī, diosa hindú de la destrucción; AM argumentos de trama amorosa que deberán leerse con la propuesta del método; la F es una miscelánea de fragmentos filosóficos en el sentido tradicional del término, que incluye aforismos; PC indica pensamiento cíclico, escritos en días de menstruación y que pretenden ser “apuntes para una teoría de la escritura femenina”; P, fragmentos próximos a la contemplación poética; los marcados con E corresponden a escritura en general.

Gracias a las marcas que sugieren leer los fragmentos en un orden propuesto por la escritora, se efectúa un juego que permite desacomodar lo que quizá sea el orden de los días, al tiempo que nos recuerda el acontecer cíclico. El itinerario propone qué aparta-

dos corresponden a cada sección con el fin de esclarecer el panorama, de advertir la condición y características de cada fragmento, es un manual de lectura que deviene en una especie de cerco. ¿Benéfico?, ¿innecesario? A partir de esta situación se ha creído que hay distintas maneras de acercarse a tal obra. La primera, a la que se llamó “adentro”, es limitante sin lugar a duda, pero interesante, ya que, como Magritte y su “Trahison des images”, encausa sus intenciones y despoja al lector de incógnitas.

A lo que se denomina “afuera”, pretende referirse a algún indicio externo que encausa la lectura. Una acción que abriga muchas palabras: crítica, posibilidad, opinión, lectura. “Ensayar” las posibilidades de cada idea o palabra que se dibuje en el pensamiento. Desde donde quiera que se intente alzar la vista habrá una situación diferente, una noche, el mar, la lluvia o la muerte, pero siempre se encuentra el mismo cielo. De tal manera, no es gratuito que se hable de “fuera” y “afuera” como ideas diferentes. La autora es quien ha propuesto el primero y es el que parece fundamental para acercarse a *Filosofía en los días críticos*. Para ella el “fuera” denota el fluir, algo

que escapa al pensamiento. Con respecto a esto en el artículo “Poesía y pensamiento” publicado en el número 10 de la revista *Minerva. Revista del círculo de Bellas Artes*, ella menciona:

Poesía y filosofía son métodos para el a-cercamiento. Definir y cercar: en todo caso, elaborar los límites. Y laborar *en* los límites. [...] El fuera es lo común, lo que a todos pertenece, lo animal. Fuera es la inocencia. La de todos. Porque fuera no hay yo, no hay alguien.

Un poema es una señal de la inocencia (52).

Para llegar a este punto es que se establecieron las otras dos posibilidades (adentro y afuera) como recursos que dejaran entrever la esencia del texto. Fueron la cata-

pulta para dar el salto a aquella libertad poética que nos permite escapar a las limitaciones del yo.

En este libro, Maillard intenta sobrepassarse a sí misma, a su palabra, incluso a lo que pudiéramos catalogar como filosofía o poesía. Más allá de crear un híbrido, tal vez en *Filosofía en los días críticos* se pueda leer la inocencia de una imagen, la inocencia de perderse al cerrar los ojos frente al mar y oír la palabra que no existe y arrastra el mar cuando nos mira.

YEIMI YADIRA MÁRQUEZ DÍAZ
MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES
HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
ZACATECAS

Hugo Enrique Sáez A.,
*Ejercicios de filosofía sobre
 educación. Una lectura de
 Heidegger*, México, UAM-X,
 División de Ciencias Sociales
 y Humanidades, Col. Teoría y
 Análisis, 2013.

En el año 2013 y dentro de la amplísima gama de textos que ha suscitado el filósofo alemán Martin Heidegger en nuestra lengua, aparece este interesante texto fruto de la reflexión de Hugo Enrique Sáez A. Valdría la pena preguntarse, a estas alturas, qué puede haber en dicho texto que enriquezca la presencia del pensador alemán en el pensamiento filosófico contemporáneo en español. La pregunta adquiere mayor sentido si consideramos el horizonte formativo del autor: profesor investigador titular C del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Se desempeñó como Secretario Académico de la Facultad de Antropología Escolar, en Mendoza, Ar-

gentina. Dirigió la revista Veredas. Revista del pensamiento sociológico del Departamento de Relaciones Sociales.¹ Ciertamente no es algo extraño que desde diversos horizontes de pensamiento haya y seguirá habiendo acercamientos al pensamiento heideggeriano, lo que sí es de considerar es la particularidad del ejercicio del autor, lo cual convierte a su texto en algo no del todo común, lo dota de una singularidad digna de considerarse en el panorama actual de estudios heideggerianos.

La preocupación fundamental del autor es el asunto de la educación en la actualidad. Y una vez más, de entrada, parecería un ejer-

¹ Tomado de la solapa del texto.

cicio no del todo fructífero, si consideramos que dicha problemática no figura de manera central o tan marcada en el pensamiento de Heidegger. Su preocupación, como se sabe, es otra. Sin embargo, desde este punto se puede comenzar a hacer patente la singularidad de la reflexión de Sáez. El autor tiene el suficiente cuidado y pericia para, de un modo orgánico, suscitar el diálogo abierto no sólo con el pensamiento heideggeriano, sino en general en lo tocante a la educación, enmarcado en el contexto actual en el que se desarrollan las reformas educativas, en el que cada uno de nosotros nos encontramos a cada día; el cual fue pensado de manera amplia por Heidegger: el mundo técnico.

Con análisis detallados y precisos, Sáez va desglosando los tópicos del pensar heideggeriano en lo que respecta a ciertos destellos en torno a la educación, principalmente en lo que toca al asunto de la técnica planetaria y sus consecuencias en el habitar y modo de ser del hombre. Sáez es consciente del riesgo de someter el pensamiento a una temática o problematización a la cual es ajeno, por ello recurre al diálogo franco y crítico con el pensar heideggeriano, y lo que éste nos

puede aportar ante la problemática que el autor de este texto pretende no resolver, pero sí propiciar caminos reflexivos frente a otros modos de entender el fenómeno educativo contemporáneo. Resulta, por ello, afortunado que en la introducción el autor haga explícita su manera de llevar la reflexión a lo largo de los seis capítulos que componen el texto. El aparato crítico, compuesto por dos secciones (textos de Martin Heidegger y bibliografía general) es rico para el asunto que plantea el texto.

A lo largo de los capítulos, Sáez traza el recorrido de su lectura e interpretación de Heidegger hasta llegar a sus propios posicionamientos al respecto de la educación en el mundo contemporáneo. Desde la gestación de las categorías que llevan a Heidegger a entender la técnica como parte de la metafísica y el contexto en que surgen, en el primer capítulo, hasta una lectura del mundo actual y su caracterización de espectáculos de masas, un ritual de masas. En el tercer capítulo desarrolla la interpretación heideggeriana de la técnica y su esencia, haciendo patente que la esencia de la técnica, para Heidegger, no es nada técnico. En el siguiente apartado (el cuarto) el

autor realiza una interpretación de la película *Tiempos Modernos* para hacer evidente la manera en la que la conducta humana es mecanizada a partir de la técnica. En la parte final, capítulos cinco y seis, se lleva a cabo la reflexión en torno a la educación y la posición de Sáez: evaluar el papel de las comunidades virtuales en la educación. Cada título de los seis capítulos que componen el texto resultan ciertamente afortunados y van dando sentido a lo que el lector va encontrando en este libro-diálogo al respecto de la educación y con fuertes elementos del pensar heideggeriano.

De suma importancia resulta el rescatar el pensamiento del propio autor del texto, quien no se limita a presentar una interpretación o una lectura, sino que lleva su propio pensar a la discusión en el texto. Es destacable también la intención de Sáez de presentar la escritura del texto de un modo claro y accesible, que propicie la expansión del texto más allá de los círculos técnicos, que el libro sea de fácil acceso a quienes no son diletantes de la filosofía.

Por otra parte, y relacionado con lo anterior, se observa cierta ambigüedad en el uso de algunos

términos específicos que un lector especializado podría echar en falta (por ejemplo el término de-construcción).

En suma, el libro de Sáez es una invitación al diálogo ante una problemática que nos atañe de manera puntual no sólo desde el quehacer filosófico, sino en nuestra condición de seres humanos insertos en el mundo tecnificado contemporáneo cada vez más propenso a dejar de pensar y a obedecer de manera ciega y acrítica. La problemática planteada por Sáez nos interpela en tanto habitantes, habitantes de la actual era de la tecnificación planetaria para hacernos responsables de ella.

ANTONIO SÁNCHEZ ROBLES
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Los autores

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Doctor y Maestro en Filosofía por la UNAM. Profesor-investigador de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia desde 1980. Es en esta misma Universidad, fue Director de la Facultad de Filosofía en dos periodos (1985-1989 y 1998-2002), y desde 2007 es director-fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Es director-fundador de la Revista *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura. Autor de más de 60 artículos en revistas de filosofía nacionales e internacionales y co-autor en más de 40 libros colectivos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel III). Presidente de la Asociación Filosófica de México, A.C. (2012-2014).

Algunos de sus libros son: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (FCE, 2013); *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (Siglo XXI, 2011); *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* (UNAM, 2010); *Filosofía culturalista, Presentación de Luis Villoro* (Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Michoacán, 2005); *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas* (Siglo XXI, 2003). Algunos libros como coordinador y co-autor son: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (Siglo XXI (2016); *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años* (Siglo XXI, 2014); *Merleau-Ponty viviente* (Anthropos, 2012); *Variaciones sobre arte, estética y cultura* (UMSNH, 2002); *Filosofía de la cultura en México* (Plaza y Valdés, 1997).

Óscar Ortega Ruiz

Es Licenciado en Filosofía y Maestro en Desarrollos Sociales de la Cultura Artística por la Universidad de Málaga. Es arquitecto por la Escuela

Técnica Superior de Arquitectura de Sevilla. Arquitecto adscrito a la Gerencia Municipal de Urbanismo, Obras e Infraestructuras de Málaga. Es Jefe de la Sección Técnica de Conservación. Obtuvo Mención Especial en la edición de 2009 de los Premios Unión Europea de Patrimonio Cultural, premios 'Europa Nostra', por la Rehabilitación de la Chimenea de la Fundación de Plomo de 'Los Guindos'. Actualmente es alumno de segundo año del Programa de Doctorado de Estudios Avanzados en Humanidades por la Universidad de Málaga.

Manuel López Forjas

Licenciado en Humanidades por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha participado en cursos de educación, geopolítica, historia del arte virreinal, siglo de Oro español e historia moderna y contemporánea. Colaboró como investigador en la sección de Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Región Puebla. Ha participado como ponente en congresos de educación, filosofía y humanidades. Ha escrito artículos en revistas como Libros de la Corte, Historia Autónoma, Estudios Eclesiásticos y Bajo Palabra. Revista de Filosofía. Actualmente es personal Docente Investigador en Formación en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid, donde realiza su tesis doctoral sobre Joaquín Costa y el colectivismo agrario.

Stefan Gandler

Munich 1964. Estudió Filosofía, Ciencias Políticas y Estudios Latinoamericanos en la Universidad Goethe de Frankfurt, en la que se tituló como maestro y doctor en filosofía bajo la tutoría de Alfred Schmidt. Radicado en México desde 1993, ha impartido cátedra de filosofía y teoría social en diferentes universidades, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de California, Santa Cruz y la Universidad Autónoma de Querétaro, en cuya Facultad de Ciencias Políticas y Sociales ha coordinado del proyecto de investigación del Con-

sejo Nacional de Ciencia y Tecnología: *Teoría crítica desde las Américas* (2012-2015).

Actualmente pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel II; a partir del 1º de enero 2017: nivel III) y es autor de los libros *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (FCE, 2007; reimpressiones: 2008 y 2015); *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica* (Siglo XXI, 2009; 2ª ed.: 2014); *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica* (Siglo XXI, 2013); *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* (Argument, 1999); *Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»* (Aisthesis, 2008); *Frankfurter Fragmente. Essays zur kritischen Theorie* (Peter Lang, 2013), y *Critical Marxism in Mexico. Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría* (Brill, 2015; reedición en pasta blanda: Haymarket, 2016). También ha sido coordinador de cinco libros, entre ellos: *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (Porrúa/UAQ, 2016).

Ramón Bárcenas Deanda

Ramón Bárcenas. Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Sus líneas de investigación son Hermenéutica Filosófica y, más recientemente, Filosofía y Literatura. Autor del libro *El mundo sombrío de Luvina y Comala* (2015). Ha publicado diversos artículos en revistas y capítulos en libros colectivos.

Francisco Javier Higuero

Profesor en Wayne State University (Detroit). Su campo de investigación se encuentra focalizado en el pensamiento contemporáneo y en la filología hispánica de los siglos XIX, XX y XXI. Ha publicado libros tales como *La imaginación agónica de Jiménez Lozano* (1991), *La memoria del narrador* (1993), *Estrategias deconstructoras en la narrativa de Jiménez Lozano* (2000), *Intempestividad narrativa* (2008), *Narrativa del siglo posmoderno* (2009), *Racionalidad ensayística* (2010), *Argumentaciones perspectivistas* (2011), *Discursividad insumisa* (2012), *Reminiscencias literarias posmodernas* (2014) y *Conceptualizaciones discursivas*

(2015); lo mismo que numerosos artículos en revistas especializadas, de reconocido prestigio internacional.

Mauricio Sánchez Menchero

Es investigador del Programa de Estudios Visuales en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Tiene una maestría y un doctorado en historia de la comunicación social por la Universidad Complutense de Madrid, España. Coordina el Seminario de Estudios de la Cultura Visual en el CEIICH y ha impartido clases en el Instituto Tecnológico Autónomo de México y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También organiza los cursos de cine e historia en el CEIICH. Ha publicado los libros *En el centro de los prodigios. Una historia cultural del juego, el suspenso y lo extraordinario* (2009) y, en coordinación con Elke Koppen, *Los trazos de las ciencias. La circulación del conocimiento en imágenes* (2014) e *Imagen y cultura impresa: perspectivas bibliológicas* (2016); así como numerosos artículos sobre historiografía, cultura escrita e historia de las diversiones públicas. Actualmente participa en el proyecto colectivo “Del gabinete de maravillas al museo anatómico popular: regímenes de exhibición y cultura material de la medicina” (Plan Nacional de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad, España) y lleva a cabo el proyecto individual “Memorias visuales de la corporalidad y las emociones en las fotografías de estudio (1880-1911)”.

Rodrigo Antonio Vega y Ortega Baez

Doctor en Historia. Profesor del Departamento de Historia-SUAYED de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son la historia de la ciencia mexicana y la historia ambiental mexicana, ambas en los siglos XIX y XX. Últimas publicaciones: “Recreación e instrucción botánicas en las revistas de la ciudad de México, 1835-1855” (*Historia Crítica*, núm. 49, 2013, pp. 109-133) e “Instrucción, utilidad, especulación y recreación geológicas en las revistas de la ciudad de México, 1840-1861”, (*Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 2, 2013, pp. 56-79).

Antonio Castilla Cerezo

Es licenciado en filosofía y ciencias de la educación por la Universidad de Barcelona y doctor en filosofía por esa misma universidad. Comenzó su carrera docente en México, en la Universidad Autónoma de Zacatecas y en el Instituto de Comunicación, Artes y Humanidades de Monterrey. Ha sido colaborador en la Universitat Oberta de Catalunya y en la actualidad es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona y del Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada.

Su trabajo se ha centrado en el estudio de la influencia que el diagnóstico de Nietzsche sobre el mundo moderno ha tenido desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días, con especial atención a sus desarrollos en la filosofía y la literatura francesas. En este sentido, cabe destacar los artículos publicados en diversas revistas especializadas sobre Bataille, Foucault, Deleuze y Blanchot, entre otros; así como el volumen Nietzsche y el espíritu de ligereza (Plaza y Valdés, 2006), del cual es coordinador, y el ensayo La condición sombría. Filosofía y terror (Plaza y Valdés, 2015). También ha publicado diversos artículos sobre María Zambrano y es autor de un libro de poemas: Gracias por dudar (1997). Es responsable de varias traducciones, entre las cuales cabe destacar: La persuasión y la retórica y La melodía del joven divino, ambas de Carlo Michelstaedter.

Crescenciano Grave Tirado

Doctor en Filosofía por la UNAM. Amplió estudios en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España. Es profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos y dictado conferencias en universidades nacionales y extranjeras. Entre sus libros se encuentran: El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche, Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling, La existencia y sus sombras. Trías y las pasiones del logos, Naturaleza y existencia. Schelling y el naufragio de la metafísica.

Jaime Vilarroig Martín

Es profesor de antropología filosófica en la Universidad CEU Cardenal Herrera (España), donde también ha impartido historia de la filosofía,

bioética y religión, cultura y valores. Tiene la licenciatura en filosofía (UNED) y en teología (Facultad de Teología san Vicente Ferrer), además de un máster en bioética (UCV). Realizó su doctorado en la Universidad CEU UCH sobre la crítica y el replanteamiento que Unamuno hizo a los problemas clásicos de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Desde entonces sus trabajos se han centrado principalmente en la antropología filosófica en España, tanto en autores clásicos (Llull, Vives, Balmes, Menéndez Pelayo) como contemporáneos (Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías, Laín, Bacca). Ha realizado estancias de investigación en Venecia, Salamanca y Santander, y estancias de docencia en universidades de Venecia y Roma. Sus centros de interés son la antropología filosófica y sus relaciones con la bioética, la filosofía española y la teoría de la argumentación.

Rodolfo Cortés del Moral

Doctor en Filosofía por la UNAM. Investigador y profesor de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, del cual es director. Especialista en Hegel, actualmente sus líneas de investigación están orientadas hacia la racionalidad contemporánea, con especial énfasis en pensamiento de la complejidad y teoría crítica.

Sus proyectos de investigación son: 1) Actualización de la teoría crítica: Una revisión de los conceptos, de los enfoques y de los objetos de estudio que caracterizan a la teoría crítica en el marco de la sociedad actual; 2) El pensamiento complejo: Elucidación de las principales implicaciones epistemológicas, ontológicas y factuales del desarrollo de la complejidad, tanto al nivel de la investigación científica del presente, como de la realidad social y cultural.

Algunas de sus publicaciones individuales son: *Sobre el concepto de racionalidad* (2007), *Complejidad y pensamiento crítico* (en colaboración, 2009), *Sujeto-objeto, explicación histórica y dicotomía* (1988), *Hegel y la ontología de la historia* (1980), *Dialéctica* (1978), y *El método dialéctico* (1977). Fue merecedor de la Medalla al Mérito Universitario Gabino Barreda por tres ocasiones, concedida por la UNAM.

Recepción de artículos

CRITERIOS EDITORIALES

1) Se recibirán artículos académicos de investigación que hagan aportaciones relevantes al tema tratado; que sean inéditos y no estén comprometidos con ninguna otra publicación.

2) El formato de recepción es el siguiente:

- Extensión: máximo 25 páginas con márgenes de 3 cms., precedidas de un resumen o abstract bilingüe (español-inglés) que orienten sobre el contenido de su artículo, con 10 líneas también como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto). Formato Word.
- Acompañar el artículo con una ficha biográfica muy breve, en archivo de texto aparte.
- Tipografía: Cuerpo del texto: Times New Roman, 12 puntos, interlineado doble. Notas: Times New Roman, 10 puntos.
- Referencias bibliográficas: citar en el cuerpo del texto de la siguiente forma: (apellido, año: número de página).
- Bibliografía: al final del documento, de la siguiente manera:
 - * Libro: Apellido (s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición (trad., pról., notas de..., etc.), Editorial, Colección, Lugar, número de páginas que contiene.
 - * Artículo en libro: Apellido (s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título del libro*, edición (trad., pról., notas de..., etc.), Editorial, Colección, Lugar, número de páginas donde está ubicado.
 - * Artículo en publicaciones periódicas: Apellido (s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título de la publicación periódica*, núm., año o volumen, lugar, fecha de publicación, número de páginas donde está ubicado.

3) La revista contiene una sección central de corte misceláneo y otra temática que se anuncia en cada número.

4). Para la sección Reseñas se recibirán textos con las mismas características formales arriba descritas, que no excedan las siete cuartillas, a propósito de libros de investigación publicados de cinco años a la fecha y acompañados de una imagen de la portada a tamaño normal en blanco y negro, en archivo pdf.

5). Los textos se recibirán en la dirección postal o correo electrónico:

Departamento de Letras Hispánicas
Sede Valenciana
Universidad de Guanajuato
Ex Convento de Valenciana S/N
CP 36240, Valenciana, Guanajuato.
Teléfono: (473) 732 0667 y (473) 732 3908
Correo electrónico: revistavalenciana@gmail.com

DICTAMINACIÓN

1). Todos los materiales recibidos serán sometidos a riguroso arbitraje de dos especialistas anónimos.

2) El resultado final de los dictámenes será notificado al autor en un plazo de sesenta días hábiles a partir de la fecha de recepción de la obra.

3) En caso de que el artículo sea aceptado, el autor se compromete a ceder todos los derechos para su publicación en el número de la revista que corresponda.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario Académico

Dr. Raúl Arias Lovillo

Secretario de Gestión y Desarrollo

Mtro. Jorge Alberto Romero Hidalgo

CAMPUS GUANAJUATO

Rector

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera

Secretaria Académica

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla

Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. César Federico Macías Cervantes

Valenciana núm. 19 se imprimió en el mes de enero de 2017 en los talleres de Gesta Gráfica, ubicados en bulevar Nicaragua 506, Col. Arbide, León Guanajuato. El tiraje fue de 500 ejemplares