ISSN 2007-2538

21

enero-junio 2018

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 11, núm. 21, enero-junio 2018

Comité Editorial

Área de Letras	Área de Filosofía
Dra. Elba Sánchez Rolón (Universidad de Guanajuato, Méx.)	*Dr. Aureliano Ortega Esquivel* (Universidad de Guanajuato, Méx.)
Dr. Andreas Kurz (Universidad de Guanajuato, Méx.)	*Dr. Rodolfo Cortés del Moral* (Universidad de Guanajuato, Méx.)
Dra. Asunción del Carmen Rangel López (Universidad de Guanajuato, Méx.)	*Dr. Luis Puelles* (Universidad de Málaga, Esp.)
Dra. Magda Leonor Sepúlveda Eriz (Pontificia Universidad Católica de Chile, Ch.)	*Dra. Diana Aurenque Stephan* (Universidad de Santiago de Chile, Ch.)
Dr. Klaus Meyer-Minnemann (Universidad de Hamburgo, Ale.)	*Dra. María L. Christiansen Renaud* (Universidad de Guanajuato, Méx.)
Dr. Roberto Ferro (Universidad de Buenos Aires, Arg.)	*Dr. Carlos Oliva Mendoza* (Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.)
Dra. Inés Ferrero Cándenas (Universidad de Guanajuato, Méx.)	*Dr. José Luis Mora García* (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)
Dr. Michael Roessner (Universidad de Munich, Ale.)	*Dr. Adolfo Vásquez Rocca* (Universidad Complutense de Madrid, Esp.)
Lic. Luis Arturo Ramos (Universidad de Texas, EUA)	*Dr. Raúl Fornet-Betancourt* (Societé Européenne de Culture, Francia)

Editora: Dra. Lilia Solórzano Esqueda, Departamento de Letras Hispánicas,
Universidad de Guanajuato, Méx.
Coordinador del dossier: Javier Corona Fernández
www.revistavalenciana.ugto.mx

Valenciana, nueva época, año 11, núm. 21, enero-junio de 2018, 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. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Este número se terminó de imprimir en diciembre 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.

El trabajo de pre-prensa de este número ha sido posible gracias a la colaboración de la Editorial de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

Autenticidad y falseamiento en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia 7
Jesús Eduardo Oliva Abarca

Ficción, historia y mito en *El río sin orillas* de Juan José Saer 27
Daniel Samperio Jiménez

Sujetos nacionales en *El roto* de Joaquín Edwards Bello 43
Juan D. Cid Hidalgo, Marisol Castro y Valentina Albornoz

La narrativa de Adriana González Mateos. Evasión, erotismo y violencia 73
Marisol Nava

Presencia de la muerte en *El complot mongol* de Rafael Bernal 101
Rogelio Castro Rocha y Felipe Oliver Fuentes Kraffczyk

La presencia de Dios en el castillo interior. En torno a la complementariedad de la antropología mística de Santa Teresa de Jesús y la antropología fenomenológica de Edith Stein 127
Lucero González Suárez

La vigilancia en la obra de Philip K. Dick: Identidades, deseos y conflictos sociales 153
Nelson Arteaga Botello

La ciencia y el mundo físico de acuerdo a W. T. Stace 187
Vicente Aboites y Gilberto Aboites

Desestabilización del principio de equivalencia como crisis intelectual en el pensamiento de Jean Baudrillard 207
Luis Alberto López Soto

El hombre como "*el* animal enfermo": Sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche 235
Diana Aurenque

Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático? 257
Julián Ferreyra

El problema del hombre en la fenomenología de Husserl 289
Rubén Sánchez Muñoz

Dossier: La ontología del presente

Introducción 315
Javier Corona Fernández

Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor 323
Raúl Fornet Betancourt

Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o del cuidado de sí y la parresía 347
Adriana Patricia Carreño Zúñiga

La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista 379
Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

Reseñas

Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América 414
Conrado J. Arranz

Juan de Cigorondo, *Comedia a la gloriosa Magdalena* 422
Valentina Gutiérrez

Darlei Dall' Agnol, *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo* 427
Margareth Mejía Génez

Los autores 433

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 7-26

Autenticidad y falseamiento en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia

Authenticity and falsification in *Respiración artificial* by Ricardo Piglia

Jesús Eduardo Oliva Abarca
Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Resumen: En este artículo se examinan las formas en que la literatura, en específico, el género novelístico, recurre a procedimientos discursivos y estrategias textuales empleados en la elaboración de relatos factuales. El caso particular aquí analizado, la novela *Respiración artificial*, de Ricardo Piglia, se constituye a partir de textos de diferente naturaleza, cuya autenticidad es puesta constantemente en duda. El falseamiento al que estos textos son sometidos por medio de la ficción permitiría sostener la idea de que la novela de Piglia, al emplear las mismas herramientas de los relatos empíricos, problematiza las relaciones que la literatura establece con la realidad.

Palabras clave: cita, discurso, ficción, intertextualidad, texto.

Abstract: In this paper, it will be examined how literature, in specific, the novelistic genre draw on discursive and textual strategies usually employed in the making of factual narratives. The novel *Respiración artificial*, by Ricardo Piglia, is an example of the fictional usage of the discursive strategies used to construct an empirical discourse. The continual falsification of the texts that constitute Piglia's novel problematize the relationship between literature and reality.

Keywords: Quote, Discourse, Fiction, Intertextuality, Text.

1. Relatos factuales, relatos ficcionales

Aunque no es una obra extensa, en *Respiración artificial*, del argentino Ricardo Piglia, se dan cita una gran variedad de temas tales como la identidad personal, la escritura, la verdad y la mentira, entre otros más. La novela de Piglia, publicada en 1980, se configura a partir de la confluencia de diversos intertextos, a la manera de un collage compuesto por cartas, conversaciones, anotaciones al azar, papeles personales y resúmenes de teorías de temas diversos; no obstante, quizá el asunto central, como lo sugiere su reiterada mención en esta novela, es el de la relación entre la literatura y la realidad, que es lo mismo que preguntar acerca del valor representacional que posee la literatura. Así, la interrogante expuesta constantemente pareciera sintetizar la problemática literaria de la que se ocupa esta obra: "¿cómo narrar los hechos reales?" (Piglia, 2008: 19).

Si pudiera establecerse algún tipo de conexión entre literatura y realidad, ésta se basaría en el lenguaje. La obra y la literatura en general son formas lingüísticas institucionalizadas, regidas por procedimientos, recursos y reglas específicas y, en cierta medida, autónomas. En los planteamientos más recientes de las ciencias sociales adquiere un puesto clave la interrogante acerca de si el lenguaje es un instrumento por el cual se refleja la realidad objetiva o si es acaso una herramienta por la que aquella es construida. Potter aborda esta problemática empleando dos metáforas, la del espejo y la del taller de construcción. En la metáfora del espejo, el lenguaje se concibe como una superficie en la que la imagen de los objetos es nítidamente perceptible: "El lenguaje refleja cómo son las cosas mediante descripciones, representaciones y relatos" (Potter, 1998: 129-130); la confianza depositada en tales descripciones, representaciones y relatos radica en la idea de que la función del lenguaje consiste en reflejar al mundo objetivo. Por otra parte, la metáfora

del taller de construcción implica concebir al lenguaje como una operación por la que se fabrican descripciones y relatos del mundo: "La metáfora de la construcción funciona en dos niveles cuando se aplica a las descripciones. El primero es la idea de que las descripciones y los relatos construyen el mundo, o por lo menos versiones del mundo. El segundo es la idea de que estos mismos relatos y descripciones están construidos" (130).

La tesis de que todo relato es una aproximación a la realidad es expuesta constantemente en *Respiración artificial*, y, en su forma más radical, se presenta como una estrategia por la cual la novela problematiza[1] la correspondencia entre lo narrado y lo vivido:

> Ya no hay experiencia (¿la había en el siglo XIX?), sólo hay ilusiones. Todos nos inventamos historias diversas (que en el fondo son siempre la misma), para imaginar que nos ha pasado algo en la vida. Una historia o una serie de historias inventadas que al final son lo único que realmente hemos vivido. Historias que uno mismo se cuenta para imaginarse que tiene experiencias o que en la vida nos ha sucedido algo que tiene sentido. Pero ¿quién puede asegurar que el orden del relato es el orden de la vida? (Piglia, 2008: 35).

El cuestionamiento al que se orienta la novela de Piglia es el de cómo diferenciar un discurso verdadero de uno falso, es decir, ¿bajo qué criterios o mediante qué operaciones se determina la autenticidad o inautenticidad de un discurso? De antemano, no basta con que un discurso se postule como una representación fidedigna de lo real, pues en las prácticas humanas intervienen diversos factores que conceden o sustraen veracidad a todo relato o

[1] Cabe señalar que la obra de Piglia se caracteriza por una constante interrogación acerca de los límites entre lo real y lo ficcional, así como de la "textualización" de la experiencia, cuestión que se profundiza en "La narrativa de Piglia: figuras retóricas y cuestiones de género", de José Luis de Diego.

a toda descripción acerca de la realidad factual (la confianza o desconfianza depositada en el productor de un discurso, su adherencia a un campo determinado del saber humano, etc.).

En todo discurso existe siempre una pretensión referencial, sin embargo, el que la exigencia de referente se lleve a cabo o no depende del modo en que un discurso emplee las proposiciones que lo constituyen: "El proceso de construcción de hechos intenta cosificar las descripciones para que parezcan sólidas y literales. El proceso opuesto de destrucción intenta ironizar las descripciones para que parezcan parciales, interesadas o defectuosas en algún sentido" (Potter, 1998: 147). Los hechos, tal como sugiere Potter, no son constructos verbales en sí, lo que sí es materia de construcción por medio del lenguaje es su acreditación como reales o auténticos; un rasgo común a todos los discursos cuyos enunciados se presentan acreditados como hechos es el estar fabricados como si estuviesen desligados de un agente identificable, es decir, tales discursos "construyen la descripción como si fuera independiente del agente que la produce" (193). Esta es la estrategia usual empleada en los discursos pertenecientes a las ciencias empíricas, sin embargo, se halla también presente en las disciplinas humanísticas y sociales e incluso en las prácticas discursivas cotidianas.

Los rasgos primarios por los que una narración literaria produce la ilusión de realidad es lo que Potter denomina detalle y enfoque (209); cabe aclarar que el término enfoque se refiere al concepto propuesto por Genette a propósito del punto de vista narrativo, esto es, la focalización; resulta evidente que la exactitud del detalle estará en función directa de la perspectiva asumida por el narrador o, lo que es lo mismo, del grado de focalización elegido en la narración. Así, un enfoque en que predomine una visión panorámica –a la manera de un narrador con vista 'desde arriba', mas no omnisciente– tenderá a minimizar los detalles que pudieran proporcionar mayor información en el relato; de igual manera, en la visión

de un observador externo, situado a una distancia considerable de los acontecimientos –a la manera del narrador heterodiegético– los detalles provistos serán datos evidentes que capten la atención del narrador. Cuando la narración es construida desde la perspectiva de un participante directo de los hechos, lo que corresponde al enfoque interior –y, en términos narrativos, al narrador homodiegético– la proximidad perceptiva del narrador con respecto a los hechos, así como sus reacciones ante éstos, pudiera asegurar una ventaja en lo que concierne a la captación y descripción de detalles. Desde el punto de vista literario, éste es el grado de focalización que más fácilmente acepta el lector, pues garantiza que el narrador funge como un testigo vivencial de los hechos referidos: "La persona está acreditada para proporcionar una descripción autorizada de una escena o un suceso porque es un testigo" (211).

Aunque el detalle y el enfoque –o focalización– se conciben como instrumentos literarios para producir la apariencia de lo real, su empleo, como observa Potter, no se restringe únicamente a las narraciones de ficción; aún más, pareciera que, desde el punto de vista de la construcción y acreditación de relatos y descripciones, los relatos factuales emplean los mismos recursos que los de ficción, como si no existiese "una separación nítida entre los tropos de hecho y los tropos de ficción. Con frecuencia, los recursos para construir ficciones plausibles y vívidas son, precisamente, los mismos recursos que se emplean para construir hechos creíbles" (221).

La indistinción entre los ámbitos de lo real y lo ficcional reside, pues, en la construcción del discurso, dado que un mismo procedimiento lingüístico puede servir para fabricar y acreditar un relato imaginario como uno factual; de hecho, las operaciones que integran el repertorio empirista expuesto por Potter son también prácticas literarias frecuentes –en particular en la novela decimonónica y todas sus variantes realistas– como procedimientos para reforzar la ilusión de realidad; la impersonalidad gramatical, la evidencia y

el consenso y la corroboración encuentran sus equivalentes literarios en el narrador que elimina toda traza de subjetividad, en los documentos 'verídicos' encontrados y ordenados por un narrador-editor y en la narración que se sirve de varios puntos de vista para referir el mismo acontecimiento. No obstante, la literatura misma pareciera demostrar que todos los procedimientos previamente comentados sirven lo mismo para acreditar como para desacreditar la 'realidad' de un discurso dado; la primera, y quizá primordial, relación entre la literatura y la realidad es esencialmente textual, es decir, la literatura se refiere a la realidad a través de textos anteriores que han ensayado igualmente una descripción, o re-descripción de ésta; pero, además, la literatura se aproxima a la realidad mediante la representación de discursos elaborados de manera análoga a como se construyen los relatos factuales. Sin embargo, en el caso específico de la novela de Piglia, el recurso de procedimientos discursivos autentificadores no se orienta a la elaboración de un relato factual, sino más bien para plantear la interrogante acerca de cómo las mismas estrategias con las que se construye el discurso de lo real pueden emplearse también para la creación de ficciones.[2]

Respiración artificial se estructura mediante la alternancia entre diferentes voces narrativas; la novela se compone de cuatro capítulos, los tres primeros correspondientes a la primera parte titulada "Si yo mismo fuera el invierno sombrío", que constituye una cita directa a un cuadro atribuido por Renzi al pintor Frans Hals: "Me puse a pensar en el cuadro de Frans Hals *Si yo mismo fuera el invierno sombrío*" (Piglia, 2008: 39). El capítulo cuarto corresponde a toda la segunda parte de la obra, titulada "Descartes", en alusión a la relación hipertextual establecida entre el texto clave del filósofo francés y la novela de Piglia. El primer capítulo es narrado por

[2] Andrés Torres Perdigón analiza la convergencia y divergencia entre la ficción literaria y la realidad en su artículo "Ricardo Piglia y Roberto Bolaño: tradición y narratividad".

Renzi, que intercala en su narración las cartas que recibe de su tío Marcelo Maggi y sus respectivas contestaciones a estas misivas. El narrador del segundo capítulo es también Renzi, quien sostiene una conversación con el suegro de su tío; el capítulo tercero es compartido por dos narradores, Enrique Ossorio, figura histórica que fascinó a Maggi y que, por suerte de una curiosidad heredada de tío a sobrino, igualmente atrae a Renzi, y por un narrador nuevamente anónimo que se sospecha pudiera ser Marcelo Maggi. En el cuarto y último capítulo las voces narrativas que dirigen el relato corresponden a Renzi y a Tardewsky.

Cada capítulo de la novela de Piglia, además, se organiza en torno a un determinado evento que el narrador o los narradores en turno van reconstruyendo a partir de una serie de documentos y conversaciones; en el primer capítulo, Renzi reedifica la imagen de su tío Marcelo Maggi a través del intercambio epistolar que sostienen ambos personajes:

> Me narraba [Maggi] de un modo moroso e irónico su vida provinciana, me describía con cierto detalle sus conversaciones con Tardewski, preguntaba, sin demasiado entusiasmo, datos sobre mi existencia y sobre mi situación, y llevaba adelante una especie de pacífica polémica con mi tendencia a buscarle segundas intenciones a su vida. Tus cartas me hacen gracia, me escribía, demasiado interrogativas, como si hubiera un secreto (24).

El segundo capítulo relata, a manera de conversación, las impresiones de don Luciano, suegro de Maggi y ex senador confinado a una silla de ruedas, sobre su yerno desaparecido; en este capítulo continúa el intento de Renzi por elaborar una representación mayormente definida de su tío, aunque la táctica empleada ahora sea el recurso a un testigo que guarda una relación de parentesco político con el escurridizo Maggi: "La familia es una institución sanguinolenta; una amputación siempre abyecta del espíritu. Mar-

celo, por ejemplo, dijo el senador, Marcelo, por ejemplo, es mi hijo" (50).

El tercer capítulo trata sobre la espuria figura histórica de Enrique Ossorio, quien tomando las riendas de la narración se refiere a sí mismo como "un traidor y un espía y un amigo desleal y seré juzgado tal por la historia, como soy ahora juzgado así por mis contemporáneos" (75); en este capítulo, como se mencionó antes, la narración es compartida por el mismo Ossorio y por un narrador que hace las veces de editor, al ir organizando los papeles dejados por Ossorio, para elaborar una semblanza biográfica. Es por medio de la mención de dicho proyecto histórico-biográfico en donde se revela que el mismo Maggi es el segundo narrador en este capítulo, quien mantiene al tanto a su suegro, don Luciano, del desarrollo del *Enrique Ossorio*.

En el cuarto y último capítulo se relata el viaje y la experiencia de Renzi al ir en búsqueda de su tío, de la relación que entabla con Tardewski, y su fallida empresa de encontrar a Maggi. A través del recorrido realizado por Renzi, la figura de Maggi se va presentado sólo de manera indirecta, a través de documentos propios –las cartas escritas por el mismo Maggi– y ajenos –los papeles dejados por Ossorio, que guardan una cierta relación con la vida de Maggi– así como por testimonios de conocidos; pero la imagen de Maggi es aún imprecisa, como constata Tardewski en una de sus conversaciones con Renzi: "Conocí al profesor Marcelo Maggi en el Club Social; nos encontrábamos habitualmente para cenar o jugar al ajedrez. Debo decir que él no era explícito conmigo (ni yo con él); conozco de su vida lo que ha querido hacerme saber. ¿Tenía una vida secreta? Todos tenemos una vida secreta" (108).

2. La literatura como cita de la realidad

La novela de Piglia es construida por medio de indicios, descripciones imprecisas, de atribuciones erróneas sobre una vida en particular o, más bien, sobre la historia de un personaje en particular, de Marcelo Maggi; la vida de éste es expuesta siempre de manera indirecta, mediada por documentos y testimonios que no pueden cotejarse con alguna versión oficial, por lo que podría afirmarse que la existencia de este personaje es esencialmente textual. Maggi pareciera existir, a un mismo tiempo, de manera literaria –en la novela escrita por Renzi– e históricamente –a través de la biografía de Ossorio–. En suma, este personaje aparece como un ser 'textual', un discurso constituido por textos diversos, conversaciones y especulaciones.[3]

Anteriormente se mencionó, a propósito de las estrategias de construcción y acreditación del discurso como 'real', que el relato de ficción se elabora con los mismos recursos que emplean los relatos factuales. En atención a este supuesto, pueden rastrearse determinados procedimientos del repertorio empirista en *Respiración artificial*, siendo los más evidentes el del recurso a la evidencia o pruebas factuales y el del consenso y la corroboración, que adquieren una forma literaria específica en los documentos, papeles y cartas encontrados a lo largo de la novela de Piglia, así como en los personajes testigos que proporcionan a Renzi testimonio acerca de Maggi. No obstante, estos procedimientos, cuya función primaria es la de autentificar el relato, se someten en la novela a una constante relativización por la cual les es sustraída toda validez, como en el caso de la correspondencia entre Renzi y Maggi, éste último refutando las versiones que de su vida elabora su sobrino:

[3] Véase la construcción de un relato a través de una confluencia de voces, recuerdos y citas en "El cartesianismo en 'El día del derrumbe' de Juan Rulfo" por Pol Popovic.

"se dedicaba, cada vez con menos entusiasmo, a desmentir o ajustar algunos de los datos que yo manejaba acerca de su pasado. ¿De dónde sacaste esa versión sobre la Coca?, me escribió, por ejemplo, una vez. A ella le gustaba de alma la noche, pero no tenía nada de perversa" (Piglia, 2008: 25).

Igualmente, en la entrevista que sostiene Renzi con don Luciano, la capacidad testimonial del anciano se pone en duda por el carácter fantasioso con que se refiere a su yerno, cuando asegura que piensa en Maggi, pero que tal pensamiento es imperfecto, deficiente y, por lo tanto, poco fiable: "Ese pensamiento estaba hecho, dijo, de restos, de fragmentos, de bloques astillados y también del recuerdo de viejas conversaciones. Fragmentos de esas cartas cifradas que recibo o sueño o que imagino recibir o que yo mismo dicto porque no puedo escribir" (62-63).

Incluso los papeles dejados por Ossorio, que pudieran ostentar una fuerza probatoria mayor que los testimonios, y en los que se evidencia su anhelo de escribir una novela –lo que constituye, a la vez, una indicación intertextual y una autorreferencia al género del texto de Piglia– se presentan también pistas falsas, claves difíciles de descifrar. Tal es el caso de la carta de Ossorio paradójicamente dirigida a Marcelo Maggi, la primera carta, como asegura el personaje, del porvenir y en la que se revela, de manera enigmática y confusa, la relación que, asegura Ossorio, existe entre la literatura y el porvenir, la "extraña conexión entre los libros y la realidad" (100).

La densidad intertextual[4] de *Respiración artificial* hace posible la confluencia entre diversos discursos que, por su adscripción disciplinaria, se acreditan como referentes a la realidad factual y efectiva. Pareciera que la pretensión de esta novela es la de com-

[4] Marta Gallo, en su ensayo "In-trascendencia textual en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia", examina cómo la intertextualidad, o transtextualidad, de la novela de Piglia contribuye a la distorsión del significado.

pendiar todos los tipos de discurso existentes; aún más, el carácter autoalusivo de la obra, que evidencia su condición de artefacto literario, pareciera subrayar en "la obra de arte verbal se condensaría esa intertextualidad universal" (Pfister, 2004: 26). La transtextualidad inherente y continuamente acentuada de *Respiración artificial* conduce a una concepción de la literatura como un sistema que engloba textos ficcionales como no ficcionales. Esta concepción de la literatura, como sistema textual general o universal, conduce a plantear la cuestión acerca de la constitución de la misma como discurso de discursos, y la relación que opera entre ésta y la realidad. A propósito de ello, la propuesta de Schmidt pudiera aportar un marco de referencia más definido.

El punto de partida de Schmidt es el de la epistemología constructivista, basada en los trabajos de Maturana, entre otros, respecto a la biología. El intento de Schmidt por elaborar un modelo constructivista de la ficción toma en consideración reflexiones previas sobre la cognición, la lengua, la significación y la comunicación. El postulado base de la propuesta de Schmidt es que la realidad es elaborada mediante un conjunto limitado de procedimientos y recursos que dan forma a modelos de mundo[5] comunicables y comprensibles de acuerdo con estructuras cognitivas humanas. El fenómeno comunicativo se presenta, desde esta perspectiva, como una interacción entre modelos y descripciones de mundo de diferente valor en la praxis humana; en la descripción de este proceso, Schmidt introduce una importante distinción entre lo que designa como TEXT, definido como el fenómeno físico empleado en la comunicación, y KOMMUNIKAT, entendido como la estructura cognitiva atribuida al TEXT, y que equivale a lo que en lingüística se denomina como significado: "Entiendo KOMMUNIKAT

[5] Sobre el concepto de mundo en la teoría de la narrativa y de la ficción, puede consultarse el artículo de Miguel Mandujano Estrada, "La ficción y el *origen* semiótico de los mundos narrativos".

como estructura cognitiva con carga emocional y valorada por el sistema (implícita o explícitamente) en relación con su relevancia práctica […] estructura que se asigna al TEXT en calidad de 'significado' del mismo" (Schmidt, 1997: 219). Todo KOMMUNIKAT se elabora a través de determinados recursos tendientes a la progresiva anulación de la incertidumbre mediante la convencionalización, esto es, la puesta en práctica de reglas y normas funcionales de una sociedad en específico. La lengua, según este enfoque, no es pues un conjunto de signos cuya combinación produce significado, sino más bien una unidad de comportamiento, de instrucciones para obrar en el marco social.

Como sistema, la literatura se encuentra condicionada también por convenciones que le son propias, constituidas por la relación que este sistema entabla con otros. Así, toda manifestación perteneciente al sistema LITERATURA se interpreta como un KOMMUNIKAT literario, es decir, como una obra literaria significativa, por convenciones específicas del sistema; aún más, la particular conexión del sistema LITERATURA con la realidad se concibe no como un problema de índole ontológica, sino como un asunto en que intervienen de manera decisiva cuestiones muy distintas, como las expectativas lectoras, los valores estéticos y artísticos, las normas sociales, el gusto, etc. La peculiaridad del sistema LITERATURA como potencial productor de modelos de mundo consiste en que en éste las descripciones de mundo no contraen un compromiso de validez absoluta, a diferencia de otros sistemas encauzados a la autentificación de modelos de mundo.

Asegura Schmidt que son particulares a este sistema dos convenciones específicas, que denomina como *convención estética* y *convención de polivalencia*. La convención estética consiste en la expectativa de que los textos literarios cumplan las siguientes funciones: *a)* "restar énfasis a la convención factual" (223), es decir, los textos literarios se sustraen a la obligación de presentar tal o cual

afirmación respecto al orto-modelo de mundo como verdadera o real; *b)* ofrecer señales claras y apropiadas para la recepción de un texto como específicamente literario, y *c)* "seleccionar como marco de referencia para las expresiones referenciales que se encuentran en el texto no sólo el modelo de realidad socialmente establecido, sino otros marcos de referencia" (224). La convención de polivalencia, por otra parte, establece como primordiales los siguientes criterios: *a)* los productores de textos literarios no se someten a la *convención de monovalencia*, esto es, la expectativa de que a todo TEXT se le pueda atribuir un único KOMMUNIKAT estable; *b)* la recepción del texto literario está condicionada por normas y valores contextuales.

El desarrollo histórico del sistema de la LITERATURA permite identificar procedimientos básicos por los que la realidad es construida en la ficción; como sistema integral y universal de textos, la relación entre LITERATURA y realidad se establece, según Schmidt, por la incorporación de textos pertenecientes a otros sistemas. Esta idea es análoga a la expuesta por la teoría de la intertextualidad, que concibe a la literatura como un sistema universal y abarcador de confluencias e interrelaciones textuales. Desde esta perspectiva, los mecanismos de construcción de realidad en la ficción se conciben como 'citas',[6] es decir, referencias, explícitas o implícitas, a las realizaciones textuales de otros sistemas sociales o de la literatura misma. Con respecto a esto, Schmidt reconoce cinco tipos de citas: *1)* "la paráfrasis directa de una fuente literaria" (229), *2)* la alusión a otros textos, literarios o no literarios, *3)* lo que Schmidt denomina como "cita de la *realidad inmediata*" (231), consistente en la referencia directa a acontecimientos registrados en diarios, noticieros, etc., aunque éstos no correspondan a

[6] La literatura puede concebirse, desde esta perspectiva, como una apropiación discursiva; Rita De Grandis profundiza en este tema en su artículo "La cita como estrategia narrativa en *Respiración artificial*".

sucesos reales o efectivos; *4)* otro procedimiento citacional es la referencia a temas y teorías relativas a otros ámbitos de significación (teorías sociológicas, temas filosóficos, etc); *5)* finalmente, la cita a algún personaje histórico real al interior del relato enunciada por un personaje en particular.

La concepción constructivista de la literatura, coincidente en cierta medida con la teoría de la intertextualidad, pareciera ser la adecuada para abordar el problema medular de *Respiración artificial*, el de la realidad de lo narrado; según este marco de referencia, la novela de Piglia puede considerarse como un compendio de citas, directas o indirectas, tácitas o manifiestas, a los textos comprendidos en el sistema de la LITERATURA, que, como se ha mencionado antes, engloba no sólo textos ficcionales, sino toda realización textual. El carácter comprensivo que adquiere el término literatura –como compendio universal de textos– permite examinar la confluencia y problematización de los discursos de lo real presentes en esta obra de Piglia.

3. Falseamiento y relativización textual

Respiración artificial es una novela hecha de citas, alusiones y referencias a otros textos, recursos con los que cuestiona la relación de la literatura con la realidad. Pero, ¿cómo una obra literaria particular puede problematizar al sistema entero al que pertenece? ¿Qué relación entre la obra y el sistema literario posibilita este fenómeno por el que un elemento refleja al tiempo que critica al conjunto? Como realización concreta del sistema literario, el texto puede concebirse como la expresión, a nivel micro-estructural, de la totalidad del sistema, es decir, el propio texto literario individual "tiene, pues, carácter de sistema y es, al mismo tiempo, la actualización de sistemas abarcadores como, por ejemplo, el género, y el género es un sistema y, al mismo tiempo, la actualización de siste-

mas más abstractos, como el del modo de escribir suprahistórico o el lenguaje" (Pfister, 2004: 35).

Dado que la literatura, desde la perspectiva de la intertextualidad así como desde la óptica constructivista, es un sistema de realizaciones textuales cuyo objetivo primordial es la construcción de modelos de mundo, todo vínculo que la literatura en general, o la obra en particular, establece con la realidad se produce en términos igualmente textuales o discursivos. Precisamente la autorreferencialidad de la novela de Piglia, expuesta de manera consciente por la revelación de su condición de constructo textual, posibilita la idea de la literatura como comentario o cita de la realidad. Los indicios que en *Respiración artificial* consolidan esta concepción corresponden, de maneras muy diversas, con los ejemplos de 'citas' que expone Schmidt; se encuentran en la novela de Piglia un sinnúmero de paráfrasis directas a diversas fuentes literarias: "Primero me atendió una especie de mayordomo estilo novela de Agatha Christie que no me dio mayormente bola, si bien le pasó el aparato a la misma Agatha Christie (una mujer con voz de vieja) que dijo ser la mujer de uno de los hijos del senador" (Piglia, 2004: 91).

El mismo pasaje citado es, además, una alusión más o menos explícita a un modelo literario específico, el policiaco; aparte de ésta, son numerosas las alusiones a otros modelos o géneros literarios, como el de la novela epistolar, el relato de ciencia ficción y la utopía:

> Otra diferencia entre la novela que quiero escribir y las utopías que conozco (T. Moro, Campanela, Bacon): en mi caso no se trata de narrar (o describir) esa otra época, ese otro lugar, sino de construir un relato donde sólo se presenten los posibles testimonios del futuro en su forma más trivial y cotidiana, tal como se le presentan a un historiador los documentos del pasado. El protagonista tendrá frente a sí papeles escritos en aquella época futura (83).

Esta alusión despliega también un potencial autorreferencial en el plano de la diégesis, en cuanto insinuación a la labor de Renzi quien reconstruye a través de los papeles y testimonios que reúne a lo largo de su travesía la confusa existencia de su tío Maggi, al tiempo que continúa con el proyecto dejado por éste, el de escribir la biografía de Enrique Ossorio.

Un llamativo ejemplo de cita de la *realidad inmediata*, según denominación de Schmidt, se presenta en el siguiente pasaje, en que el narrador –presumiblemente Ossorio, por los indicios de su estancia en New York– asegura que los eventos que ocurren a su alrededor coinciden con los que lee en la novela de Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet,* aunque la novela es de 1970, lo que implica un deliberado anacronismo:

> Tardé un momento en darme cuenta de que lo que estaba leyendo era exactamente lo que pasaba en el ómnibus. Podés ver la edición de Random House de la novela, página 3. Vas a encontrar la descripción de un tipo corpulento, que usa anteojos oscuros con montura de carey y viste con extraordinaria elegancia, que le roba a una mujer en un ómnibus que va por la calle 42 (98).

En el capítulo cuarto de *Respiración artificial*, los debates que sostienen Renzi y Tardewski sobre temas literarios, cuestiones políticas o de historia, teorías científicas, sistemas filosóficos,[7] constituyen el cuarto tipo de 'cita' por la que la realidad, según la propuesta de Schmidt, es construida en la ficción: "Claro; la teoría de la relatividad. La presencia del observador altera la estructura del fenómeno observado. Así la teoría de la relatividad es, como su nombre lo indica, la teoría de la acción relativa. Relativa, de *relata*:

[7] Una de las figuras frecuentemente discutidas por Renzi y Tardweksi es la de Wittgenstein, precisamente por las ideas sostenidas por este filósofo acerca de las posibles permutas entre filosofía y literatura; sobre este tema, véase "Como una enfermedad. La escritura y la filosofía según Wittgenstein", de Michael Wood.

narrar. El que narra, el narrador. *Narrator*, dice Maier, quiere decir: el que sabe" (118-119).

La interpretación de esta teoría, tal cual la expone el personaje en turno, se troca en una indicación al plano discursivo de la novela, esto es, a su configuración como discurso narrativo (lo que implica una señal sobre la dimensión metadiscursiva de la obra) pero, además es una observación que ironiza acerca del papel del narrador en *Respiración artificial*; aquí, el narrador, Renzi, principalmente, no sabe realmente.

Las referencias directas a teorías y temas de diversos dominios del saber se concretan con la mención de sus autores, lo que constituye el quinto tipo de 'cita' listado por Schmidt, en la que el solo nombre del autor supone una síntesis de su pensamiento completo: "sin duda la morada del ser queda *al lado* de la casa de Heidegger, de allí que los muros no le dejen ver al pobre Martín otra cosa que la oscura esencia indecible del lenguaje, me decía Astrada en esa carta, dijo Tardewski cerrando el imaginario paréntesis que había abierto al iniciar la digresión" (172).

Los procedimientos de construcción de la realidad en la ficción, que, como se ha dicho antes, se corresponden en cierta medida con la teoría de la intertextualidad, explicitan no únicamente la confluencia de discursos de lo 'real' en *Respiración artificial*, también revelan que éstos se encuentran sometidos a la interpretación de los personajes, a las intencionadas atribuciones incorrectas de autoría, al malentendido de fuentes, etc. Pero estas operaciones por las que se introduce lo apócrifo constituyen el medio por el que esta obra problematiza las relaciones entre literatura y realidad.

La 'sobrecarga' intertextual que caracteriza a la novela de Piglia permitiría afirmar que ésta es un texto combinatorio de todos los tipos de transtextualidad. El juego de atribuciones erróneas, la apropiación de la palabra ajena, las confusiones de fuentes, la reconstrucción y construcción de una vida a través de sus frag-

mentos textuales, todo ello forma parte, y da forma, a *Respiración artificial*, novela cuya exaltación intertextual, así como el grado de autoconsciencia que ostenta, la colocan en una posición polémica con respecto al sistema literario en general.

La validez institucional atribuida a la literatura se funda en el supuesto de la correspondencia inequívoca de la palabra escrita y del emisor, pero, como se revela insistentemente en *Respiración artificial*, dicha conexión se presenta como arbitraria, pues un mismo texto puede atribuirse a alguien más según diversas circunstancias. La sistemática deconstrucción operada en la novela de Piglia replantea radicalmente la relación de la literatura con la realidad: la obra literaria no puede hablar de lo real –no puede describir lo real– antes bien, la interpreta y la problematiza. A ello pareciera conducir la imposibilidad de responder a la pregunta sobre cómo narrar los hechos reales, como lo expone Renzi, que atribuye este problema a Joyce, cuando su tío lo adjudicaba a Parnell: "Una representación interpretada de la realidad, eso es el realismo, dijo Renzi. En el fondo, dijo después, Joyce se planteó un solo problema: ¿Cómo narrar los hechos reales?" (148). Novela autorreferencial en razón de la 'sobrecarga' intertextual por la que es elaborada, *Respiración artificial* pone a prueba, a través de un proceso continuo de falseamiento y relativización textual, las convenciones por las que la literatura se erige como sistema.

Bibliografía

De Grandis, Rita, 1993, "La cita como estrategia narrativa en *Respiración artificial*", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 17, núm. 2, Canadá, invierno, pp. 259-269. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/27763010?seq=1#page_scan_tab_contents (Consultado: 20/VI/2016).

Diego, José Luis de, 2014, "La narrativa de Piglia: figuras retóricas y cuestiones de género", en *Anclajes*, vol. 18 núm. 1, Argentina, febrero-marzo, pp. 1-12. Disponible en: http://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/793/754 (Consultado: 10/XII/2016).

Gallo, Marta, 1987, "In-trascendencia textual en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 35, núm. 2, Canadá, pp. 819-834. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/40298781?seq=1#page_scan_tab_contents (Consultado: 21/VI/2016).

Mandujano Estrada, Miguel, 2013, "La ficción y el *origen* semiótico de los mundos narrativos", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 22, España, pp. 463-480. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-ficcion-y-el-origen-semiotico-de-los-mundos-narrativos--fiction-and-the-semiotic-inception-of-the-narrative-worlds/ (Consultado: 17/VIII/2016).

Piglia, Ricardo, 2008, *Respiración artificial*, Anagrama, Barcelona.

Popovic Karic, Pol, 2016, "El cartesianismo en 'El día del derrumbe' de Juan Rulfo", *Neophilologus*, Kluwer Academic Publishers, vol. 100, núm. 2, Países Bajos, abril, pp. 229-243.

Potter, Jonathan, 1998, *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Genís Sánchez Barberán (trad.), Paidós, Barcelona.

Pfister, Manfred, 2004, "Concepciones de la intertextualidad", *Intertextualität 1: La teoría de la intertextualidad en Alemania*, Desiderio Navarro (sel., trad.), Criterios, La Habana, pp. 25-49.

Schmidt, Siegfred. 1997, "La auténtica ficción es que la realidad existe. Modelo constructivista de la realidad, la ficción y la literatura", *Teorías de la ficción literaria*, Antonio Garrido Domínguez (comp.), Arco/Libros, Madrid, pp. 207-238.

Wood, Michael, 2010, "Como una enfermedad. Escritura y filosofía según Wittgenstein", *Valenciana*, núm. 5, México, enero-junio, pp. 57-66. Disponible en: http://www.revistavalenciana.ugto.mx/index.php/valenciana/article/view/272/366 (Consultado: 28/XII/2016).

Recibido: 30 de diciembre 2016
Aceptado: 12 de abril de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 27-41

Ficción, historia y mito en *El río sin orillas* de Juan José Saer

Fiction, history and myth en *El río sin orillas* of Juan José Saer

Daniel Samperio Jiménez
El Colegio de México, México

Resumen: Este trabajo se ocupa de la confrontación entre ficción e historia en *El río sin orillas* de Juan José Saer con base en un examen de la incursión del autor en la autobiografía y la *non-fiction*. Éstas reflejan una intención de Saer por bordear los límites entre lo irreal y lo verificable para buscar resquicios para la ficción y, al final, encontrar el mito personal como cuestionamiento esencial de la historia.

Palabras clave: Saer, narración, ficción, historia, mito.

Abstract: This work is about the comparison between fiction and history in *El río sin orillas* of Juan José Saer based on an exam of generic reprocessing operations practiced by the author with the autobiography and the non-fiction. These reflect an intention to Saer skirting the boundary between the unreal and the verifiable to search for chinks for fiction and, at the end, find the myth as essential contraposition of the history.

Keywords: Saer, Narration, Fiction, History, Myth.

El río sin orillas (1991) refiere el descubrimiento de una región sin historia, lo que de alguna manera delata un intento por escribirla. Entre sus sentidos, el libro supone un tratado histórico de todo cuanto se relaciona con el río, el cual Saer toma como metáfora de su propio país. Pero se trata de la escritura de un "tratado imaginario", por cuyo paradójico subtítulo se perfila un libro marcado por lo ficcional. En él, el escritor –quien plantea su texto como un relato– despliega una estrategia que en el fondo tiene el objetivo de dar cauce a la ficción, aunque sin faltar a las restricciones de índole histórica que ha impuesto a su ejercicio narrativo. En las primeras páginas, el autor es claro en afirmar que "en este libro no hay un solo hecho voluntariamente ficticio. Todo lo que se cuenta, proveniente de libros, de referencias orales y de experiencias personales, ha efectivamente acontecido" (Saer, 1991: 18). Por ello, el autor elige la *non-fiction* y el discurso autobiográfico para emprender su relato, puesto que ambos moldes genéricos se instalan desde lo verificable y la comprobación histórica.

Si hay pueblos y regiones en el mundo que por su relativo aislamiento geográfico han entrado con retraso de siglos a la historia, si, por ejemplo, la inmensa llanura rusa en la obra de Herodoto apenas aparece habitada por "extraños argireos, pacíficos y arborícoras, que eran calvos de nacimiento" (Krakowski, 1956: 36), la región entrerriana donde confluye el Paraná y el Uruguay representa uno de esos últimos lugares que registra la geografía y la historia (occidental). Como todo límite del mundo desde cierta perspectiva, es natural que en un inicio se haya hablado de esta región tras un velo de misterio y en los términos de una verdadera tierra incógnita.

Nada más esperanzador para un narrador como Juan José Saer que contar con una clase similar de *selva espesa de lo real*. Entre otras cuestiones de índole literaria, política y cultural, el escritor

relata en *El río sin orillas. Tratado imaginario* el paulatino descubrimiento de ese inmenso espacio sin geografía y sin historia. El libro, que para la mayoría de la crítica constituye un largo ensayo, no obstante, jamás abandona la vena narrativa. El autor plantea su texto desde la perspectiva de la narración y en función de ella lo construye. En uno y otro lado del texto, el "narrador" no deja de referirse a *su relato*.

Para Saer, la narración trascendía los moldes genéricos, como el de la novela;[1] la concebía como un organismo vivo en constante transformación. En un texto como *El río sin orillas*, la narración se plantea también como un ejercicio ensayístico que relaciona excepcionalmente la memoria personal con la historia política y social de la región. En este sentido, Saer pertenece a una tradición singular en el marco de la literatura argentina (Borges, Macedonio, Piglia) que establece puentes entre la ficción y el ensayo.

La manera en que la narración bordea lo ensayístico tiene mucho que ver con la elección de la *non-fiction* y el discurso autobiográfico como moldes genéricos que verifican y autorizan los hechos relatados. En este orden, lo verificable desempeña un relevante papel, ya que el relato queda encomendado a este elemento por entero, por lo que está libre de cualquier ficción premeditada. Cabe aclarar esto último pues la diferencia con respecto a cierta ficción no premeditada abre un camino al autor para cumplir sus expectativas de restituir el elemento ficticio bajo la categoría de ficción involuntaria y verificable:

[1] "Toda novela es narración, pero no toda narración es novela. […] Rompiendo el molde demasiado rígido de los géneros, de las escuelas, de los contenidos, de las supuestas técnicas que enorgullecen a tantos escritorzuelos, la narración se transforma, incesante, y son sus transformaciones las que le otorgan, a cada momento histórico, su frescura y su necesidad" (Saer, 2005: 45-46).

La ausencia de ficción debe entonces entenderse en el sentido estricto de ficción voluntaria al que acabo de aludir, y ella resume mi única probidad, y si bien se trata de un límite constrictivo, no deja de tener su lado estimulante, ya que me obliga a intentar la elaboración de un texto narrativo en el que, faltando el elemento ficticio que a menudo preside su organización, estoy obligado a replantearme mi estrategia de narrador (Saer, 1991: 19).

La estrategia está proyectada para encauzar la narración no a través de la ficción que se asocia generalmente con hechos inventados o imaginados, sino por medio de otra dimensión de lo ficcional. De modo que la incursión en la *non-fiction* y el discurso autobiográfico representa para Saer una perfecta coartada.

Discurso autobiográfico

Como texto que apela a un discurso autobiográfico, el escritor no sólo vuelve sobre sus propias huellas en la región, sino que introduce sus íntimas sensaciones sensoriales e impresiones como elemento autorizador del texto. Basta observar la imagen inicial, en la que el narrador, Saer en tanto escritor, a bordo del avión en vuelo reencuentra el mito personal:

> De pronto dejé de estar en el avión para encontrarme en alguna remota mañana de Serodino, en mi pueblo, una de esas mañanas soleadas y desiertas de los pueblos de la llanura, de modo que me vino, durante varios minutos, una impresión de unidad, de intemporalidad y de persistencia. Durante esos instantes el ritual, desgastado por la costumbre, recuperó, en la situación más adversa, el mito inextinguible (Saer, 1991: 15).

Vivencias de este tipo aparecen en el texto respaldadas por el perfil autobiográfico que adquiere la narración. Esto resulta espe-

cialmente significativo en Saer, para quien la vivencia primigenia es constitutiva de lo real y para quien lengua y mundo conforman una unidad entrañable.[2] En esa vuelta al origen, el narrador encuentra un puente hacia una dimensión hondamente afectiva. Sin embargo, no es tan fácil el reconocimiento en medio de ese espacio emocional puesto que: "El mundo es difícil de percibir. La percepción es difícil de comunicar. Lo subjetivo es inverificable" (Saer, 2005: 44).

De este modo, la vivencia para Saer no pareciera estar suficientemente autorizada para dar cuenta del hecho verificable. Con todo, como ésta es registrada mediante el discurso autobiográfico, no deja de tener autoridad en *El río sin orillas*, aunque sea difícil de verificar, puesto que, como autobiografía que es, bajo el texto subyace un pacto referencial. Sin dejar de lado la identificación entre el narrador y autor del texto, "por más que en su relación con la historia (lejana o casi contemporánea) del personaje, el narrador se equivoque, mienta, olvide o deforme, error, mentira, olvido o deformación adquirirán, si se los discierne, el valor de un aspecto entre otros, de una enunciación que, en sí misma, sigue siendo auténtica" (Lejeune, 1994: 40). Con ello, el autor inevitablemente abre un resquicio para la ficción en una trama textual que se supone compuesta de elementos verificables por entero. Ello porque se trata, ante todo, de una ficción involuntaria que no está reñida con que sea verificable, dado el pacto referencial que valida su autenticidad. De este modo aquella ficción que se encauza por medio del discurso autobiográfico, aún con que sea difícil de comunicar (por

[2] "Y sin embargo, estamos constituidos en gran parte por el lugar donde nacemos. Los primeros años del animalito humano son decisivos para su desarrollo ulterior. La lengua materna lo ayuda a constituir su realidad. Lengua y realidad son a partir de ese momento inseparables. Lengua, sensación, afecto, emociones, pulsiones, sexualidad: de eso está hecha la patria de los hombres, a la que quieren volver continuamente y a la que llevan consigo donde quiera que vayan. La lengua le da a esa patria su sabor particular" (Saer, 2005: 37).

ser siempre subjetiva, espacios de memoria y experiencia), tiene cabida en un texto que se restringe a hechos acontecidos efectivamente por esta misma razón: la vivencia puede ser difícilmente comunicable, un equívoco, una deformación, incluso una mentira, pero jamás inauténtica.

Non-fiction

Dentro de la búsqueda constante de caminos para la narración, el autor siempre había tenido en la mira otra clase de géneros como la novela policial –cuya resultante es *La pesquisa* (1994)– en vistas de renovar el relato. Esto justamente cuando esas formas genéricas trascienden su alcance original.[3] De modo que, por igual, la pertenencia de la *non-fiction* a esos géneros abre vías a Saer para su relato-río.

La *non-fiction* tiene un punto de partida claro de la mano de Rodolfo Walsh con *Operación masacre* (1957), publicada varios años antes de la obra de Truman Capote (*In Cold Blood*, 1996), que se reconoce como pionera del género en el mundo anglosajón. Su aparición, particularmente en Argentina, coincide con un periodo histórico de torturas y desapariciones. Saer, en efecto, abunda sobre ello en la sección "Invierno" del libro, donde la narración testimonia el horror de la violencia de Estado.

El hecho de que el autor tome como punto de partida la *non-fiction* delata hacia dónde quiere llegar o qué busca plantear con el texto. Saer ya había reflexionado sobre ello en términos del

[3] "Puede decirse que históricamente, la noción de género se ha ido circunscribiendo [la poesía, la novela, el ensayo]. Podríamos también hablar de nuevos géneros, como la novela policial, la de ciencia ficción, el teatro de bulevar, etcétera… Pero, en tanto que géneros, pertenecen a la infraliteratura. Es justamente cuando superan los esquemas del género, que pueden volverse literatura" (Saer, 2005: 41-42).

criterio de veracidad que rige la *non-fiction*. Cuando en el ensayo "El concepto de ficción" señala que ciertamente la supresión cuidadosa de todo elemento ficticio no es criterio de verdad, Saer tiene en mente la *non-fiction*, género cuya especificidad se basa en la exclusión del rastro ficticio. Para un escritor, a quien "el concepto mismo de verdad es incierto" (Saer, 2004: 10), trabajar especialmente en los moldes de un género como la *non-fiction* representó la oportunidad idónea para llevar a cabo su estrategia de narrador de *El río sin orillas*. Si la supresión del elemento ficticio no significa criterio de veracidad y la esencia de la *non-fiction* es la exclusión de lo ficcional, entonces la incursión en el género permitiría al autor partir de cierta premisa para poner en duda la noción de veracidad y, acaso, lograr deslizar la ficción en donde, en principio, estaría excluida.

De esta manera, también en la *non-fiction* el escritor abre otro resquicio donde puede integrar la ficción, involuntaria y verificable, en el texto. No es casual que, dentro de esta línea, la referencia a libros y relatos de viajeros adquiera una dimensión especial. Se trata de la relación de las sucesivas expediciones a la región: la de Juan Díaz de Solís, la de Sebastián Gaboto, la de Pedro de Mendoza. Relatos que como documentos historiográficos constituyen fuentes autorizadas, pero que también llegan a recordar obras imaginativas en la misma tónica de *El entenado* (1983) del propio Saer o de las últimas páginas de *Zama* (1956) de Antonio Di Benedetto. En ambas novelas, sin prescindir del elemento histórico o mejor aún en gran parte a causa de él, la ficción se abre camino entre sucesos cuya realidad comienza a ser cuestionable. Son ficciones de un mundo alucinante en las que se podría inscribir la obra fílmica de Werner Herzog, *Aguirre, la ira de Dios*, en tanto que plantea el delgado lindero entre la realidad y la ficción que un grupo de expedicionarios bordea en medio de la selva amazónica y abandonados a su propia locura.

En *El río sin orillas*, se puede observar, igualmente, al narrador describir la existencia de Pedro de Mendoza en la región, casi cual si se tratara de otro Lope de Aguirre: "La tierra vacía y chata en la que encalló, tan propicia al delirio aun en los días más calmos de la existencia, no hizo más que acrecentar los espasmos de su propia fiebre, que era terriblemente verdadera y que, desde la partida misma de España, lo enredó en espejismos, en incongruencias, en recelos paranoicos y en caprichos sangrientos" (Saer, 1991: 69). En pasajes como éste, la realidad que se narra desde lo verificable entra en terrenos de la imaginación y pone en duda si no se trata, en efecto, de sucesos ficticios.

Esto no es nada nuevo para Saer, quien solía leer a los historiadores clásicos como escritores de ficción,[4] los cuales se proponían escribir tratados que estuvieran basados en criterios objetivos y racionalistas.[5] Como en éstos, en el *tratado imaginario* de Saer la ficción involuntaria se hace presente inevitablemente. No es casual en un libro que, al igual que esas historias antiguas, pretende dar cuenta de una realidad desconocida y extraña. De ahí que Saer volviera recurrentemente a esa clase de textos, puesto que en ellos el narrador, como en *El río sin orillas*, se enfrenta a espacios sin historia y faltos de una geografía precisa.

En este orden, Saer abreva de toda una tradición literaria, la Crónica de Indias, en cuyos máximos exponentes, como Bernal Díaz del Castillo, escritores como Alejo Carpentier o Juan Rulfo

[4] "Los leo [Tácito, Suetonio, Plutarco] como grandes escritores de ficción, y no me interesa saber si lo que cuentan es verdadero o no. […]Para mí son textos de ficción; tampoco me interesa saber qué fue lo que pasó" (Saer, 1995: 81).

[5] Es Tucídides el caso más representativo: "Poseía una visión radicalmente distinta de la historia, contraria a las interpretaciones legendarias o partidistas, y se propuso escribir, según señaló en el prefacio a su tratado, una crónica definitiva de la guerra, sobre principios de fidelidad e imparcialidad, que sobreviviera el paso de los años y permitiera extraer conclusiones útiles para todo tiempo" (Tucídides, 1989).

reconocieron las primeras novelas y obras de ficción escritas en América. Al igual que ocurre con la autobiografía, la tradición de este tipo de relatos (originalmente históricos) sirve perfectamente al narrador para salvar la ficción sin apartarse de lo verificable, que en este caso es autorizado por el relato histórico. Si bien dentro del esquema de construcción de la *non-fiction* abrevar en aquél conlleva una serie de fuentes y testimonios de utilidad para la Historia, la Crónica de Indias supone una tradición que representa, entre otras cosas, una excepcional obra de imaginación.

El mito personal

Como se ha podido ver, *El río sin orillas* cuenta con un narrador que demuestra su probidad al apegarse a un par de géneros, cuya especificidad consiste en excluir cualquier elemento de ficción voluntaria. Más aún, mediante las reglas del juego de estos géneros, el narrador encuentra resquicios para, inevitablemente, dar cauces a lo ficcional. Sin embargo, con ello, el narrador no sólo comprueba su probidad para sacar adelante la ficción (involuntaria) sino, incluso, demuestra que la ficción está más allá de lo verificable.

En "El concepto de la ficción", Saer ya resaltaba que la ficción, desde sus orígenes, había sabido emanciparse tanto de las cadenas de lo que tiene que ser verificado como de la verdad; en cambio se escribe –afirma el autor– "justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación" (Saer, 2004: 11). Para Saer, no se trata de reivindicar "ni lo falso ni lo verdadero como opuestos que se excluyen, sino como conceptos problemáticos que encarnan la principal razón de ser de la ficción" (Saer, 2004: 15). De forma que la emancipación de lo ficcional se corresponde, precisamente, con su capacidad para problematizar lo verificable y lo que se tiene por verdadero.

Cabe preguntarse por el sentido de llevar a cabo una comprobación semejante de la ficción y su no verificabilidad en *El río sin orillas* por medio de la incursión del narrador en el discurso autobiográfico y la *non-fiction*. Para ello habría que reflexionar que si el concepto de verdad siempre resulta problemático e incierto, pues comporta elementos contradictorios y dispersos, si acaso es ineludible el problema de una supuesta verdad objetiva, es porque del otro lado existe la ficción que da cabida a toda la subjetividad posible. Pero el objetivo de ésta, así como no afirma, tampoco es el de negar simplemente la verdad de los hechos. Representa principalmente el medio más apropiado para tratar las relaciones complejas entre la realidad y lo irreal. Ella no pretende usurpar el puesto de la verdad, ni "solicita ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción" (Saer, 2004: 12). Por lo que esa tentativa de Saer para comprobar la existencia de la ficción por medio del discurso autobiográfico y la *non-fiction* tiene mucho que ver con confrontar y adelgazar la línea entre la realidad y la ficción.

El subtítulo del libro cifra esa intención con un oxímoron, puesto que efectivamente Saer no se propone una historia objetiva del río como tampoco un libro de ficción voluntaria. Al contrario, le interesa escribirlo desde esa zona de tránsito donde la realidad es problematizada por la ficción involuntaria. No se trata de que, al someterse a los lineamientos de la autobiografía y la *non-fiction*, todo lo que el narrador relata sea creído abiertamente por el lector, sino en el sentido de que no afirma ni niega una realidad. Por ello, el narrador se ocupa con ahínco en construir una narración más como un objeto que puede suscitar todo tipo de apreciaciones, que como un discurso unívoco.[6] Esto es, ante todo, el objeto de la

[6] El concepto de objeto contrapuesto al de discurso es fundamental en Saer: "Siempre resultará más seguro considerar la narración como un objeto autónomo, un fin en sí de cuya sola realidad como objeto debemos extraer todo su sentido" (Saer, 2000: 43).

ficción que se instala en una supuesta realidad para incomodarla y replantearla.

Sin embargo, tras esa comprobación de la ficción hay una tentativa ulterior para Saer, puesto que en la delgada frontera entre realidad y ficción el narrador sitúa un elemento central de todo el libro: el mito personal. Puede situarlo porque, justamente, éste se halla en un lindero muy tenue de ficción involuntaria, donde representa un suceso verificable y, al mismo tiempo, un elemento ficcional.

En la incursión entre el discurso autobiográfico y la *non-fiction*, el narrador se acerca más al mito personal por medio del primero. Se ha visto cómo la vuelta al origen lleva al narrador a referir la experiencia primigenia, donde lengua y mundo constituyen unidad inseparable para el sujeto. La crítica ha destacado el papel de la lengua en *El río sin orillas*: "El recorrido que realiza Saer […] apunta a reconformar su lengua, su patria, su casa a partir de poner en lenguaje la configuración de un territorio real, simbólico e imaginario" (Bracamonte, 2000: 96). La lengua representa el espacio de construcción de ese otro espacio originario. En ese sentido, hay una apropiación absoluta de éste por parte del narrador, quien, por obra de la lengua, introduce su mitología personal en la escritura de la historia del río. De este modo, hay una doble vertiente en tensión ya advertida por Bracamonte y que define la trama textual de *El río sin orillas*. Por una parte, los tiempos históricos, que son perfectamente ubicados y referidos en el texto y, por otra, una vertiente ontológica, cuyo tiempo es mítico y circular.

Como se puede ver, dentro del recuento histórico, el narrador introduce el mito. La historia del río es también la mitología íntima del río. El reencuentro con el mito personal, como en la imagen inicial del avión en vuelo, es una constante a lo largo del relato. Una de las más significativas ocurre en medio de una parada en el camino a Santa Fe:

> Empecé a pasearme en la penumbra del anochecer, por primera vez después de cinco años de ausencia, en un lugar insignificante, idéntico a todos los otros que lo constituyen, del campo argentino. Recuerdos y sensaciones informuladas, al mero contacto del aire de un anochecer un poco fresco al final del verano, empezaron a insinuarse, indecisos y todavía sin nitidez, en mi interior (Saer, 1991: 76).

Pocas veces Saer habló abiertamente de este sentido del mito. Al menos no de la misma manera en que recurrentemente planteaba la ficción como *objeto*, hablaba de la *selva espesa de lo real* o problematizaba la cuestión de los géneros. En alguna ocasión, reflexionó sobre el mito con una apreciación que –me parece– está muy cercana a la forma en que aparece en *El río sin orillas*. Al mirar la historia con espanto y haciendo eco de cierta afirmación joyceana: "La historia es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar", Saer contrapone a esta pesadilla otra forma de comprensión de los acontecimientos:

> Despertar de la historia terrible, para abocarme a una contemplación más profunda de la realidad en su conjunto y no meramente la realidad histórica. Una contemplación, digamos, del ser del mundo como una totalidad a través de una experiencia mucho más personal y profunda que la del mero cronista. Desbrozando la experiencia histórica, quiero tener una experiencia esencial de mi situación en el universo, de este conjunto que formamos yo y el universo, a través de lo que Joyce llamaba una epifanía (Saer, 1995: 77).

Se advierte en la epifanía aludida por Saer una dimensión mítica, que se explicita al momento de entender la afirmación joyceana como un intento de llegar a ella: "Entonces lo que quiere decir Joyce es que el camino de la ficción es salir de la historia para

dirigirse al mito" (Saer, 1995: 78). ¿Cuál es entonces este sentido del mito para Saer? En efecto una experiencia muy personal, más propia y entrañable que la del mero cronista.

Me parece que no de otra manera está planteado el mito personal del autor en la escritura de la historia del río. Pero no para que la comprensión íntima e individualizada hable en nombre de lo verídico, como si usurpara el discurso de la ciencia histórica, sino como *otro* discurso que no está tanto para negar o afirmar, como para cuestionar eso que se asume por realidad. Es decir, de nuevo la aparición de ese objeto que, como una cuña, se introduce en la representación del mundo, dentro de la historia. Como *otra* forma que también está implicada en la construcción de la realidad y a la que objeta.[7]

En ese sentido se podría entender la confrontación de la realidad y la ficción en el texto de Saer. No es un recurso gratuito: ¿para qué simular que se relatan sólo hechos verificados si al final se trata de salvar lo ficticio? Se busca premeditadamente esa fricción con la historia, para que, sin que deje de serlo, brinde entera cabida a la ficción y al mito. De modo que el discurso supuestamente unívoco de la ciencia histórica queda problematizado con una narración cargada de subjetividad: "las figuraciones particulares que la constituyen, por ser justamente particulares, como la sucesión empírica, suscitan, más que sentidos claros, enigmas, y no tanto conceptos afirmativos como interrogaciones" (Saer, 2000: 43).

En *El río sin orillas* es esencial el cuestionamiento del constructo histórico desde lo íntimo de la narración. El pasaje final del libro alrededor del fuego tiene hondas reminiscencias sobre la institución del asado en tanto rito y comunión, pero también alude al

[7] "En realidad, a pesar de lo equívoco de sus estatutos sucesivos o simultáneos, la ficción bajo sus modalidades míticas, literarias, científicas o metafóricas, es un discurso que 'informa' lo real, pero no pretende ni representarlo ni acreditarse en él" (Certeau, 1995: 54).

fuego verbal del contador de historias en torno al cual se reúne la grey. El "tratado imaginario" de Saer busca ese espacio desde el cual narrar una historia común, aunque de *otra* manera y sin pretender que sea la suya una historia *verdadera* sino más bien *imaginaria* y desde el mito personal, historia al fin que comparten todos los hombres.

Bibliografía

Abbate, Florencia, 2005, "Entrevista a Juan José Saer", *El poeta y su trabajo*, núm. 20,

pp. 121-126.

Bracamonte, Jorge, 2000, "Lo autobiográfico en la reinvención territorial (sobre un texto

"menor" de Juan José Saer)", en *Desde la niebla. Sobre lo autobiográfico en la literatura argentina*, María Elena Legaz (coord.), Alción, Córdoba, pp. 85-107.

Certeau, Michel de, 1995, *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, Universidad

Iberoamericana/ITESO, México.

Krakowski, Edward, 1956, *Historia de Rusia*, Surco, Barcelona.

Lejeune, Philippe, 1994, *El pacto autobiográfico*, Megazul/Endymion, Madrid.

Saer, Juan José, 1991, *El río sin orillas. Tratado imaginario*, Alianza, Buenos Aires.

_____, 1995, "El valor del mito", en *La historia y la política en la*

ficción argentina, Leónidas Lamborghini *et al*., Universidad del Litoral, Santa Fe, pp. 73-86.

_____, 2000, "La narración-objeto", en *Norte y sur: la narrativa rioplatense desde*

México, Rose Corral (ed.), El Colegio de México, México, pp. 39-46.

_____, 2004, "El concepto de ficción", en *El concepto de ficción*, Seix Barral,

Buenos Aires, pp. 9-17.

_____, 2005, "Razones", *El poeta y su trabajo*, núm. 20, pp. 43-46.

Tucídides, 1989, en *Enciclopedia Hispánica*, Enciclopædia Britannica Publishers, Barcelona.

Recibido: 17 de noviembre de 2016
Aceptado: 3 de abril de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 43-72

Sujetos nacionales en *El roto* de Joaquín Edwards Bello[1]

National subjects in *El roto* by Joaquín Edwards Bello

Juan D. Cid Hidalgo
Valentina Albornoz T.
Marisol Castro P.
Universidad de Concepción, Chile

Resumen: Este artículo busca reflexionar sobre algunos sujetos, miembros de la nación imaginada por Joaquín Edwards Bello, que circulan en su novela *El roto* (1920). Todos ellos sujetos minoritarios, invisibilizados e infames, que, sin embargo, tienen su cuota de participación en el desarrollo e impulso de la joven nación chilena. Esta gama de sujetos posee un rol activo en la conformación del proyecto futuro y en la incorporación de los saberes alternos a la pluralidad de voces, fundamento del progresismo en la línea reflexiva de José Victorino Lastarria y su llamado de unidad nacional en pos del perfeccionamiento democrático.

Palabras clave: nación, infame, comunidad, imaginario, Edwards Bello.

Abstract: This article seeks to reflect on some subjects, members of the nation imagined by Joaquín Edwards Bello, circulating in his novel *El roto* (1920). All of them minority subjects, invisible and infamous, but nevertheless have their share of participation in the development and momentum of the young Chilean nation, in shaping the future project and in the incorporation of alternative knowledge to the plurality of

[1] El presente trabajo forma parte de la tesis de grado "Balance nacional de un imaginario roto: Memoria y retrato de los olvidados" (2016) dirigida por el Dr. Juan D. Cid Hidalgo.

voices, foundation of the progressivism in the reflexive line of José Victorino Lastarria and his call for national unity in pursuit of democratic perfection.

Keywords: Nation, Infamous, Community, Imaginary, Edwards Bello.

Cuando la destacada intelectual Jean Franco (1985) sostenía que "En el siglo XIX la literatura se concibió no sólo como instrumento de protesta social sino también como medio para modelar la conciencia nacional y crear un sentimiento de tradición" (Franco, 1985:15), estaba describiendo una condición plenamente vigente todavía en el primer cuarto del siglo XX, sobre todo en Chile donde no hacía tanto tiempo el célebre escritor, pedagogo, político y pensador liberal, José Victorino Lastarria (1817-1888), había llamado al país a trabajar por un estado nacional moderno distanciado de la lógica del orden conservador, de manera tal que la historia social y cultural tribute en la búsqueda de libertad y bien común, junto con la posibilidad de oír otras voces y a otros actores sociales.[2] La importancia de la literatura es enorme para Lastarria, sino basta recordar algunas líneas de su discurso de incorporación

[2] Recomendamos el artículo "Filantropía, democracia, locura: *Diario de una loca* de José Victorino Lastarria" (2011) donde uno de los autores del trabajo en curso se refiere puntalmente al decimonónico escritor chileno, en quien percibe, tanto en sus escritos narrativos como en los políticos, sociológicos e históricos, un idealismo latente –cifrado en la máxima "combatir la ignorancia"– que va construyendo una filantropía señera en las coordenadas latinoamericanas. La relación puente entre este concepto y su tratamiento en *Diario de una loca* (1885) evidencian cómo esta breve novela proyecta las paradojas constitutivas de una estructura sustentada por el poder estatal que permite la asunción de ciertos rostros alternos, pero que inexorablemente terminan condenados por una lógica punitiva que los borra, o al menos, los reduce por medio de la fuerza, dándole la más humana de las formas justificando médicamente sus razones. De esta manera el texto desenmascara la filantropía falaz que desestima los derechos individuales en pos del orden y seguridad de la mayoría estadística.

a la Sociedad Literaria en 1842.[3] La probabilidad de reconocer el aporte de grupos minoritarios al desarrollo, progreso, estabilidad, en definitiva, a la historia de un país, pareciera ser una de las claves para comprender, no sólo el proyecto lastarriano sino también el de Edwards Bello en la novela que nos ocupa.

Aquel "sentimiento de tradición" propuesto por Franco pareciera ser remecido por nuestro autor, quien busca relativizar –vía crítica social, ironía y mordacidad– esa idea higienizada del roto heredada desde el siglo XIX. Dentro de los diversos rostros de la comunidad imaginada (Anderson, 1991) que exhibe la novela *El roto* (1920) de Joaquín Edwards Bello, encontramos marcados grupos que proyectan en diversas formas vestigios de corrupción, deshonestidad y la desvergüenza de una sociedad fragmentada por los vicios y la ambición de aquellos grupos privilegiados y garantes del *status quo* y la inmovilidad.[4] A continuación, pasaremos revista

[3] "No, Señores, fuerza es que seamos originales; tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo, para convertir nuestra literatura en la expresión auténtica de nuestra nacionalidad. Me preguntareis qué pretendo decir con esto, y os responderé con el atinado escritor que acabo de citaros, que la nacionalidad de una literatura consiste en que tenga una vida propia, en que sea peculiar del pueblo que la posee, conservando fielmente la estampa de su carácter, de ese carácter que reproducirá tanto mejor mientras sea mas popular. Es preciso que la literatura no sea el exclusivo patrimonio de una clase privilegiada, que no se encierre en un circulo estrecho, porque entonces acabará por someterse a un gusto apocado a fuerza de sutilezas. Al contrario debe hacer hablar todos los sentimientos de la naturaleza humana y reflejar todas las afecciones de la multitud, que en definitiva es el mejor juez, no de los procedimientos del arte, si de sus efectos" (Lastarria, 1842: 14; se ha actualizado la ortografía).

[4] Al respecto el crítico Leonidas Morales en "Joaquín Edwards Bello: crónica y crítica de la vida cotidiana chilena" (2009) señala, a propósito de los alcances del término "roto" y de su sistemática aparición en el corpus del cronista chileno, que "la crítica de Edwards a la vida cotidiana chilena y al espacio social escindido que la enmarca, o la sostiene, alcanza, me parece, un momento de iluminación máxima con su crónica de 1962 "Habló el roto chileno" (Edwards Bello, 1964: 265-268). Aun cuando este texto es de la década de 1960, la figura

a algunos sujetos de interés en el abordaje del escritor chileno sobre las alteridades invisibilizadas, en el contexto del balance acerca del primer centenario nacional (1910), sujetos que participan de lo nacional con un grado de compromiso mayor al que los grupos de poder dominante estarían dispuestos a reconocer.

El roto. Varón sin cuna

Por un lado, el término "roto", pareciera designar a un grupo,[5] a un colectivo subordinado a los intereses del juego del poder, en que dichas relaciones ubican y distribuyen a los sujetos en las coordenadas ajustadas para su utilidad. Tal vez esta sea una de las razones por las que en el argot chileno el término roto comporta negatividad y desprecio no sólo en términos físicos, intelectuales, culturales y morales, sino también en términos existenciales de subordinación a la clase dominante aristocrática, a la casta (Morales, 2009: 76). De ahí, entendemos que el tono de la escritura del chileno donde la sátira, la crítica social y la ridiculización de la oligarquía tradicional, a la cual él mismo pertenece y conoce muy bien, se sostiene programáticamente a partir del inconformismo evidente en sus obras ficcionales y cronísticas. En su "Nota refe-

del "roto" atrajo la atención de la mirada crítica del cronista desde muy temprano, desde los comienzos de la década de 1920 (además de convertirlo en el protagonista de una de sus novelas, titulada justamente *El roto* y publicada en 1920)" (2009: 75).

[5] En este sentido, entonces, podríamos entender roto como una sinécdoque inductiva, en términos de Helena Beristáin en su *Diccionario de retórica y poética* (1995). La autora apunta que hablamos de una sinécdoque cuando "lo amplio es expresado mediante lo reducido. Es la sinécdoque particularizante en la que por medio de lo particular se expresa lo general; por medio de la parte, el todo; por medio de lo menos, lo más; por medio de la especie, el género; por medio del singular el plural" (1995: 465).

rente al Prólogo" (*El Roto*, 1920), el autor explicita los alcances de su texto y del personaje nacional con el cual trabaja:

> *El Roto* es la novela del bajo pueblo de Chile: el roto es el minero, el huaso, el soldado, el bandido; lo más interesante y simpático que tiene mi tierra; es el producto del indio y el español fundidos en la epopeya de Arauco; es el pueblo americano, fuerte y fatalista, muy semejante en toda la América española, desde el pelao de Méjico hasta el criollo de las provincias argentinas. En los fuertes cuadros populares, en los más escabrosos pasajes de la novela he querido poner esa esencia, esa cosa fresca y exquisita que conserva la esperanza y da vigor al espíritu: la compasión humana (web: memoriachilena.cl).

Por otro lado, es un adjetivo que cualifica a un tipo humano bien específico en Chile. Aquellas personas de origen rural o campesino, mestizas, valientes, trabajadoras, orgullosas de sí a pesar de su condición desmejorada. Desde la acepción directa al deterioro de su vestimenta o lo andrajoso de su fisonomía (Plath, 1957) rápidamente comienza a cambiar el tono peyorativo por uno de connotaciones afectivas. Este último movimiento explica que a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX comience a ser considerado un personaje arquetípico de la chilenidad y, por lo tanto, la figura máxima de la identidad nacional junto al "huaso".[6]

[6] La bibliografía respecto de la figura del roto es amplia y heterogénea, sin embargo, a partir de la conmemoración del segundo centenario de Chile (1810-2010) ha revitalizado el interés de historiadores, sociólogos, cientistas políticos y analistas. Recomendamos a los siguientes autores, en la línea de los nuevos acercamientos al roto, cuyos trabajos están desglosados en la bibliografía final: Miguel Alvarado Borgoño (2005), Alvaro Kaempfer (2006), Roberto Hozven, Roberto (2006), Bernardo Subercaseaux (2007), Horacio Gutiérrez (2010), Catalina Uribe Echeverría (2009), Gabriel Cid (2009) José Antonio González Pizarro (2009), Jaime Galgani (2010), Pamela Tala Ruiz (2011), Maximiliano Salinas (2012) y Claudio Véliz Rojas (2015).

La figura oficial del roto, vigente en Chile a comienzos del siglo pasado, se encontraba sostenida por un relato que aludía a la gallardía y al valor de este grupo de arrojados "ciudadanos" cuya dignidad debía naturalizarse. Sin embargo, pareciera que ésta no ha sido sino una forma que los grupos de poder dominante han utilizado para "borrar la existencia de la misma escisión" (Morales, 2009: 76)[7] y así generar una ilusión de unidad. Es en esta lógica desestabilizadora del saber dominante en que aparece el proyecto narrativo de Joaquín Edwards Bello.

En las primeras líneas del texto se pone de manifiesto el interés por desmitificar la imagen oficial del roto a quien apenas se tolera: "Al lado de la estación, pero casi invisibles, como conviene en una ciudad que sólo tolera al roto en la fiesta patria" (2009: 4). Como podemos percibir, el roto no era un personaje que asistiera a fiestas de salón y menos podía ser orgullo para el círculo letrado del país. Por lo tanto, su incorporación en la construcción nacional es interesada y frívola por parte de la oligarquía chilena. Un ejemplo claro del roto y del proceso que conlleva convertirse en un hombre chileno de la calle Borja es Esmeraldo. Este niño criado entre

[7] El crítico chileno Leonidas Morales, en el texto citado anteriormente, reflexiona sobre la amplitud y el alcance del poder y cómo éste busca estrategias para intervenir el espacio social. Siguiendo a Michel De Certeau y su noción de espacio social escindido, recuerda la distinción entre sujeto usuario y sujeto propietario: "El usuario (el "consumidor" diríamos hoy) no sabe que el espacio social donde decide y tienen lugar sus prácticas de vida cotidiana es un espacio que no le pertenece en "propiedad", que es el espacio de un otro, del poder, su verdadero propietario y su rector. Tampoco sabe que en ese espacio ajeno, sus prácticas sólo pueden reclamar para sí el alcance limitado de las "tácticas", porque las "estrategias", acciones y previsiones de largo alcance, son un privilegio del poder, a él le pertenecen" (Morales, 2009: 72). A partir de estas distinciones y teniendo como corpus de trabajo las crónicas de Joaquín Edwards Bello, el analista propone que en el mismo gesto de exhibir las positividades del roto chileno se intenta anular la escisión, la cruda diferencia entre la alta clase conservadora dominante (creadora y sostenedora de estas diferencias) y la clase marginal libertaria y gallarda.

las faldas de las prostitutas, jugando a *pata pelá* con los rufianes, cobijado por los fríos rieles de la estación, es el prototipo de la desesperanza y una rutina sin salida. Edwards describe a Esmeraldo en su infancia como: "Un pillín apto para el desarrollo de los vicios cuyas semillas esparcían los cuatro vientos en esas barriadas. Tenía ese color aceitunoso y esa figura rotunda y agresiva de los efebos indígenas. No le habían enseñado a respetar; no sabía amar ni cuidar. Las malezas de los instintos primitivos crecían en él sin freno" (Edwards, 2009: 14). Pasajes como éste sostienen aquella bella descripción de Witto y Kottow (2012), a propósito de la incorporación de las minorías sociales en la novela de Edwards Bello, quienes entienden ese desplazamiento como "influjo de la asunción periférica de la modernidad en Chile" (225), es decir, el ingreso de los rotos puede ser leído como un signo de renovación, de desarrollo, de progreso.

Si reparamos en las palabras escogidas para caracterizar morfológicamente a Esmeraldo (151), nos daremos cuenta que revelan la existencia de una división entre "efebos indígenas" y otro grupo poblacional. En resumidas cuentas, no todos poseen aquel "color aceituno" ni es "figura rotunda" y "agresiva". Esto deja entrever un problema nacional que nace de la evasión del mestizaje como proceso generalizado. Foucault se refiere a un evento similar en el siguiente fragmento de *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*: " […] hay dos razas cuando hay dos grupos que, pese a su cohabitación, no están mezclados a causa de diferencias, disimetrías, barreras debidas a los privilegios, las costumbres y los derechos, la distribución de las fortunas y el modo de ejercicio del poder" (2001: 77). No señalamos la existencia de dos razas, sino la presencia de un pensamiento colectivo de separación de colores y clases. Separación que posicionaría al roto en el eje de lo oscuro, pobre, plebeyo e iletrado. La raza blanca, española y criolla, en cambio, sería la privilegiada, la letrada y la encargada

de edificar y redactar la historia de la que Esmeraldo Llanahue no podía formar parte, ejercicio de poder que está siendo atacado a través del proyecto literario de Joaquín Edwards Bello.

De origen mapuche, Esmeraldo crece en un contexto que sistemáticamente va cargando de prejuicios a los sujetos distintos de la norma, a los nacidos del otro lado de la Alameda. El chincol, apodo como era conocido el jovenzuelo, manifiesta cambios drásticos a medida que va perdiendo la inocencia y el candor infantil. En la novela se aprecia la conversión de niño a muchacho, donde éste ya es capaz de reparar en su cruda realidad. Dicho proceso se enmarca dentro de la metáfora de la enfermedad, pues como todo enfermo al fin de su agonía vislumbra los oscuros secretos de la vida para volver luego con más fuerza a enfrentar el futuro.

> Pasó el trance por milagro y cuando volvió a la vida, al abrir sus grandes ojos melancólicos a la desolación de esa ciudad doliente –de esa calle Borja cuya fisonomía era un rictus doloroso–, le pareció que salía de su crisis con un renovamiento de energías; apto para trabar la batalla que se adivina tan cruda en el ajetreo de ese rincón mísero, entre el polvo y los montones de estiércol (Edwards Bello, 2009: 17).

Esta mutación, se encuentra relacionada con la adolescencia, etapa en que el roto Esmeraldo es capaz de evidenciar las desigualdades y aceptar su realidad. Witto y Kottow apuntan al respecto: "el niño Esmeraldo consuma su destino personal a la vez que refleja sus contradicciones de clase" (233). El roto no se resiste, sino que se deja llevar por los caminos que le depara su ambiente, los vicios y las pocas oportunidades lo llevarán a reescribir una historia conocida y experimentada por sus antepasados.

Nuestro personaje registra similitudes con los relatos de aprendizaje, con las novelas que dan cuenta del proceso de crecimiento e ingreso al conocimiento de sujetos, proceso desde el cual nota-

mos el desarrollo, no tan sólo físico del personaje, sino también su progresión en el ámbito moral, social y psicológico. Revisemos brevemente como es descrito Esmeraldo luego de ser expuesto ante los lectores de la prensa nacional:

> […] Esmeraldo Llanahue no es alienado; no es el impulsivo irresistible que nos representa la epilepsia; ni el nervioso irritable, ni el histérico propenso a las crisis convulsivas; no es el alcoholista, paralítico general, hipocondríaco; ni el delirante emotivo. No es, en fin, el perezoso, el disipado, el hipócrita, el decrépito con sueños y alucinaciones extrañas o monstruosas concepciones. Descartada la hipótesis de alienación veamos el análisis físico: cráneo de dimensiones ligeramente anormales, índice cefálico 78,3 braquicéfalo; leve asimetría cráneo-facial. Pabellones auriculares desiguales y de lóbulos adherentes, paladar excavado y asimétrico. Constitución física fuerte. El examen de los diferentes órganos revela taras hereditarias. Pupilas iguales, reaccionan con dificultad. Ligera exaltación de la sensibilidad en los miembros inferiores. Reflejo patelar exagerado, plantar casi abolido al contacto, acentuado y convulsivo al pinchazo. Su audición es inculta: en la celda suele silbar aires populares de manera especial, desafinada, discordante y violenta, tamboreando con los talones. Gusto y olfato normales. Lo más notable que revela el examen de este muchacho es la hipertrofia de la glándula tiroidea con trastornos cardiovasculares, taquicardia, temblores constantes, etc., que a pesar de la ausencia de exoftalmia, forman un conjunto de síntomas que encuadran en el síndrome conocido con el nombre de Bocio exoftálmico o enfermedad de Basedow (Edwards Bello, 2009: 151).

Las características atribuidas a Esmeraldo, al igual que los argumentos de su desprestigio, son extrapolables a todos los sujetos descentrados y, por lo tanto, perturbadores del orden. La exposición de las características medibles, representan un permiso otorgado por el Estado para exponer a un cierto grupo en disección

pública. Este informe tiene por autor a un médico, representante de la ciencia y del saber certificado, quien por medio de un examen pretende lo siguiente bajo códigos foucaultianos: "El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo. A través del examen, la individualidad se convierte elemento para el ejercicio del poder" (1996b: 75). Este brutal ejercicio de poder permite a la clase letrada elevarse, clasificando y examinando al paria desde la morbosidad. Da cuenta de la peligrosidad del individuo y justifica el imperativo ético de someterlo por el bien común. Por consiguiente, nuestro protagonista se transforma en la línea divisoria entre las dos caras de la nación, una que se identifica con él y otra que lo repudia, lo lee y lo categoriza como un "otro", como infame. Ni la aristocracia ni la clase letrada quiere ser connacional al roto, no hay comunidad que lo acoja en la historia dorada.

La ausencia del padre por encontrarse encarcelado, junto a las deficitarias condiciones de la geografía prostibularia en que crece el muchacho, pareciera explicar positivistamente su carácter rudo, violento, instintivo y salvaje. En este sentido el legado del padre ("un cuchillo") y su fascinación por él lo llevan a formarse, a construirse un relato sublimado del ausente, por cierto, un relato más cercano al horizonte de expectativas del grupo del otro lado de la Alameda. "El cuchillo paterno lo fascinaba. Su padre sería un héroe. Se lo figuraba hermoso y fuerte, con aspecto de guerrillero" (Edwards Bello, 2009: 18). Rápidamente ese relato se quiebra al contacto de Esmeraldo con la verdad, con la realidad, su padre es un delincuente alcohólico absolutamente incapaz de cualquier actividad heroica y familiar. Con la muerte del padre en una re-

vuelta carcelaria, mueren ambos relatos: el sublimado y el real, el equívoco y el verdadero.[8]

En este período de indefensión experimentado por el joven parece natural que atribuya a Fernando –un timador, arribista, egoísta, ambicioso, sediento de poder y hábil comunicador– la imagen y el lugar del padre, acto que transfiere toda la carga genética virtual.

Hasta el momento hemos notado como la condición rota se inscribe desde antes del nacimiento debido a condiciones desafortunadas, propiciadas por la lógica del poder dominante, y que alimentan la segregación y los relatos encontrados respecto del rol ciudadano de uno de los nombres de la alteridad. Sin embargo, es tiempo de pasar revista brevemente a una forma de transformación en roto que dice relación con la pérdida de raíces y la renuncia y desprecio por la cuna, a favor del ingreso a un estado de subordinación y servilismo del poder. Creemos que en esta línea es ejemplar la figura de Fernando Videla[9], un hombre ya resuelto que llega a la casa de Esmeraldo con el fin de ocupar el lugar del alcohólico y difunto padre. Es descrito como un ser misterioso, astuto y sagaz, perspicaz e ingenioso, a la vez que dueño de una ubicuidad envidiable: "Fernando era un prototipo de la raza soberbia y deteriorada. Nadie sabía de dónde venía; no tenía papeles ni antecedentes, pero hablaba de todo, con palabras justas para juzgar un momento

[8] La impresión que se lleva Esmeraldo en la visita a la cárcel rompe cualquier expectativa y cualquier relato creado acerca del padre. "—¿Y el papá? ¿Dónde está el papá?, preguntó. La figura repelente produjo en el hijo una conmoción enfermiza […] —¡Vámonos, mamita! ... ¡Vámonos! No quiero seguir aquí" (Edwards Bello, 2009: 19).

[9] El verdadero nombre de Fernando es Manuel Jesús Neira, cambio significativo en el contexto de permanente ubicuidad en que se instala el personaje a propósito de sus distintos y heterogéneos intereses. "—¡Manuel! ¡Cómo has cambiado! ¿Qué te pasa? Fernando llamó aparte al marinero y le dijo con gravedad: —No me llames Manuel; aquí soy Fernando Videla. El pasado ha muerto. ¿Oyes?" (Edwards Bello, 2009: 59).

difícil" (Edwards Bello, 2009: 31). La escuela de la vida le había enseñado a resistir y a emprender, el saber atávico de la supervivencia; no obstante, su conocimiento de mundo y de los límites a que puede llegar su capacidad de control lo impresionan. Ejemplo de ello es su reacción frente a la visita de los comisionados:

> Fernando era el único que permanecía impresionado; el desparpajo de los agentes corrompidos, en su propia casa, le espantaba los vapores del alcohol, llenándole de rabia y asco; de buena gana les hubiese echado a puntapiés. La mano del policía violaba el pecho virgen de la criada, cosa que a ninguno llamaba la atención. La chiquilla se dejaba hacer por fatiga, por miedo a la autoridad, por el hambre que la doblaba sobre el plato, para el mareo de sus sentidos y porque aquello era fatal (66-67).

Sin embargo, ante el poder, Fernando termina sometiéndose a las prebendas que Pantaleón Madroño, el diputado beato y conservador, corruptor y regente en la misma proporción de la policía y del político, otorga en la medida que se resguardan sus *non sanctos* intereses (basta recordar la escena del altercado en el Sporting de Santiago). Fernando sucumbe inexorablemente ante su ambición, al vislumbrar y rozar las comodidades que ofrece la alta sociedad. Madroño incuba en él las ansias de poder y dinero, como no tiene nada cree merecerlo todo, no importando el costo acepta cualquier desafío impuesto con tal de alimentar las esperanzas de grandezas futuras.

> Con beatitud la figura gordinflona de su protector: sus ojos llenos de malicia, cuya expresión procuraba imitar en la calle Borja; sus barbas frondosas y su ventosidad abacial. Le parecía que estaba delante de un semidiós, y, acordándose repentinamente de La Gloria, sintió además una gran admiración por sí mismo que de los sucuchos de la sociedad se elevaba hasta los gabinetes suntuo-

> sos, para departir sin etiqueta con los hombres dirigentes, necesitados de sus servicios (76).

Por el contrario, Esmeraldo no llega a obnubilarse con las posibilidades de ascenso y riqueza fácil, él goza la libertad que le concede su trono de estiércol e incluso, después de ser parte del proyecto de inclusión social de Lux –la periodista defensora de su caso cuando fue acusado injustamente–, logra escapar para retornar al barrio y rememorar con añoranza los días de fiesta en La Gloria. El muchacho vive en una rebelión constante que no lo deja caer bajo el hueco de traición del que fue víctima Fernando.

Mujeres: contención entre faltas rotas

La mujer marginal, a diferencia del varón, es descrita en el texto dentro de un amplio arco semántico. En ocasiones es retratada como un ser inocente, libre de degradación moral, como una mujer trabajadora y abastecedora o simplemente como una prostituta. Contrariamente a lo que nos han acostumbrado a pensar, todas ellas poseen como característica común: la contención, que se presenta de la manera más pura y desinteresada como eco del metarrelato de la virgen.

Las trabajadoras sexuales que viven en el burdel encarnan una imagen prostibularia curiosa, llena de matices, tantos como individuos distintos existan en el lugar. Puntualmente, estas mujeres todavía reproducen las mañas ancestrales de los primeros habitantes de la región, costumbres que ligaban las supersticiones con la religión. Supersticiosas y creyentes van desplegando un sincretismo religioso que a su vez instala una espiritualidad trastocada que viene a llenar el vacío de los cuerpos que se pierden en manos ajenas.

> Supersticiosas, fatalistas, la vida les aparecía como cosa pasajera, llena de sobrenatural; preñada de imprevistos; una encarnación

> singular de cosas fantásticas, alzándose siempre el mañana como una interrogación cuya respuesta sería un acontecimiento maravilloso. Del mundo positivo, de la vida exterior, les llegaba un eco vago. De la religión les seducía el lado sobrenatural: el hombre extraordinario que pasó por el mundo perdonando personas parecidas a ellas: ladrones o adúlteras (Edwards Bello, 2009: 10).

Al vivir el desapego del cuerpo, lo sobrenatural les regala aquel dejo de interioridad y misterio, aquello que poco a poco se esfuma al besar todos los días a la muerte y al ver a los ojos la soledad. El dinero y sus pocas bagatelas les van robando sus verdaderos sentimientos, quedándose sólo con sueños confusos y la esperanza de que éstos le den pista de una salida. Todas estas mujeres, a diferencia del varón, resguardan muy bien sus orígenes, su relato matriz donde familia e infancia asumen un valor fundamental, tesoro secreto que vive en los recónditos espacios de la conciencia. Dichos relatos memoriales son llevados como un ramillete de florecillas empolvadas cuya función es resistir el olvido y mantener el recuerdo de la pureza primitiva que les fue arrebatada en la ciudad.

La lista de trabajadoras sexuales que circulan por el burdel incluye a Ofelia, la de las costras repelentes, mujer que cierra la historia atrapando a Esmeraldo entre sus faldas sin esperar nada a cambio. Ella es descrita en un principio como un ser vituperable y patético, pero en el transcurso de la obra su imagen comienza a mostrar matices de bondad que terminan por convertirla en un sujeto digno de admiración. Las siguientes líneas caracterizan negativamente al personaje:

> Ofelia era de Quillota, prototipo de la mujerzuela pretenciosa. "señorita de familia, venida a menos", agregando eses y des a las palabras. Era gruesa, con esa gordura color masilla que da la alimentación ordinaria a los seres condenados al reposo; transpiraba copiosamente y en verano despedía un olor desagradable (10-11).

Descrita desde el defecto y la vulgaridad, desde las consecuencias que la sociedad ha provocado en su organismo al no dejarle más que "alimentación ordinaria", su "retrato" inclusive la aleja de sus pares, de Violeta, por ejemplo: "no podía aproximarse a la Ofelia sin sentir un asco profundo" (44). No obstante, a medida que el relato avanza, el narrador comienza a otorgarle signos de humanidad, verbigracia no de sus cualidades sino más bien de los contextos ambientales: "Quillota era su ciudad natal, un paraíso. Tan chiquita había salido de allí que apenas recordaba" (68). De este modo comienza a higienizar la figura de Ofelia que cambiaría radicalmente luego de describirnos el emocionante reencuentro con su ingenua madre campesina y su fidelidad incondicional ante la muerte de su compañera Laura: "Ofelia era la perra fiel, echada en el suelo; sudaba copiosamente y brillaban las costras de su cara. Sus ojos hinchados, su obesidad pálida, exangüe, todos los detalles de su persona se hacían más patentes frente a la muerte" (115). El proceso de higienización de Ofelia la transforma en un sujeto nuevo, cuyo valor y dignidad la distancian enormemente de quien fuera en un comienzo: "Era ella, la amiga de Laura, la de las costras repelentes, el mejor corazón de La Gloria. En ruina también como su calle; la ramera era otro desastre. —¿No me conoces? —preguntó el chiquillo. —Creí que sería un inspector —dijo la mujer tratando de reír—. Arrímese que le vea la cara" (158).

Ofelia, la prostituta de mejor corazón, posee un atributo que entre tanta oscuridad, suciedad, vulgaridad, ordinariez y mugre se transforma en una luz destellante que humaniza violentamente el lugar y los alcances de su rol, ello a pesar de la falta de belleza. Como María Magdalena, nuestro personaje acoge al roto, al sarnoso, al sifilítico, al menesteroso, al residual. Ofelia y las prostitutas de su tipo cumplen, como dijimos antes, un rol social de contención sobre un país que se cae a pedazos y que se materializa en el sentido maternal proyectado a los clientes. Por otro lado, su amiga

Laura encarna la degradación del ser, la podredumbre de su cuerpo enfermo es reflejo de una nación que adolece frente a los vicios. La imagen de la prostituta enferma, arrebatada de su lozanía, nos revela el final abyecto de esas féminas nocturnas. La soledad y el relego de Laura a lo más paupérrimo de la Gloria, cifra el gesto que la sociedad realiza con quienes no pueden seguir jugando sus roles en el soberano teatro nacional, son arrojados a un rincón donde no estorben, para que agonicen en silencio y de esta manera impedir la contaminación. Sin embargo, la vida de Laura no siempre fue así, al igual que las otras prostitutas guardaba gran fuerza y añoraba la inocencia del campo. La vida rural durante toda la novela hace el papel de un primitivo edén bucólico donde todos recuerdan haber sido felices:

> Laura, en el último grado de la tisis, sabía que una abuela suya era rica, con chacra en Yungay; recordaba haber andado en tren hacía muchos años, pero no conocía a sus padres e ignoraba su edad. Era franca y apasionada, flaca como una galga; tenía los ojos negros, llenos de expresión y fuego. Cuando se armaba una gresca en el prostíbulo, sin averiguar quién tenía la razón, defendía a sus amigas a bofetadas (11).

A excepción del anterior, el cuerpo de la mujer chilena que se representa en las mujeres de la calle Borja es más bien robusta, gruesa, de gordas piernas y brazos, ojos negros y cabellos enredados. El recuerdo de un cuerpo como el de una madre consoladora parece encantar de una forma incestuosa a los trabajadores que buscan un pecho donde posar sus problemas y una mano que acaricie sus cabellos mientras duermen. Etelvina era el fiel reflejo de esta mujer: "Etelvina era la gruesa, se complacía en medirse las caderas con la huincha de un carpintero amigo y anunciaba la cifra alarmante con orgullo. Sobona, pesada, contaba cuentos a los chicos de Clorinda y terminaba abrazándoles con furia besucona y

bulliciosa (11). Al igual que el roto, entre las mujeres del bajo pueblo nos encontramos con esa codicia de obtener lo que los futres tienen en abundancia en el lado brillante de Santiago. La Julia una mujer bonita y curvilínea cree que la belleza la hace superior a sus compañeras, lo que desemboca en constantes conflictos. "Julia, la bonita de la casa; desde las cuatro de la tarde empezaba a ocuparse sin descanso. Vivía en el mismo cuarto de Etelvina, que manifestaba por ella una Amistad violenta y extraña. Cuando no había parroquianos se acostaban juntas, diciéndose zalamerías" (11).

Su codicia nace del abandono y del arrebato de todos sus sueños y deseos. Ella es producto de una nación que convierte a la mujer en un objeto para calmar sus placeres, es castigada por querer ser dueña de sí y de su cuerpo. Precisamente la novela menciona que Julia es echada de la casa donde trabaja en el servicio doméstico, con ello se deja entrever que su salida habría estado condicionada a su sensualidad. Por otro lado, las otras tres prostitutas que habitan la Gloria: Rosalinda, Catita y La Choca, aunque poco mencionadas en la novela, son producto de una nación mal sana, donde la violencia, la envidia y los vicios se hacen parte de la vida cotidiana: "Las otras tres; Rosalinda, Catita y La Choca, eran seres nebulosos, sin personalidad; pendencieras, borrachas y ladronas. Vivían en el mismo cuarto, hediondo como establo, armando grescas violentas" (11).

Esta gama de personajes femeninos es descrita como un residuo nacional, desecho de una de una sociedad que avanza a zancadas sin esperar a nadie. Rezagadas, se han visto confinadas a pasar sus días siendo las mujeres de una noche en que comparten con muchos otros rezagados que, al igual que ellas, pelean a diario por continuar el baile de los que sobran.

Para coronar esta lista, no podíamos dejar fuera a Clorinda. La tocadora de La Gloria, una Eva terrenal, encarna en ella todo el misterio, la seducción y el orgullo, propio del mestizaje violento

que se vivió en estas tierras. Orgullosa por no ser igual a las otras mujeres del lugar, se pasea en el loca altiva entre los concurrentes. Una rota hecha y derecha, que gallarda pero cínica, lucha por sobrevivir y esquivar las distracciones y libertinaje de la vida que le ha tocado. Acostumbrada a los vicios y la podredumbre de la calle Borja termina por dejarse abrazar y goza de lo poco que puede recoger de entre aquel basural.

> Era una mujer robusta, entrada en carnes, sin exageraciones, con esa lozanía lustrosa y morena de las hembras de Chile. Sus pestañas, recias y negrísimas como sus cabellos, parecía cerrar los párpados bajo su peso. El cuello, liso y bien torneado, hacía destacarse netamente el nacimiento de la cabellera, que arrancaba llena de vigor en remolinos de azabache. Cuando hacía calor despedía su carne un vago olorcillo de salud y se advertía dentro de ella el flujo impetuoso de la sangre generosa. Entre las mancebas de *La Gloria* tenía prestigio de lectora y pendolaria: les escribía cartas, les leía las que recibían y en alta voz les enseñaba los pormenores de los crímenes sensacionales. También sabía descifrar sueños (10).

Clorinda es portadora de un saber[10] que la hace acceder a un conocimiento particular que la distancia de sus compañeras y le otorga un estatus superior. Dicho conocimiento consiste en un alfabetismo precario, pero suficiente para sacar de apuros a las mujeres del prostíbulo, descifrando el código escrito de la prensa que

[10] Sometido dirá Michel Foucault en *Genealogía del racismo* (1996), con lo cual entiende un saber insuficientemente desarrollado y reconocible en un doble sentido. Por un lado, los saberes que han sido reencontrados a través del instrumento de la erudición como contenidos históricos sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales; por otro lado, saberes ingenuos jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o cientificidad requerido, calificados de esta manera por incompetentes o insuficientemente elaborados (saberes de los enfermos, de las mujeres, del homosexual, etcétera).

trae de vuelta las acciones ocurridas en el barrio, alimentadas con el ojo de la editorial que todo lo cubre. Por otro lado, también tenía la capacidad de descifrar los sueños, acción invalidada por la autoridad científica y que pone mayores reparos a una mujer ya signada por su rol profesional.

La prostituta "ilustrada", entonces, proyecta esa suerte de exigua modernidad en que el equilibrio entre saber mestizo y progresismo laico busca asentarse en un ideario nacional. Sin embargo, pareciera que el prestigio otorgado por el acceso al conocimiento no aplica a sujetos fuera de la norma y la moral aristocrática fundada en las apariencias, los convencionalismos y el dinero.

Brevemente y a propósito del espacio

Dejemos por un momento de lado a los personajes del texto para centrarnos en el espacio agrario construido en la novela. Éste, representado como idílico, es actualizado a partir de la nostalgia de un recuerdo borroso, de una escena memorial fundante alejada de los espacios de influencia del poder, donde la inocencia es posible a pesar de repetir el mismo gesto de los habitantes urbanos, es decir, trabajar día a día para llenar los bolsillos del hacendado. La figura de María, joven e inocente campesina que llega a trabajar a La Gloria sin saber lo que ocurría en el lugar, da cuenta de lo expuesto.

> Era una muchacha robusta e inocentona, nacida en tierras de Aconcagua; sus padres inquilinos ignorantes, la habían entregado como una presa a la gran ciudad, por veinte pesos al mes, casa y comida, sin averiguar más. Tenía las facciones características de la mujer nacional: la boca de labios carnosos, los ojos de chilena pura, admirables, aunque algo bovinos, tan grandes con su expresión bondadosa y pasiva; la piel mate y los cabellos castaños, rizados y espesos. No tenía las manos finas, ni el talle esbelto; su cuerpo era macizo, asentado en piernas fuertes como columnas (51).

Es interesante cómo se asocian campo e inocencia, es como la nostalgia de Adán por el Edén, una búsqueda incesante por el contacto con sus inicios, con el verdadero hogar. María representa la movilidad (migración) del campo a la ciudad en busca de oportunidades: "La pobreza de su hogar la había arrastrado a ofrecerse en una sección de *El Mercurio* como sirvienta de mano, e inocentemente había caído en esa mancebía" (51). La ignorancia en la que el terrateniente mantenía a sus inquilinos los llevaba a vivir en condiciones deplorables, no alcanzándoles así para mantener de forma satisfactoria su familia. Padres e hijos debían separarse a edad temprana para buscar alimento y dar espacio en la casa a los hermanos menores. Estas situaciones son las que llevan al campesinado a emigrar a la urbe en que muchos acaban por convertirse en rotos. Aunque María se siente atraída aún por las caricias del campo, ella trabaja a gusto y honradamente para las mujeres de La Gloria: "El inquilino de fundo, mantenido sistemáticamente en estado de ignorancia, acostumbrado a la opresión, siente un respeto supersticioso por todo lo referente a la ciudad" (52). La sirviente se siente obnubilada por todo lo que simboliza la ciudad, que le lleva incluso a sentirse torpe ante la vida extravagante de las otras mujeres de la casa, respetables por sobre cualquier consideración ética o moral.

Al igual que Ofelia, María se va transformando inversamente. Este proceso de degradación comienza con la ruptura del deseo romántico ocurrido en el momento en que un roedor asaltó con sus garras el pan duro en que guardaba sus ahorros. Este acontecimiento provocó el llanto de la muchacha contribuyendo al diluvio de sus ilusiones. Similar fue su dolor al ver a Violeta desilusionada tras la engañosa visita de "el príncipe" que no resultó ser más que uno de los tantos clientes desesperados por la carne caliente de una

mujer.[11] Posteriormente, la degradación del personaje se corona con la bebida,[12] así "los obreros pagan tributo a Baco, obedeciendo a un salvaje atavismo que les llama con fuerza ciega" (5). Así, en un rito pagano, María deja de ser una campesina para comenzar a vivir como los rotos, en palabras del autor: "María escuchaba desde la puerta, entusiasmada y nerviosa, ya con tres vasos de chacolí en el estómago. Era la primera vez que bebía, forzada por el hambre y el calor" (66). A pesar de lo anterior, María nunca dejó de extrañar el campo que la vio crecer, recordaba constantemente su expansiva y bella geografía, dibujándola con libertad y paz en la tierra. La naturaleza rural, se opone a la ciudad sin alma, y deseosa de contaminación y corrupción: "Lo que produce el campo lo traga la ciudad en forma descorazonante, sin recibir recompensa el brazo que suda o la tierra que da ciento por uno" (54). De a poco la locomotora de frío corazón avanzaba rauda y segura por los rincones de la nación, sin nadie que la pare, avalada por la codicia y

[11] No podemos olvidar el deseo de entregarse a la vida religiosa que Clorinda se obstina en borrar de la muchacha entregándole ilusiones de un trabajo decente.
[12] La influencia del vino en las capas sociales menesterosas en Chile ha sido enorme y, para muchos críticos, metáfora de una evasión de la realidad injusta y dura que le toca experimentar a las clases sociales desfavorecidas. Edwards Bello encarna esta idea en María: "La criada, que no podía más de hambre, se puso valientemente al lado del individuo grande, mal encarado, que la miró de manera cínica y tomándola seguramente por lo que no era, pues le echó un brazo alrededor de la cintura. Rendida la muchacha, hambrienta, con el chacolí que le turbaba las ideas, dejó posarse sobre su corpiño la mano judicial" (66). El Chacolí es un "vino típico chileno elaborado en el siglo XIX y parte del XX. Heredero de la tradición española colonial, el chacolí chileno se elaboraba a partir de Uva País, Moscatel de Alejandría y variedades criollas, sobre todo Torontel. En el último tercio del siglo XIX llegó a representar el 28% de la producción chilena de vinos" (Lacoste, 2015). Típico de la vitivinicultura popular chilena, el chacolí, es una bebida cuya tradición es sostenida por el gusto extendido de las masas populares. Para Pablo Lacoste (*et al*), en su investigación "Vinos típicos de Chile: ascenso y declinación del chacolí (1810-2015)" (2015), el chacolí es una bebida importante para la vida social y para la identidad cultural de Chile.

el egoísmo de aquellos que llevan apellidos suntuosos y que viven rodeados por las luces.

Clase media, esfuerzo y transfiguración

Como vimos, los resignados miembros de la base de la pirámide social se distribuyen alrededor de la estación de ferrocarriles, ese símbolo inequívoco del progreso. En este sentido, Roberto Hozven, en "La ciudad de Santiago en el sentir Joaquín Edwards Bello y de Jorge Edwards", percibe:

> De este modo, la estación segrega dos grupos sociales opuestos: el bajo del alto, el bárbaro del civilizado. Oposición que también aparece en las primeras páginas de *Casa grande* (1908), la novela coetánea de Luis Orrego Luco. Sin embargo, esta oposición social se diluye desde un punto de vista moral: una misma corrupción de las costumbres atraviesa ambos grupos sociales, asimilándolos en una etopeya común (2006: 7).

La presente dualidad, entre pobres y ricos, se ve refrendada por la corrupción de sus almas, propia de la ambición e individualismo que arrastra consigo la modernidad creciente. Pero, a pesar de ello, en *El roto* encontramos matices que dan cuenta de la naciente clase media, aquella que se construye así misma desde el deseo mimético.[13] El chileno medio, como un camaleón, intenta blanquearse para trabajar entre los poderosos, tiene amnesia del pasado, lo úni-

[13] Stéphane Vinolo explica en palabras simples la teoría de René Girard: "El deseo mimético no es el desear imitar al otro sino exactamente lo contrario. Es querer diferenciarse del otro y estar condenado a imitarlo para hacerlo. Por lo tanto, muy lejos de querer conscientemente perder su identidad, los hombres tal como los piensa Girard, están en una perpetua lucha para diferenciarse los unos de los otros, es decir, para afirmar su identidad individual en contra de la del grupo" (2010: 25).

co que lo mantiene vivo es el orgullo de un presente de batallas laborales y ocupaciones de *bureau*. El aristócrata, en cuanto causante de esta mutación social, manifiesta su impronta, por ejemplo, en la capacidad que reconoce el narrador en su familia, una "capacidad devoradora" que se traduce en el reclutamiento de un ejército monocromo de oficinistas, para fines particulares.

> El ingreso de jóvenes de la clase media a un imperio como ese lo hizo irresistible. El poder de absorción de la rama de Agustines Edwards tiene algo de magia. Los empleados más morenos, con sangre india, se mimetizan como camaleones. Física y mentalmente asimilan rasgos duros y metódicos de los bancarios Edwards. El diario se ha tragado a Chile asimilando pura sangre chilena (Edwards Bello, 2009: 130).

La clase media, a diferencia de la alta, había bebido el amargo trago de la pobreza y como merodeador nocturno veía desde la ventana los bienes del poder y deseaba pertenecer al grupo de los dominadores y de los ostentadores. Anhelaban abrir la puerta que los separaba de los lujos y del poder, puerta que sólo se abriría con el trabajo arduo y maquinal, la vestimenta impecable y la lealtad férrea y virulenta a su explotador:

> Las máquinas de escribir no paraban. La escalera de mármol dividida en dos, era pretenciosa y fea, de mármol y parada. Todo era así, pretencioso, feo y huraño. Cuando Femando se decidió a subir, su corazón palpitaba con fuerza. Vio otra serie de celdas u oficinas. La gente más humana era la de los mozos, con caras de buenos y serviciales. A los otros se les había subido "El Mercurio" a la cabeza. Se componía de jóvenes de clase media provinciana. Hijos de pequeños agricultores, de funcionarios de correos, de ferrocarriles o de aduanas lejanas en poblachos tediosos. Encauzaban sus actos para labrarse situaciones seguras, conservadoras... Serían defensores de la oligarquía (130-131).

La clase media, entonces, termina por perder su humanidad al convertirse en engranajes o herramientas para producir. "Las máquinas de escribir no paraban" pues estos hombres vivían en una simbiosis con su objeto de trabajo, se burlaban del roto, se burlaban de Fernando y sus primicias impublicables. Eran fríos, tal vez por ello los Edwards los habían reclutado de tiempo y cuerpo completo; se los había tragado el trabajo y los poderosos. Pero ¿Quienes eran los poderosos? En la novela se reconocen apellidos e instituciones, sin embargo, hay una bruma que no deja ver los verdaderos causantes de tanta fetidez, tal vez porque nadie sabe con exactitud quienes son. La población, la prensa, los medios en general solo tienen acceso a los políticos, pero siempre existirán anónimos que juegan desde las alturas con sucios muñecos de trapo e idénticos soldaditos con máquinas de escribir.

La aristocracia chilena, compuesta por seres que de vez en cuando bajan a los antros para apostar sus bienes a cambio de entretenimiento en el Club la Unión, se nivelaba a la baja. Mediante sus vicios, los mismos de las clases menesterosas, ponen en peligro el progreso y el desarrollo de la nación. El alcohol y el juego, en nuestra perspectiva de lectura, son manifestaciones de decadencia y degeneración de la nación. El narrador se encarga de poner en el centro los rostros del vicio y la corrupción:[14]

> Doria es uno de esos nombres estelares que reúnen catolicismo, aristocracia y plutocracia, deslumbrantes y admirables por la cantidad de privilegio social y goce amplio de la vida que integran. En casi todas las capitales hispanoamericanas existen Dorias. Jacinto

[14] En la descripción de los miembros del Club también estaba Martí, Sebastián Martí, de la calle Catedral, mancebo de buena familia que visitaba las barriadas animado por el vicio. El mismo que embarazó a Carmen, hermana del Pata de jaiba. Este sujeto termina muriendo a causa de su envilecimiento, además de pagar la culpa de toda una clase al ser asesinado por un celoso Pucho.

> Valsarino, el íntimo de Doria, de familia católica, distinguida, pero pobre, era gorrón somormujo, aceptado generalmente por chismoso y servil (121).

Por último, nos encontramos con los sujetos que forman parte de la amplia base de la pirámide social: los pobres. Por supuesto este grupo se encuentra conformado por gente sin apellidos importantes y nombres suntuosos, fuera que cualquier posibilidad de reconocimiento en el desarrollo de la joven nación chilena, pero sin embargo debemos reconocer que fueron utilizados como fuerza productiva y carne de cañón en las empresas bélicas, argumentos interesados que dan una señal o ilusión de unidad. Los pobres o rotos que han dado la vida por forjar una nación libre y sin ataduras, ahora, como nos son necesarios en la línea de crecimiento, son excomulgados de la comunidad imaginada, son descritos como simples desechos humanos lanzados y relegados a los rincones más ínfimos y asquerosos de la tierra. Como sujetos residuales deben vivir escondidos de las instituciones públicas (policía, alcaldías, gobierno, etc.) y de los filamentos del poder quienes se encargan de eliminar cualquier vestigio de dignidad. En este contexto, basta recordar las primeras páginas de la novela, cuando el narrador describe la ceguera de la aristocracia, cuya moral añeja, elimina de su horizonte aquello perturbador de su ilusorio orden.

> Los santiaguinos ricos o acomodados ("la gente bien"), viven en el mejor de los mundos, en "el centro"; sin sospechar que, en los barrios periféricos, allá, cerca de la Estación Central, y en los suburbios, críanse en un ambiente de inmoralidad e inconsciencia un sinnúmero de desdichados de cuya educación y civilización casi nadie se acuerda (6).

Al cierre

El proyecto narrativo del autor y su perspectiva liberadora de la imagen del roto plasmados en su célebre novela convierten a ésta en un documento polémico que busca poner en entredicho la máscara de hipocresía que cubre la imagen nacional viralizada en los medios escritos de comienzos del siglo XX. Lo que hace Edwards Bello puede sintetizarse de mejor manera a través de las palabras de Foucault en *La vida de los hombres infames*:

> [...] la novela se liberó de lo fantástico y no se desarrollará más que liberándose totalmente de sus ataduras. La literatura forma parte, por tanto, de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero la literatura ocupa en él un lugar especial: consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse ella misma fuera de la ley, o al menos hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la trasgresión, o de la revuelta (Foucault, 1996b: 89-90).

La novela, entonces, no hace otra cosa que retratar un nuevo imaginario de nación chilena regente en la época,[15] proyectar las

[15] Ignacio Álvarez en *Novela y nación en el siglo XX. Ficción literaria e identidad* citando a Culler recuerda que "El vínculo entre novela y nación, entonces, debería distinguir entre la novela "como una condición de posibilidad de imaginar la nación, y la novela como una fuerza dentro de la formación o legitimación de una nación que necesita mantenerse" (2009: 33). La cita anterior nos muestra la novela como un arma de doble filo pues, por un lado, puede mostrar y dar cuenta de una nación y, por otro, es ella misma capaz de fijar ciertos imaginarios de nación que la clase política dirigente desea mantener y dar a conocer tanto a los conciudadanos como al resto del mundo. Es por esto que se debe ser cuidadoso a la hora de mencionar a la novela como un retrato de la identidad nacional. Si

contradicciones, prejuicios, desprecios, desconsideraciones, arrogancia, soberbia, repulsión y displicencia del grupo acomodado, colectivo miope incapaz de reconocer y tolerar los méritos de los otros rostros sociales con los cuales convive, aun cuando sea desde la vereda contraria de la misma calle. *El roto* da cuenta de un grupo en que converge la tristeza, el hambre y el silencio, pero también la dignidad, entereza y la nobleza de uno de los rostros de Chile, de uno de los forjadores de la nación.

Bibliografía

Alvarado Borgoño, Miguel, 2005, "La pulsión por la identidad: Nicolás Palacios, maldito y moderno", *Literatura y lingüística*, núm. 16, pp. 15-30.

Álvarez, Ignacio, 2009, *Novela y nación en el siglo XX chileno. Ficción literaria e identidad*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

Anderson, Benedict, 1991, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Beristáin, Helena, 1995, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.

Biblioteca Nacional de Chile, "El Roto", en *Joaquín Edwards Bello (1887-1968). Memoria Chilena*. Disponible en: http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-93408.html. (Consultado: 13/II/2015).

Cid, Gabriel, 2009, "Un icono funcional: La invención del roto como símbolo nacional, 1870-1888", en *Nación y nacionalis-*

bien en este caso Edwards nos intenta mostrar precisamente el lado olvidado de la historia oficial, sigue siendo una imagen subjetivizada por sus pensamientos y creencias.

mo en Chile - Siglo XIX, Gabriel Cid y Alejandro San Francisco, Centro de Estudios Bicentenario, pp. 221-253.

Cid Hidalgo, Juan D., 2011, "Filantropía, democracia, locura: *Diario de una loca* de José Victorino Lastarria", *América sin Nombre*, núm. 16, diciembre, pp. 18-28.

Edwards Bello, Joaquín, 2009, *El roto*, Editorial Universitaria, Santiago.

Foucault, Michel, 2001, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, FCE, Buenos Aires.

_____, 1996, *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires.

_____, 1996b, *La vida de los hombres infames,* Altamira, Buenos Aires.

Franco, Jean, 1985, *La cultura moderna en América Latina*, Grijalbo, México.

Galgani, Jaime, 2010, "Recepción de la narrativa social europea en Chile (1880-1920)", *Literatura y lingüística*, núm. 22, pp. 15-27.

González Pizarro, José Antonio, 2009, "La literatura de ensayo y las imágenes nacionales de Chile y Bolivia a comienzos del Siglo XX", *Universum*, vol. 24, núm. 1, pp. 82-109.

Gutiérrez, Horacio, 2010, "Exaltación del mestizo: La invención del Roto Chileno", *Universum*, vol. 25, núm. 1, pp. 122-139.

Hozven, Roberto, 2006, "La ciudad de Santiago de Chile en el sentir de Joaquín Edwards Bello y de Jorge Edwards", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 69, noviembre, pp. 5-23.

Kaempfer, Alvaro, 2006, "La sutura legible y subalterna de la ficción histórica de la chilenidad en Durante la Reconquista (1897) de Alberto Blest Gana", *Atenea*, núm. 494, pp. 143-159.

Kottow, Andrea, 2013, "Patologías urbanas y urbes patógenas en la literatura chilena. Inicios del siglo XX", en Magda Sepúlveda, *Chile urbano: La ciudad en la literatura y el cine*, Cuarto Propio, Santiago.

Lastarria, José Victorino, 1842, *Discurso de Incorporación de D. J. Victorino Lastarriaa una Sociedad Literaria de Santiago, en la sesión del tres de mayo de 1842*, Valparaíso, Impr. de M. Rivadeneyra.

Morales,Leonidas, 2009, "Joaquín Edwards Bello: crónica y crítica de la vida cotidiana chilena", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 74, abril, pp. 57-78.

Pablo Lacoste, Amalia Castro y Felipe Cussen Félix Briones, 2015, "Vinos típicos de Chile: ascenso y declinación del chacolí (1810-2015)", *Idesia*, vol. 33, núm. 3, pp. 97-108.

Plath, Oreste, 1957, "Epopeya del "roto" chileno", en Nicomedes Guzmán, *Autorretrato de Chile*, , Zig-Zag, Santiago, pp. 133-147.

Salinas, Maximiliano, 2012, "Las mujeres indígenas, moriscas y africanas: los mestizajes y la representación de la sociabilidad amorosa en Chile", *Chungará. Revista de antropología chilena*, vol. 44, núm. 2, pp. 325-340.

Subercaseaux, Bernardo, 2007, "Literatura, nación y nacionalismo", *Revista chilena de literatura*, núm. 70, pp. 5-37.

Tala Ruiz, Pamela, 2011, "La ambivalente representación del roto en la poesía popular chilena", *Estudios filológicos*, núm. 48, pp. 119-132.

Uribe Echeverría, Catalina, 2009, "El culto a lo feo y el invunchismo en Chile según Joaquín Edwards Bello", *Revista chilena de literatura*, núm. 75, pp. 233-258.

Véliz Rojas, Claudio, 2015, "Bajo la tienda (1958): la representación subalterna del 'roto' como fundamento de nacionalidad para el siglo XX chileno", *Diálogo andino*, núm. 48, pp. 7-17.

Vinolo, Stéphane, 2010, "Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia", *Universitas Philosohica,* núm. 55, pp. 17-39.

Witto, Sergio y Andre Kottow, 2012, "La ciudad de la furia. Anotaciones en torno a *El roto* de Joaquín Edwards Bello", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 29, pp. 225-251.

Recibido: 21 de abril de 2017
Aceptado: 5 de septiembre de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 73-99

La narrativa de Adriana González Mateos. Evasión, erotismo y violencia

The narrative of Adriana González Mateos. Evasion, eroticism and violence

Marisol Nava Hernández
Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

Resumen: Adriana González Mateos (1961) es una de las escritoras mexicanas más relevantes de las últimas décadas. Su importancia radica en la calidad estética evidenciada en *Cuentos para ciclistas y jinetes* y *El lenguaje de las orquídeas*. Temáticamente, ambas obras abordan la evasión de la cotidianeidad mediante el erotismo y la violencia, lo cual analizaremos en el presente trabajo. Particularmente, nos centraremos en sus personajes femeninos: las adolescentes (con sus respectivas iniciaciones eróticas) y las mujeres adultas (con sus problemáticas interpersonales), marcadas por la ausencia o libre demostración del erotismo. Dichas tematizaciones se enriquecen con el hábil recurso de las historias alternas o superpuestas, además del uso de diversos símbolos.

Palabras clave: Adriana González Mateos, narrativa, evasión, erotismo, violencia.

Abstract: Adriana González Mateos (1961) is one of the most important Mexican writers in the last decades. Her relevance resides in her aesthetic value performed in *Cuentos para ciclistas y jinetes* y *El lenguaje de las orquídeas* (*Tales for cyclists and riders,* and *The language of orchids*). Thematically speaking, both works show the evasion of everyday life through eroticism and violence, which will be analyzed in this article. Particularly, we will be focused on her female characters: the teenagers (in their respective erotic initiation) and adult women (with their interpersonal problems), which are marked by the absence or free demon-

stration of eroticism. These issues are enriched with the skillful ability of the writer to create alternative or embedded stories, as well as the use of different symbols.

Keywords: Adriana González Mateos, Narrative, Evasion, Eroticism, Violence.

I. Preámbulo

Durante la década de los 60, nacen destacados narradores mexicanos como Ana García Bergua (1960), Mario Bellatin (1960), David Toscana (1961), Héctor de Mauleón (1963), Javier García-Galiano (1963), Mario González Suárez (1964), Cristina Rivera Garza (1964), Eduardo Antonio Parra (1965), Pedro Ángel Palou (1966), Mauricio Montiel Figueiras (1968), Jorge Volpi (1968), Ignacio Padilla (1968-2016) y, por supuesto, nuestra narradora y objeto de este trabajo, Adriana González Mateos (1961).

Originaria de la Ciudad de México, Adriana González Mateos estudió Letras Modernas en el ITESM, Literatura comparada en la UNAM y el doctorado en el Colegio de México. Esta firme formación académica le ha permitido ser traductora de poesía estadounidense y guionista de radio y televisión; además, ha colaborado en *Casa del Tiempo*, *La Jornada Seman*al y *Sábado*. Asimismo, ha sido becaria del FONCA (1992) y de la Fulbright (1995). También, entre otros reconocimientos, ha sido merecedora del Premio de Traducción de poesía (1996), cuyo trabajo versó sobre Williams Carlos Williams, realizado en colaboración con Myriam Moscona.

Adriana González Mateos ha escrito escasas obras. Comienza su trayectoria literaria en 1995 con *Cuentos para ciclistas y jinetes*, hasta el momento su único libro de cuentos, reconocido ese mismo año con el Premio Nacional de Literatura Gilberto Owen y el cual ostenta urdimbres complejas con dos o más historias entrelazadas y una amalgama de voces narrativas, predominando los personajes

femeninos. Le sucede el libro de ensayos, *Borges y Escher. Un doble recorrido por el laberinto*, ganador del Premio Nacional de Ensayo Literario José Revueltas (1996) que fue publicado en 1998. Pasarán varios años para la publicación de su siguiente obra ficticia y primera novela, *El lenguaje de las orquídeas* del 2007, cuya protagonista, mediante analepsis, refiere su transgresor incesto, lo que da como resultado una narración íntima, confesional y catártica desde el enfoque de la voz narrativa.[1]

Cuentos para ciclistas y jinetes está conformado por un prólogo y diez cuentos, de los cuales excluimos para este trabajo "Pruebas de imprenta" e "Invasión", pues su temática principal es la creación literaria expuesta mediante recursos metaficcionales. Por tanto, "Gatúvela", "Sueño con enredadera", "Solitarios", "Toros", "Catástrofes remotas", "Cacería nocturna", "Lejos" y "Cuento Kitsch", además de *El lenguaje de las orquídeas*, configuran nuestro objeto de estudio.

El criterio para elegir este *corpus* radica en que, a pesar de los doce años que separan la publicación del cuentario y de la novela, sus vínculos son significativos. En primer lugar, en ambas obras predominan dos tipos de personajes: las adolescentes y las mujeres adultas. En segundo lugar, sus temáticas relevantes son la evasión, el erotismo y la violencia. Finalmente, *El lenguaje de las orquídeas* recupera íntegramente el cuento "Toros" de *Cuentos para ciclistas y jinetes* inserto como el capítulo V en la novela, estableciéndose un diálogo intratextual. El análisis de estos nexos entre ambas obras conforma nuestro objetivo.

Partamos de una situación de los personajes femeninos: el anhelo de alejarse de lo rutinario, lo cual se observa desde el prólogo de *Cuentos para ciclistas y jinetes* titulado "Naturaleza muerta con bicicleta":

[1] Después de estas obras, la autora ha publicado la novela *Otra máscara de Esperanza* (2015) y el libro de crónicas *And then…Andenes. Crónicas DF NY* (2015).

> [...] desde el periódico saltaban noticias de derrumbes y encabezados: «Textura del espacio-tiempo», «Últimas bondades del índice bursátil». La ventana dejaba ver el manubrio de la bicicleta como un llamado a la lejanía, a la velocidad, a otras partes más allá de la cocina donde hasta la escalera era previsible y el brillo de los sartenes impedía ver nada más [...] Rodemos lejos de las cocinas, las ondas de espaguetti, la plenitud de las vajillas y los principios anotados en libros de recetas, lejos de la proximidad de los botes de basura, del sonido del teléfono, de todo vuelo de merengue. Afuera están las bicicletas (González Mateos, 1995: 9-10).

Cotidianidad representada por un espacio concreto: la cocina en particular y la casa en general, lugar tradicionalmente femenino y substancial porque los personajes protagónicos de *Cuentos para ciclistas y jinetes* son mujeres que, en mayor o menor medida, se relacionan con ese espacio, símbolo de su deslucida realidad. Al respecto, en una entrevista a José Antonio Lugo, la autora indica:

> Los personajes de este libro viven una realidad opresiva, frustrante o que les da miedo y lo que quieren es escapar; de allí la imagen de los jinetes y la bicicleta [...] bicicletas y caballo tiene algo en común, que para subirse a ellos hay que abrir las piernas. Los personajes de este libro ven en el sexo la posibilidad de escapar o investigar otros territorios (1995: 35).

El ámbito femenino, identificado con el *topos* doméstico, y su posterior evasión mediante el símbolo del caballo y el jinete resurgen en *El lenguaje de las orquídeas*: "Juntas amábamos a esas heroínas capaces de montar a caballo para enfrentar los peligros, envenenar a un carcelero, seducir a un héroe inconveniente, burlarse de las estúpidas que se quedan en casa obedeciendo y se pierden la mejor parte del libro" (2007: 63). *Cuentos para ciclistas y jinetes* y *El lenguaje de las orquídeas* parten de la cerrazón del espacio domésti-

co y del deseo de evadir las impuestas rutinas a través del erotismo y de la violencia.

Para analizar este binomio temático, consideramos básicamente la propuesta de George Bataille, pues la díada erotismo-violencia es ampliamente analizada por el estudioso francés, aunque no descartamos las propuestas de otros teóricos como Giuseppe Amara, René Girard o Santiago Genovés. Los planteamientos de Bataille parten del deslinde entre erotismo y sexualidad:

> La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos (2008: 15).

Desde este enfoque, el erotismo provee de continuidad a los seres discontinuos que somos y, para ello, la prohibición y su subsiguiente transgresión son ineludibles. Parte de esta contravención se halla en la violencia ejercida en el acto erótico: "El terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación" (21); en este sentido, lo más violento para el hombre es la muerte al enfrentarlo con el imposible sueño de pervivencia de su ser discontinuo. El erotismo se enlaza con la violencia, a esto se debe su fuerte tono transgresor.

Por su parte, René Girard estudia el binomio violencia-sexualidad, cuyo trasfondo es similar a lo planteado por Bataille; al respecto comenta:

> Con mucha frecuencia la sexualidad tiene que ver con la violencia, tanto en sus manifestaciones inmediatas –rapto, violación, desfloración, sadismo, etc.– como en sus consecuencias más lejanas [...] el deslizamiento de la violencia a la sexualidad, y de la sexualidad a la violencia, se efectúa con gran facilidad, en ambos

> sentidos, incluso en las personas más «normales» y sin que sea necesario invocar la menor «perversión» (1998: 42).

La sexualidad indicada por Girard precisa su naturaleza y relevancia en el erotismo estudiado por Bataille, en donde la violencia irrumpe, signándolo todo.

Con base en estos planteamientos, las protagonistas de *Cuentos para ciclistas y jinetes* y de *El lenguaje de las orquídeas* recurren al erotismo y su inherente violencia para desligarse de su entumecida realidad. En concreto, observamos dos etapas, bien diferenciadas, en las protagonistas: las adolescentes con sus respectivas iniciaciones eróticas y las mujeres adultas con sus problemáticas interpersonales, marcadas por la ausencia o libre muestra del erotismo.

II. Las adolescentes y sus iniciaciones

Cuentos para ciclistas y jinetes expone cuatro cuentos ("Gatúvela", "Sueño con enredadera", "Solitarios" y "Toros") en donde predominan las protagonistas púberes, cuya apremiante rutina emerge por los cambios físicos gestados en ellas y por sus tediosas relaciones escolares y familiares. Sin embargo, esta cotidianidad se altera y soslaya por su singular proceso de iniciación erótica, en donde la violencia irrumpe a veces soterrada y en ocasiones ostensiblemente.

En "Gatúvela", la vida de Berta transcurre entre las preocupaciones sobre su desarrollo físico, enfatizado en el incipiente crecimiento de sus senos y en las dudas sobre su primera menstruación; a ello se suma la eterna curiosidad por conocer el cuerpo, también en plena evolución, del otro, del varón:

> [...] Berta lamió el polvo de chile y le exprimió más limón y dijo no creo no puede ser tan grande y Tere confesó que eso último lo había inventado pero tiene que ser por el estilo, sí, no me explico

> pero no puede ser tan largo te juro que así estaba pintado en la pared hay que espiarlos pero de todos modos es distinto, no ves que se les para yo no entiendo cómo yo tampoco (1995: 37-38).

Otro factor determinante en la vida de Berta es su vida escolar, en la cual imperan las clases y los enfrentamientos entre varones y chicas para identificar al grupo más poderoso. Igualmente se encuentra su vida familiar, destacando el mandato de sus padres para sólo ver caricaturas y, por tanto, la prohibición de los programas nocturnos, exigiéndole dormir temprano: "y todo se convertiría en un programa de otro canal de esos que obligan a cambiar, a buscar anuncios o caricaturas y jamás le sirven a Berta para nada cuando mamá y papá la mandan a dormir y se quedan viendo la televisión" (36).

Estas inercias se interrumpen con la iniciación erótica de Berta, en donde la imaginación desempeña un rol fundamental, pues la protagonista se imagina siendo otra, Gatúvela, y crea imaginariamente al "otro", Batman. Por ello, la violencia vinculada al erotismo se concreta gracias al ambiente policiaco y criminal, protocolo de la serie televisiva de "Batman", y escenario de la fantasía erótica de Berta, pues imagina que Batman la acosa en su papel de Gatúvela:

> Él sabe que acaba de alcanzarla está atrapada entre la fachada y los vientos que aúllan a lo largo de los edificios sólo necesita silenciar sus protestas apretarla contra el muro obligarla a doblar la cabeza hacia atrás y hundirse en su boca para conocer su identidad y olvidarse de las máscaras las armas los batiinstrumentos trenzarse en una lucha donde ya nadie sabe cuáles uñas se clavan en qué carne cuáles piernas cuál boca se abre para gritar o atrapar la otra que maúlla o insulta o procura articular alguna contraseña (38).

La iniciación de Berta es paradójica, pues sus padres sólo le autorizan ver caricaturas y, por el contrario, le impiden ver pro-

gramas nocturnos e incluso la mandan a dormir con el objetivo de salvaguardarla del erotismo y de la violencia contenidos en estos programas; sin embargo, esta restricción le posibilita acceder al conocimiento erótico en su propia cama y con un personaje de los comics; es decir, Berta transgrede con lo permitido, infringiendo los preceptos familiares y desencadenando una placentera fantasía erótica y orgásmica:

> [...] como él cuando siente las zarpas en la carne y a su vez la muerde y para los tres es insoportable como si doliera y tratan de envolverse en esa sensación que se fuga siempre más adentro pero caen en una confusión de capas y ventanas y estrellas cada vez más altas y se hacen confesiones pero caen y todo está a punto de borrarse y zozobrar mientras caen caen en la humedad de la noche llena de precipicios que Berta tiene adentro (39).

La iniciación de Berta, desarrollada en su imaginación mediante esta atmósfera erótico-violenta, resulta satisfactoria al contrapuntear las opacidades de su contexto fisiológico, escolar y familiar.

Por su parte, "Sueño con enredadera" presenta a Celia, otra púber cuya vida acontece entre el desconocimiento, preocupación y curiosidad por su desarrollo físico:

> ¿Es cierto que se dan cuenta si te está bajando? Dicen que te pones diferente en esos días, no puedes mojarte pero es un olor fuerte, si te aprietan la mano te descubren, salen granos, a la hermana de Alicia le dan cólicos [...] No entiende, las piernas se te están poniendo gordas, odias que te miren. Todos se dan cuenta. Por más que te pongas pantalones anchos, camisetas largas, por más que cruces los brazos y quieras jorobarte (43).

Similar al cuento anterior, las actitudes de los varones son cruciales por lo incomprensibles e inquietantes; por ejemplo, pintar mujeres desnudas. A esto se aúna el interés de las púberes por el

cuerpo masculino en pleno crecimiento: "ellos también están cambiando, pintan pollos, swásticas, cosas que gotean, calaveras. Pero no les baja, claro no les baja igual pero quién sabe" (44). El contexto escolar también interviene en la monótona vida de Celia pero, a diferencia de Berta en "Gatúvela", éste se muestra incompatible con sus intereses: "Tienes sed, cara de fastidio, odias la escuela, odiamos cada signo de gis, cada tarea" (44).

La suma de estas circunstancias suscita la iniciación erótica de la protagonista, la cual se verifica mediante un sueño repleto de símbolos sexuales y eróticos que devienen fracaso al ser incomprensibles para la joven; esta situación se anticipa desde el inicio de su experiencia onírica: "Un sueño lleno de esas ramas, se enroscaban, se iba poniendo más oscuro, cubrían una muralla, tratabas de subirte, se rompían y caías al suelo, te dejaban manchas en las manos" (43), donde el léxico predominante denota el malogro del proceso, el intento mas no el triunfo. El sueño continúa:

> Así fue la pesadilla. Te salían plantas en las manos, pelos, te los arrancabas, se formaban costras, no sé nidos de arañas, hormigas, pelos en las piernas, hojas enfrente de los ojos, animales, cosas llenas de antenas y de patas. No podías correr, no sé por qué quieres contarlo [...] Sergio tenía en las manos algo negro, una cosa larga, se retorcía, una víbora de agua. Grande, forcejeaba entre sus dedos. Fue muy rápido, la puso en el suelo, muy cerca del árbol, no te vio porque la estaba deteniendo, son muy fuertes y creíste que podía escaparse pero la pisaba con el tenis sin matarla, sólo para que no se fuera [...] levantaba la cabeza con la boca abierta, los colmillos, lanzaba la lengua negra, dividida como dos flechas puntiagudas [...] Azotaba la cola, casi cortada en dos pero quería morderme, escupir, tenías que arriesgarte a pasar cerca de ti que te cayera sangre o baba porque se retorcía, esas escamas, abajo tiene escamas amarillas [...] Pero silbaba. Adentro de la boca tenía blanco, membranas, una cosa negra, babas (45-46).

La protagonista describe el sueño mediante referentes conocidos para ella: arañas, hormigas y víbora, animales usualmente considerados nocivos. La víbora destaca como símbolo sexual ambiguo: masculino por su forma fálica y femenino porque, semejante al vientre, todo lo devora (Becker, 1999: 291); no obstante, en el cuento adquiere una mayor connotación fálica por su forma larga y retorcida; a ello se suma su lengua a modo de flechas, las cuales poseen un sentido similar (Cirlot, 2007: 211). Estos símbolos masculinos, evidentemente fálicos, se complementan con el anhelo de la víbora por escupir baba, cuyo aspecto remite al semen.

Como se percibe, la violencia signa todo el sueño: Celia cae de la muralla, ve su cuerpo atiborrado de pelos, unos niños atropellan a la víbora con su bicicleta dejándola malherida, aunque con la capacidad para morder y escupir a Celia, quien se siente acorralada. Por las imágenes violentas contenidas en el sueño y, a diferencia de "Gatúvela", la iniciación erótica de Celia se frustra, pues esa experiencia onírica no resulta placentera, por el contrario, obstaculiza su conocimiento y le provoca un mayor temor, desconfianza e incertidumbre manifestada en su relación con los varones: "Es más, uno de ellos pidió que te invitara, ha de ser David, David te mira. No es para tanto, Celia, no les tengas miedo" (1995: 48). El cuento concluye con los temores de Celia, pues su sueño erótico-violento no se tradujo en una experiencia plácida, por el contrario, la deja en una búsqueda inconclusa.

"Solitarios" es un cuento donde, a decir de Eduardo García Aguilar, "se expresa con mayor brillantez el talento de la autora, para conducirnos a un contrapunteo gótico con sus propias leyes de espadachines, caballerangos, barajas, cortinajes, escaleras que se enroscan, trampas, diamantes, peldaños, guardias acechantes, monjas, hábitos solitarios" (1996: 15). En efecto, el cuento presenta dos historias a modo de cajas chinas, cuyos narradores son intradiegéticos.

La narradora de la primera historia es una adolescente, cuya vida transcurre entre afrontar a su "mamá cada día más segura sobre las expresiones de mi cara y sus matices, más horas en la escuela, uniforme con falda de tablones, inminente fiesta de quince años" (González Mateos, 1995: 83); esta monótona inercia adquiere dinamismo gracias a una baraja con la cual juega solitario y, además, le permite imaginar historias; así, baraja e imaginación facultan a la joven para "fugarme por sus eternas escaleras, un país de reinas encarceladas con sus flores en la mano, emisarios, espadachines, caballeros de perfil como si acabaran de oír un ruido entre los cortinajes" (68).

La segunda historia se relaciona con esta ensoñación, y tiene dos narradores. Por un lado, una joven huérfana que, mediante el género epistolar, aborda su vínculo con un joven desconocido, del cual anhela se haya "decidido a todo con tal de rescatarme y una de estas noches me despertará su voz al otro lado de mi puerta; lo veré disfrazado de criado, de caballerango" (66). Ese rescate será del encierro en el que la mantiene confinada su tío y tutor, un duque rígido y ambicioso, quien anhela seguir salvaguardando la herencia de la chica y en cuya relación se enfatiza la violencia ejercida por este hombre: "la última vez pasé dos horas oyendo regaños, amenazas sobre un nuevo capellán capaz de meterme en cintura [...] no paró de gritar. Ahora quiere que me corte el pelo y lleve una cofia" (69). Por otro lado, el narrador es un joven, el cual ha incursionado en el castillo donde se encuentra recluida la doncella con el fin de rescatarla: "Ojalá me hubiera ido a la corte, ojalá siguiera cazando en los bosques de mi padre, perfeccionando mi esgrima y oyendo rumores sobre intrigas en vez de haberme sumado a quienes se empeñaron en rescatarla y dejaron sus huesos en estas covachas" (64); aunque pareciera la joven narradora se dirige a este personaje, hacia el final se descubre que es otro chico

distinto al de su ensoñación; no obstante, la conclusión de esta historia presupone el encuentro de la pareja y su posterior huida.

Lo relevante de ambas historias es su conexión, pues se imbrican configurando una imagen especular, en tanto la narradora de la primera historia toma como pretexto la segunda creada en su imaginación mediante la baraja, para recordar las vivencias con su primo, una historia de juegos, complicidades y despertar erótico: "cerré los ojos y sentí qué rara piel, qué raro tocar tus labios, descubrir qué se siente aunque no sientas claramente nada" (81). Así, la inminente llegada del primo, tras años de separación y distancia, motiva la fantasía de la joven, quien hacia el final declara: "Hay otra carta, nadie sabe que la tengo, no está prevista por las reglas, pero cuando regreses nos toca nuestro turno. Y nadie sospecha cómo vamos a tirarla" (84), en dicha relación sobreviene el amor, el deseo y un muy sutil erotismo, pues sólo se anticipa tenuemente tal iniciación.

En "Toros", semejante a los anteriores cuentos, se destaca la rutinaria vida de la protagonista; la diferencia radica en el contacto indiscutible con el erotismo, pues su iniciación implica un brutal enfrentamiento con el otro. Mediante un narrador en segunda persona, accedemos a esta inquietante historia: en la casa de la chiquilla se lleva a cabo una reunión familiar; en un momento determinado la adolescente sube a la planta alta y entra a un cuarto atraída por el ruido del televisor; ahí encuentra a un hombre, presuntamente conocido para la chica, quien la obliga a hacerle una felación.

Esta protagonista, acorde a las anteriores, busca alejarse de lo acostumbrado: la reunión familiar, los juegos con los otros infantes y el lavar los trastos, situándose en una zona intermedia donde es una niña juguetona, pero también una púber a quien le gusta "escuchar las conversaciones de los grandes, muy callada" (49), es decir, se halla en un punto equidistante entre el mundo infan-

til y el adulto. Hay en la joven un afán conspicuo por conocer el ámbito de los adultos al querer "averiguar inconscientemente" (Genovés, 1993: 145), justificación de su acceso al cuarto de la planta alta donde se escucha la televisión. Su curiosidad e interés se alude en el epígrafe como elemento paratextual: "Alza unas tijeras cerradas y pregunta: —¿Qué forma evocan estas líneas?" (González Mateos, 1995: 49), las tijeras son símbolo del falo (Becker, 1999: 315), motivo retomado por el desconocido hombre cuando indica el gusto de la niña por jugar con ellas.

El ingreso de la protagonista al cosmos de los mayores implica una iniciación erótico-violenta, de la cual desconoce todo: "Aún no conoces tretas de mujeres, no puedes encontrar las palabras ni los gestos ni las mañas" (González Mateos, 1995: 50). La iniciación se origina cuando, en su averiguar inconsciente, entra al cuarto donde sobreviene una escena violenta, pues el hombre domina a la chica y la somete a su voluntad:

> Cállate, ya bastante torpe eres, sientes los dedos en la nuca, te estás portando mal, tu mamá puede enterarse, apartas la cabeza [...] la mano empuja para que busques en la ropa. Los dientes del cierre raspan tu mejilla, si alguien abajo se da cuenta pero tiene que abrir la boca y eso no hace ruido aunque trates de zafarte [...] quieres apartar la cabeza y ves la hebilla del cinturón, la vena hinchada, de qué te va a servir cerrar los ojos [...] Vas a tragar pese al reflejo de ahogo en tu garganta, a mamar como un becerro (50-51).

El hombre se impone utilizando el cuerpo de la chica sin el menor reparo e ignorando su decisión, deseos y necesidades (Amara, 1998: 122). La violencia se acentúa pues agrede a un sujeto doblemente vulnerable: una niña-mujer (296). Esta violenta relación adquiere mayor gravedad por el contexto donde se desenvuelve, es decir, una reunión de primos, abuela, padres y otras personas no especificadas (pero muy próximas), lo cual indica una típica reu-

nión familiar con comida, cigarros, café, música y conversaciones; por tanto, el hombre forma parte de esta familia, incluso no está con los demás en la planta baja, sino arriba y viendo televisión, o sea, en un lugar y en unas circunstancias reservadas, generalmente, para los dueños de la casa o miembros muy allegados a éstos. Dicha familiaridad irrumpe al final cuando el hombre le asegura a la niña: "no te asustes, te defiendo si dicen que eres una niña rara, si se burlan de que eres silenciosa. No te asustes: si alguien piensa pensará sólo que estamos aquí, tú y yo viendo los toros" (González Mateos, 1995: 51). La iniciación erótica de la chica es ineludiblemente violenta por la sugerencia del incesto y por la imposición del personaje masculino.

La destreza narrativa en "Toros" se aprecia en la integración de tres historias: la iniciación erótica realizada en la planta alta, la reunión familiar en la planta baja y la corrida de toros exhibida en la televisión. La primera y la última destacan por su paralelismo simbólico: la existencia de una víctima (el toro en la corrida y la niña en la iniciación) y el verdugo masculino (simbolizado por el torero en la fiesta taurina y por el hombre en el proceso iniciático). Debido a esta intercalación de historias, la violencia de la iniciación se incrementa por la ejercida por su historia televisiva, es decir, el toro en el espectáculo taurino:

> Mata recibiendo, la bestia retrocede con el fierro en los pulmones, obligándola a respirar su propia sangre, a perder el rumbo pero sientes los dedos en la nuca [...] Sus vísceras escupen el estoque, se rasga la piel rota. El mugido no llega a ningún lado, tropieza, la arena se incrusta en sus narices y por fin reconoce la fetidez de sangre seca, pisoteada en este círculo que aúlla (51).

Varios símbolos violentos irrumpen en "Toros". La sangre es uno de ellos (Bataille, 2008: 58). Igual importancia adquiere el toro, personificación de la fuerza viril. Finalmente, la protagonista

menciona al zopilote, representación de la muerte al ser un animal de rapiña en espera de su presa para destruirla (Becker, 1999: 57); significativamente, la niña asemeja al hombre con este animal, quien ciertamente la convertirá en su presa.

El lenguaje de las orquídeas también narra un incesto entre una adolescente y su tío; la transgresora historia convierte a la novela en "un relato sofocante y contundente, que en ninguna de sus páginas aspira a la ejemplaridad ni a deducir un escarmiento de un episodio que sólo en su dimensión de literatura adquiere su verdadera gravedad" (Domínguez Michael, 2007). De este modo, la narradora, en un presente narrativo como adulta, se evoca a sí misma y recapitula las situaciones definitorias de su adolescencia: clases, familia, religión, aburrimiento; lo único divertido era compartir y leer historias con su abuela. En ese contexto, la protagonista recuerda la complicidad, al principio sutil, surgida con su tío y la cual, lentamente, fue adquiriendo tintes infractores vinculados con su iniciación erótica: "El pijama es de una tela muy delgada, un algodón que se empapa inmediatamente mientras mi tío traza con los dedos las formas todavía esquemáticas y simplificadas de mi sexo" (González Mateos, 1995: 22). Esta experiencia, similar a sus lecturas, le permite a la chica conocer otros mundos, otras experiencias placenteras: "el camino del bien. Cuando lo abandoné disfruté una sensación de aventura y audacia, un cierto terror a lo desconocido acompañado del alborozo de conquistarlo, la euforia del desafío, curiosidad" (23).

Por supuesto, en este despertar erótico juega un papel imprescindible la transgresión: "El incesto es una sombra que cobija a sus agraciados con esa certeza: nadie es como yo. Al practicarlo salí de los límites, de todos los remedos de orden, hice lo radicalmente prohibido" (24). Como lo indica George Bataille, el erotismo implica la transgresión de lo ilícito (2008: 43) y esta historia lo patentiza con el tabú del incesto, el cual es agravado por la violencia,

pues el tío, en su papel dominante, daña a la chica: "necesito volver sobre ese detalle: por qué necesitaba añadir la crueldad. Una frase, el montaje de una situación, un movimiento podían contener una crueldad más basada en indicios que en la violencia abierta" (González Mateos, 2007: 42). Interdicto, transgresión y violencia confluyen en esta iniciación erótica.

Como se observa, *El lenguaje de las orquídeas* explora el esquema analizado en los cuentos anteriores: adolescentes aburridas, despertar erótico y violencia. Sin embargo, establece un vínculo sólido e irrefutable con "Toros", pues ambas historias abordan un incesto e incluso la autora recurre directamente al cuento, como un mecanismo intratextual, para enfatizar ello. Respecto a la intratextualidad como recurso literario, José Enrique Martínez Fernández declara:

> Hablo de intratextualidad cuando el proceso intertextual opera sobre textos del mismo autor. El autor es libre de aludir en un texto a textos suyos pasados y aun a los previsibles, de autocitarse, de reescribir este o aquel texto. La "obra" es, por así decir, una continuidad de textos; retomar lo que se ha dicho ya es una manera de dar coherencia al conjunto textual, a nivel formal y semántico; es una forma de lograr que el texto sea un verdadero "tejido" (2001: 151-152).

Como lo indicamos al inicio, Adriana González Mateos recupera "Toros" de *Cuentos para ciclistas y jinetes* y lo inserta en *El lenguaje de las orquídeas* como el capítulo V. El recurso intratextual es evidente, pues el cuento aparece con mínimos cambios, los cuales son básicamente de puntuación. Por supuesto, la sugerente historia del cuento se explicita en la novela, pues sus silencios se aclaran al contextualizarse en la trama novelística: el hombre que somete a la niña es su tío; la narradora ha crecido y refiere esta historia, a

manera de conjuro, para enfrentar a su madre, a su tía e incluso a su tío, hoy envejecido.

III. Las adultas y sus problemáticas

"Catástrofes remotas", "Cacería nocturna", "Lejos" y "Cuento Kitsch" de *Cuentos para ciclistas y jinetes*, así como *El lenguaje de las orquídeas* presentan personajes femeninos adultos con problemáticas personales y familiares, aunque con un esquema similar de evasión de su rutina y distinguidas por la ausencia o libre demostración del erotismo y la violencia.

En "Catástrofes remotas", Cecilia visita a sus padres, quienes ostentan una relación de hartazgo, debido a la tortuosa convivencia diaria, agravada con la enfermedad del padre y el cansancio subsecuente de la madre. En este cuento, por encima de los otros, la acre cotidianidad es más abrumadora y frustrante para la protagonista: "Le gustaría hacer lo mismo, dormir la siesta como papá y como la perra en vez de haber lavado los platos igual que todos los domingos y disponerse a tomar una taza de café, a escuchar lo que mamá ha hecho toda la semana" (1995: 25); fastidio perenne, pues Cecilia, a sus treinta y seis años, vive sola y trabaja en una oficina, sin ninguna diversión o escape.

La consuetudinaria frustración de Cecilia se intensifica cuando su madre le evoca a Blanca, su amiga de infancia y poseedora de los grandes vacíos de Cecilia: inteligencia, profesión, matrimonio, divorcio, hija. Incluso, su madre siempre la compara con Blanca, convirtiendo el supuesto amor maternal benéfico en algo malsano, pues acentúa la frustración e impotencia de su hija, pese a la actual y problemática vida de Blanca (engañada por el marido, asediada por su jefe y con un trabajo incierto para mantener a su hija). Por todo ello, Cecilia vive en ese tiempo lineal y rutinario, el tiempo

profano y ajeno al erotismo según George Bataille (2008: 46), el cual la ha sumergido en la soledad, petrificándola.

Similar a "Toros", en "Catástrofes remotas" la habilidad narrativa de Adriana González Mateos se refleja en la superposición de tres historias: la de Cecilia, la de Blanca y la de Sohad Belhadj. Esta última es una niña árabe a quien le cortan el clítoris para prevenir su infidelidad y cuya historia se presenta en un periódico leído por Cecilia:

> Pocas palabras, frases cortas, bastaba describir cómo los parientes seguían la fiesta en el cuarto de junto; algunas risas llegaban al plomero mientras el peluquero jalaba a Sohad hacia atrás y permitía que el otro le abriera las piernas en una V muy amplia. A continuación se inclinaba entre las piernas de la niña y le cortaba el clítoris (el reportero no resistía la tentación) utilizando las tijeras de la peluquería. Sohad empezaba a gritar antes de que la enderezaran y empezaran a vendarla [...] así creen evitar la infidelidad de las mujeres, no se usó anestesia (1995: 31-32).

Historia violenta y crucial para la protagonista, pues las imágenes agresivas compensan el aburrimiento de la vida cotidiana, ejerciendo una pasiva violencia; este proceso funciona por el efecto catártico de la imagen violenta que libera las tendencias destructivas y la violencia reprimida a través de la identificación con los sufrimientos de la víctima o con los excesos del victimario (Amara, 1998: 337). De este modo, Cecilia suple sus tendencias destructivas provocadas por su soledad y frustración, a través de la imagen violenta de Sohad, actuando con una violencia pasiva, la cual se distingue en sus severos comentarios respecto a la niña: "Cecilia se la había imaginado perfecto al leer por primera vez la nota, la escuincla de nueve años es el centro de la fiesta y está a punto de recitar o bailar o hacer cualquier monería para regocijo de los tíos, choferes o vendedoras del mercado" (29), sus palabras exteriorizan

envidia y odio hacia la chica, pues a su corta edad sabe de los dolorosos placeres del matrimonio y la sexualidad, de ahí que Cecilia recuerde al victimario. El paralelismo entre la historia de Cecilia y Sohad culmina cuando "No quedaba más que pasar la página aunque la hemorragia se extendiera como el café derramado en el mantel" (32); es decir, cuando aflora el símbolo violento de la sangre expandiéndose en ambas historias, pues "Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible, comienza a correr y ya es imposible detenerla, se introduce por todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada" (Girard, 1998: 40-41).

En resumen, las vidas de Blanca y Sohad le permiten a Cecilia proyectarse, sabiendo que "Mediante la proyección atribuimos al mundo externo, lo que percibimos y experimentamos en nuestro interior" (Amara, 1998: 118). De esta forma, la insípida vida de Cecilia se ancla en las terribles experiencias de Blanca y Sohad, pero además atribuye a ellas muchas deficiencias de su carácter: Blanca es una "neurótica más" y Sohad una "escuincla".

El final del cuento, en una clara evasión de los problemas medulares, presenta a una Cecilia supuestamente despreocupada: "Puede tomarse un ansiolítico, oír música, olvidar a Tere y al periódico, a Sohad y a la oficina, a mamá. De todos modos esas historias no tienen que ver una con otra ni hay remedio ni vale la pena angustiarse, perder más tiempo pensando en esas cosas" (1995: 32); aparentemente Cecilia suprime todas esas catástrofes remotas que, en el fondo, la enfrentan con su existencia solitaria, vacua y mediocre, en tanto no se atreve a vivir libremente y en pos de su dicha.

En "Cacería nocturna", la protagonista ubica a un hombre en una ordinaria reunión social y con él la oportunidad de escapar al hastío y monotonía que la invade a través de una relación erótica imaginada por la narradora como animales en busca de su presa:

> En esa luz nos reconocimos con gruñidos roncos que apenas son un ruido y parecían llegar desde otro tiempo. Pese a todo el polvo pude ver a través de tus ojos que alguna vez ese farol había sido una luna; habíamos dormido sobre las malezas con el olor del bosque curvado sobre nosotros, exhaustos de correr toda la noche tras los antílopes y por fin lamer su sangre salpicada, tú sobre mi cara y yo en tantos lugares de la tuya, lamer la sangre sobre tu pecho, el sabor de la carne cruda. Había sido el olor aterrado del herbívoro al sentirnos cerca y saber que estaba perdiendo la carrera, no llegaría a la charca, eran sus últimos pasos, su última voz cuando le saltaste al cuello y rodaron entre el polvo y el pavor de la manada en estampida. Los despedazamos juntos, hundimos los hocicos en sus músculos desgarrados, en el vaho caliente, ese olor que nos obligaba a buscar más y más adentro del cuerpo inerte, borrachos con los sonidos ásperos que nos salían de la garganta, tu rugido tan cerca de mí, casi encima de mi cara, exultante pese a la sábana llena de arrugas y moronas (56)

Esta relación erótica, fantaseada como un destrozar a la presa, como un acto violento, es trascendente para la mujer, pues gracias a ella modifica su apagada existencia al descubrir una situación nueva, mediante el vínculo establecido con aquel hombre, compañero *en* y *después* del suceso imaginario:

> [...] cuando bajaste la cabeza y pediste un café y recuperaste tus ademanes torpes supe que podía apartarme de la arruga en la sábana, correr por las escaleras, pasarme al otro lado de la puerta y salir a la calle ya sin ninguna traza de cacería, convertida completamente en mí como ahora mismo que es tarde y que tengo que levantarme. Aparto las sábanas hechas de sombras y malezas y las dejo caer sobre esta cueva debajo de mi almohada donde está presa tu alma y sólo yo puedo desatarla, tu alma con todas y cada una de sus garras (57-58).

El erotismo y la violencia originan una relación amorosa basada en el deseo de posesión advertido en la protagonista, quien se siente satisfecha al apresar el alma del hombre.

"Lejos" es otro breve y sugerente texto. Mediante un narrador intradiegético en segunda persona, conocemos la historia de la protagonista, quien ha abandonado su espacio familiar e iniciado un viaje por tierras ignotas. Esta decisión le permite reconocerse como una mujer independiente, huyendo de los límites impuestos: "Mientras cabalga imagina la montaña. Tiene primas que llevan vidas apacibles y cada día se ponen un traje distinto para derrotar el gris de la ciudad. Son señoras de haciendas, obrajes, alhóndigas repletas, cortijos" (60). En oposición a estas mujeres, la protagonista se ha aventurado por inexploradas montañas, cabalgando cual libre jinete; sin embargo, irrumpe un sentido metafórico sobre tal hecho: "Y ahora, al picar espuelas, entiende: para usted los hombres son montañas" (60), un sutil erotismo aflora vinculado con esta metáfora: "Son señales: la montaña empieza a abrirse. Cuando despierte descubrirá maneras de subir entre piedras desgajadas hace miles de años" (61). Evasión de la cotidianidad y delicado erotismo definen a este relato.

"Cuento Kitsch" es el único texto fantástico de *Cuentos para ciclistas y jinetes*, pero igualmente emerge el trinomio evasión, erotismo y violencia. Armanda, la atractiva protagonista, despierta con el antojo de "carne joven". Al consultar las cartas, éstas le auguran un hombre magnífico. Ante ello, emprende una búsqueda donde lo encuentra y, sumergida en la imperiosa seducción, lo invita a su casa a concretar una relación erótica. El final deviene sorpresivo, pues revela a una mujer convertida en lagarto, rodeada por los restos del otrora amante y hoy insignificante pedazo de hueso y piel.

La insólita historia de Armanda comienza en su pasado: "Pensar que alguna vez fui ama de casa sincronizada al reloj de la cocina" (11-12). Armanda huye de su rol, en tanto se halla abrumada por

el hábito y sus inherentes quehaceres domésticos. Posteriormente, adquiere una nueva personalidad donde es una lagartona; este término supone tanto a "la mujer que va dejando atrás su juventud y lozanía, pero con una gran experiencia amorosa" (Domenella, 1999: 361), como literalmente al animal; esta anfibología le permite al narrador regodearse en la ambigüedad discursiva: "Con un latigazo de culebra se arrojó fuera de la casa decidida a devorar kilómetros, países enteros si era necesario. A su paso quedaban regueros de árboles tronchados, surcos donde jamás volvería a crecer la hierba, estelas de lágrimas y hogares destrozados: la marca de la depredadora" (González Mateos, 1995: 13). Armanda, lejos de su anterior vida, se transforma en una lagartona.

La metamorfosis es uno de los temas más notables del subgénero fantástico. Para Tzvetan Todorov, forman parte de los temas del Tú, en tanto "constituyen una transgresión de la separación entre materia y espíritu" (1994: 91) y, por lo tanto, indica una trasgresión de las leyes del mundo cotidiano, instaurando un nuevo orden donde prevalece la ambigüedad, esa débil balanza donde se fusionan dos seres de naturaleza distinta, como sucede en "Cuento Kitsch" con la protagonista al ser una mujer-animal. Una representación de esta ambigüedad aflora cuando Armanda conoce al hombre en el bar y –a pesar de su actitud pasiva, como objeto de deseo en espera de la conquista del otro– le comenta no ser lo que parece, pues no es el objeto, sino el sujeto activo, la devoradora.

La metamorfosis de Armanda conlleva una alta dosis de violencia enlazada con el erotismo, la cual se confirma en tres momentos relevantes: en primer lugar, cuando Armanda despierta con un "antojo" de "carne joven"; en segundo lugar, cuando descubre en un naipe una imagen paradigmática e inverosímil, posiblemente un as de bastos o de espadas, ambos símbolos fálicos (Becker, 1999: 127) y vaticinio de un gran amante; finalmente, cuando el narrador comenta:

> Al despertar Armanda al día siguiente los husecillos mondos hacían incómoda la almohada. Sorbió un poco de tuétano adherido a un trozo largo (¿habría sido una pierna? Hizo un esfuerzo por reconstruir el movimiento de los muslos, la textura de la piel velluda, pero sólo quedaban unos pellejos chupados, buenos para el congelador, si acaso) (15).

Esta sanguinaria, bestial e impulsiva acción de Armanda resulta un acto de suma violencia, pues ha cometido antropofagia. Así, la protagonista de "Cuento Kitsch" ha esquivado su cotidianidad (ser una ama de casa) a través de la transgresión y la ambigüedad implícitas en lo fantástico, lo cual la conduce al erotismo y su tácita violencia.

"Cuento Kitsch" y "Cacería nocturna" comparten algunas semejanzas. En los dos cuentos existe un matiz necrofílico, una cierta "pasión por destrozar las estructuras vivas" (Amara, 1998: 115), ratificada cuando las protagonistas destruyen a su presa, deleitándose durante y después del hecho. Según Giuseppe Amara, la víctima del necrofílico debe ser una presa desconocida, sin pasado ni nombre, y fácil de dominar, pues sólo así lo retendrá en su fantasía (121). En "Cuento Kitsch", Armanda emprende la búsqueda del hombre, de quien ignora todo, salvo se suponía era el idóneo para sus intereses de rehuir lo cotidiano por lo erótico, resultando una presa asequible al no objetar nada cuando Armanda le advierte no ser lo que parece; también en "Cacería nocturna" la protagonista desconoce al hombre, pues de él sólo sabe que era el indicado para sortear su situación opresiva.

Otra similitud se halla en la presencia de la sangre como símbolo violento. En "Cacería nocturna" surge cuando la protagonista se imagina la relación sexual como animales en exterminio de su presa, saboreando la sangre y la carne cruda sobre el cuerpo del otro; en "Cuento Kitsch" aparece implícita, no sólo imaginada, hacia el

final, cuando Armanda despierta rodeada de los huesos, tuétano y pellejos del anónimo hombre, a quien se ha engullido.

Finalmente, *El lenguaje de las orquídeas* presenta dos personajes femeninos maduros con similar esquema al estudiado: la abuela y la narradora. Respecto a la abuela: "Desafió los prejuicios y se enfrentó a las consecuencias. Se escapó con él dejando en una silla el vestido de novia" (González Mateos, 2007: 53); esta evasión del dominio masculino deviene fugaz, pues entabla otra relación amorosa que la conduce directamente a la maternidad y "los niños le abrumaban" (57); por ello, con el paso del tiempo, se convierte en una mujer hiriente y acerba. Sin embargo, su papel es definitivo para la protagonista con quien entabla cierta connivencia: "Quizá fue insoportable, abusiva, hasta despiadada. Pero a nadie trató tan mal como a ella misma, ni tan bien como a mí [...] mi abuela cálida y divertida, cómplice" (61).

Como si fueran imágenes especulares, la abuela y la narradora se instauran como personajes en búsqueda de su libertad. De este modo, la abuela, pese a sus desaciertos y fracaso, termina encumbrada gracias a la remembranza de la narradora: "La fascinación de su recuerdo está ligada a esa atmósfera aromática y cambiante que le daba un aire de sacerdotisa" (52). Por su parte, la nieta ha recuperado su añeja historia de transgresión con el tío, ha confesado los detalles de la historia, se ha purificado de su desafío erótico-violento al cometer incesto y ahora impasible confiesa: "Respiré como si no lo hubiera hecho en mucho tiempo; de pronto el aire me pareció muy fresco, casi sabroso. Descubrí la sensación de esa corriente circulando en mi cuerpo, llegando a lugares hasta entonces cancelados por el silencio" (109).

Abuela y nieta, en la evasión de su contexto, en la transgresión (por el erotismo y la violencia) y en el contar su historia, se representan con la imagen final de la novela que además le da título: el lenguaje de las orquídeas. Si bien surge el motivo de la orquídea de

brotes rotos, lastimada y cercenada, finalmente, como lo afirma la narradora "Una orquídea no es exactamente una planta: es un ser que domina el lugar donde se encuentra" (111) y ambas mujeres lo ejemplifican.

IV. Conclusiones

Tanto en *Cuentos para ciclistas y jinetes* como en *El lenguaje de las orquídeas* la evasión de lo cotidiano es un eje temático fundamental, así como sus principales mecanismos de efugio: el erotismo y la violencia. Específicamente, "Gatúvela", "Sueño con enredadera", "Solitarios", "Toros" y *El lenguaje de las orquídeas* exhiben protagonistas púberes agobiadas por la vida cotidiana (cambios físicos, vida escolar y familiar), de la cual se sustraen por una iniciación erótica, donde la transgresión, la fantasía, el sueño y la violencia cumplen una función primordial; por supuesto, algunas iniciaciones resultan luminosas, por lo placenteras ("Gatúvela", "Solitarios"), o fracasadas, por el predominio del desconcierto y la crueldad ("Sueño con enredadera", "Toros", *El lenguaje de las orquídeas*). Por su parte, "Catástrofes remotas", "Cacería nocturna", "Lejos", "Cuento Kitsch" e igualmente *El lenguaje de las orquídeas* presentan mujeres adultas con problemáticas cotidianas familiares y amorosas, de las cuales se evaden mediante el erotismo y la violencia. Resultados negativos se observan en "Catástrofes remotas" y en la abuela de *El lenguaje de las orquídeas*, pues finalmente no logran escapar de su áspera rutina; no obstante, en "Cacería nocturna", "Lejos", "Cuento Kitsch" y en la protagonista de la novela (ya como mujer), se perciben procesos benéficos, pues en todos estos los personajes han logrado eludir la inercia y vivir el erotismo con su implícita violencia, resultando transgresoras, libres y plenas.

Las temáticas estudiadas se complementan con recursos simbólicos como la sangre, las tijeras y los animales como la víbora,

el toro o el zopilote. En este sentido, los cuentos confieren dos símbolos relevantes para la narrativa de Adriana González Mateos: los "Ciclistas", personajes en constante movimiento, apartados de lo inerte, símbolos de la fuga del mundo apremiante y rutinario a través de la bicicleta, y los "Jinetes", quienes igual apelan al movimiento por medio del caballo, simbolizando la juventud, la virilidad y la sexualidad (Becker, 1999: 58), pero también el escape y el dinamismo.

En la narrativa de Adriana González Mateos sus personajes femeninos esquivan o, al menos, pretenden eludir el cotidiano letargo, otro inadvertido rostro de la muerte, en tanto varias de estos emprenden la búsqueda de su libertad y realización sin ningún tipo de atadura, mediante el erotismo y la violencia, esperando encontrar al otro lado del sendero, allá donde los ciclistas y los jinetes prescinden de la bicicleta y del caballo, un lugar más afortunado, donde el placer erótico y la violencia los aleje de la fúnebre e irrelevante bruma cotidiana y donde se les permita vivir en plenitud, cual indómitas orquídeas.

Bibliografía

Amara, Giuseppe, 1998, *Cómo acercarse a la violencia*, Conaculta, México.

Bataille, George, 2008, *El erotismo*, Tusquets Editores, México.

Bataille, Georges, 2007, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona.

Becker, Udo, 1999, *Enciclopedia de los símbolos*, Océano/Robin-Book, Barcelona.

Cirlot, Juan Eduardo, 2008, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Madrid.

Domenella, Ana Rosa, 1999, "Tres cuentistas "neofantásticas", en *Cuento y figura (La ficción en México),* Alfredo Pavón (ed., pról.

y notas), Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, pp. 351-375.

Domínguez Michael, Christopher, 2007, "Un estudio de mujer", *El Ángel*, núm. 682, 15 de julio.

García Aguilar, Eduardo, 1996, "El texto como huella digital", *La Jornada Semanal*, núm. 47, 28 de enero, p. 15.

García, Mara L., 1999, "El proceso creativo en Rosario Castellanos", en *Cuento y figura (La ficción en México),* Alfredo Pavón (ed., pról. y notas), Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, pp. 99-106.

Genovés, Santiago, 1993, *Expedición a la violencia*, FCE, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección popular 453, México, pp. 153-154.

Girard, René, 1998, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.

González Mateos, Adriana, 1995, *Cuentos para ciclistas y jinetes*, Aldus/Difocur-Sinaloa, México.

_____, 2007, *El lenguaje de las orquídeas*, Tusquets, México.

Lugo, José Antonio, 1995, "Escribir es una forma de galopar", *El Nacional*, núm. 67, México, 17 diciembre, p. 35.

Martínez Fernández, José Enrique, 2001, *La intertextualidad literaria,* Cátedra, Madrid.

Todorov, Tzvetan, 1994, *Introducción a la literatura fantástica*, Ediciones Coyoacán, México.

Recibido: 2 de junio de 2017
Aceptado: 13 de septiembre de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 101-126

Presencia de la muerte en *El complot mongol* de Rafael Bernal

Presence of death in *El complot mongol* by Rafael Bernal

Rogelio Castro Rocha
Felipe Oliver Fuentes Kraffczyk
Universidad de Guanajuato, México

Resumen: En este artículo nos proponemos mostrar la configuración de la muerte y el modo de afectación en el protagonista de la novela *El complot mongol*, del escritor mexicano Rafael Bernal. Destacamos cómo la muerte se configura como fuerte presencia que nos acompaña a lo largo de nuestro transitar por la vida, la incertidumbre de su aparición en el decurso vital deja una huella que resulta una carga muy pesada de llevar. Desde esta propuesta de lectura, para el análisis de esta novela de Bernal, nos apoyamos en algunos autores que han reflexionado sobre los rasgos de la literatura policial y otros que han problematizado la concepción de la muerte; así, formulamos cómo esta figura se presenta en la novela. En este sentido, en *El complot mongol* el protagonista Filiberto García se concibe a sí mismo como un fabricante de muertos, para él la muerte ha sido algo cercano y evidente, su presencia ha definido la visión que tiene de las cosas.

Palabras clave: nociones de la muerte, literatura policial, género negro, literatura mexicana, Rafael Bernal.

Abstract: In this article we intend to show the configuration of death and manner of involvement in the protagonist of the novel *El complot mongol* of the mexican writer Rafael Bernal. We highlight how death is set up as a strong presence that accompanies us throughout our life, the uncertainty of their appearance in the succession of vital time leaves a mark that is a heavy burden to carry. From this reading proposal, for

the analysis of this novel by Bernal, we rely on some authors who have reflected on the features of the police literature, and others who have problematized the conception of death; thus, we formulate how the figure of the death appears in the novel. In this regard, in *El complot mongol* the protagonist Filiberto García sees itself as a manufacturer of dead, for him death has been something near and clear, their presence has defined the vision he has of things.

Keywords: Notions of death, Police literature, Black genre, Mexican literature, Rafael Bernal.

I. Acercamiento a la literatura policial

A manera de apunte sobre la literatura policial en México, resulta pertinente hablar sobre el origen de este tipo de literatura, las influencias que toma de otras formas literarias y los influjos que se consideran de ella en los diversos espacios literarios en los que se desarrolla. En nuestro caso, nos enfocamos en México, debido a que nos interesa destacar el papel de este género en la literatura mexicana; para esto tomamos como referente la novela *El complot mongol* (1969) de Rafael Bernal (1915-1972). En este sentido, es conveniente destacar las reflexiones que se han hecho sobre el género policial. Al respecto, nos apoyamos en los estudios sobre este género de Mempo Giardinelli con su libro *El género negro. Orígenes y evolución de la literatura policial y su influencia en Latinoamérica* (2013, edición corregida de la de 1984) y en Ilán Stavans con su texto *Antihéroes. México y su novela policial* (1993). Estos trabajos presentan algunas convergencias pero también divergencias, sobre todo en relación con el origen del relato policial y con las clasificaciones que pueden derivarse de este género. También consideramos las importantes aportaciones de Vicente Francisco Torres en algunos de sus trabajos sobre la literatura policial en México.

En relación con las diferencias y semejanzas que se aprecian en los trabajos de Giardinelli y Stavans, podemos señalar cómo

para Giardinelli la literatura poilicial –en específico el género negro– contiene influencias de la literatura gótica, la de aventuras y la de Oeste. Para Giardinelli, el antecedente directo del género negro, por tanto su mayor influencia, proviene de la literatura del Oeste norteamericana; al respecto enfatiza "la influencia de la novelística del Oeste estadounidense sobre el moderno género negro. Más aun, diríamos que esa influencia es, en realidad, una línea de continuidad: no pudo haber novela negra […] sin la literatura romántica y de acción de los autores del llamado Far West [*sic*.]" (2013: 27). Después de hacer un recorrido por algunos rasgos de la literatura del Oeste y señalar como sus principales representantes a Bret Harte (1839-1902) y Zane Grey (1872-1939), Giardinelli reafirma la correspondencia entre la literatura del Oeste y el género negro:

> Casi no hay elemento de la novela negra que no sea espejo (adaptado al siglo XX y a otra realidad) de situaciones ya tratadas por la literatura de conquista del Oeste. Incluso el hecho de que los personajes del género negro –de cualquier lado de la justicia que estén– también luchan siempre en desventaja. Parten de la nada: sólo tienen un crimen enigmático y pocos datos, confusiones y violencias inesperadas. Deben sobreponerse al desaliento, la incomprensión y cuanta adversidad les plantean sus miserables vidas (2013: 37).

Por su parte, Ilán Stavans también coincide con Giardinelli en que la literatura policial tiene influjos de la literatura gótica, desde Horace Walpole (1717-1797) hasta Bram Stoker (1847-1912). Sin embargo, este crítico señala cómo se pueden vislumbrar antecedentes del policial en literaturas muy anteriores, en donde las obras presentan "un secreto, un crimen o un atentado, y una necesidad social o individual de resolver un enigma"; entre estas obras menciona *Las mil y una noches*, "Mademoiselle de Scudery" (1819) de

E. T. A. Hoffman (1776-1822) y *El hombre de la máscara de hierro* (1867) de Alexandre Dumas (1802-1870), entre otras (1993: 50). Pese a que este autor señala como antecedente del policial los relatos anteriores, sería muy aventurado afirmar que el policial como se le conoce –con el desarrollo de una fórmula específica, punto que mencionaremos líneas adelante– pueda encontrarse claramente en las obras señaladas por Stavans. No por ello, deja de ser una lectura interesante, pues el crimen acompañado de las pasiones humanas son descritas en la literatura mediante el empleo de diferentes artilugios. En el caso que nos ocupa, la literatura policial, el crimen y todo lo que le rodea se convierte en el centro y tema del entramado de un relato; no sólo como presencia, sino como motivo esencial para la construcción de un universo ficcional determinado por el delito y sus vertientes, así como su desarrollo y resolución; esto es un rasgo determinante de la literatura policial.

En este sentido, estudiosos sobre el género policial –como Giardinelli, Stavans, Torres, sólo por mencionar algunos– han destacado como al precursor o fundador de esta forma literaria al escritor estadounidense Edgar Allan Poe (1809-1849), quien con tres relatos establece los cimientos de lo que posteriormente conformaría el género policial. De este modo, Poe escribió el primer relato policial con "El asesinato de la calle Morgue" (1841) que tiene como protagonista a Auguste Dupin, personaje detectivesco que aparece en otros relatos como "El misterio de Marie Rogêt" (1842) y "La carta robada" (1849). Aquí, podemos mencionar lo que destaca Giardinelli al respecto: "Como fuere hay acuerdo generalizado de que el género nace realmente en el siglo XIX y en que su creador es Poe. Autor de cuentos de aventuras, de horror y detectivescos, él escribió las tres primeras historias en las que el crimen es asunto central" (2013: 20). En esta misma dirección, consideramos pertinente anotar también lo que Stavans señala sobre el origen del género policial a partir de Poe:

> Sin lugar a dudas el verdadero titán, el faro, el pilar que marcó la pauta que siguieron después Conan Doyle, Chesterton, Wilkie Collins y otros admiradores, fue Edgar Allan Poe, con la creación de su detective Auguste Dupin […] El suspenso, la presencia de personajes estereotípicos […], y el triunfo de la razón sobre el caos natural, son creación del norteamericano […] Poe fue el primero en mezclar deducción con literatura e incursionar con esta mezcla en la narración corta (1993: 51).

Hemos señalado el acuerdo que existe entre los estudiosos del género policial en que su creador fue Edgar Allan Poe, quien influye para que otros autores desarrollen esta forma literaria como Arthur Conan Doyle (1859-1930) y G. K. Chesterton (1874-1936). Este acuerdo se da porque Poe y sus sucesores instauran un género: el policial; a diferencia de otros relatos en donde aparece un crimen y el interés por resolverlo, pero que no propician el establecimiento de un género literario. Esto se debe a que en la literatura policial se presentan rasgos que resultan reiterativos y propician una especie de fórmula para el desarrollo de la historia relatada y la resolución del crimen, esta fórmula se observa principalmente en las novelas de la "escuela inglesa": "novela enigma" o de "cuarto cerrado". En este sentido, Stavans señala cuatro puntos de esta fórmula en el policial clásico: *1)* El suspenso, *2)* El uso de una técnica tradicional del discurso, *3)* El reparto de personajes típico y maniqueo y *4)* Lo moral y lo intelectual (1993: 43-46).[1]

[1] Consideramos pertinente anotar de forma general en qué consisten los puntos de esta fórmula señalada por Stavans: "1. EL SUSPENSO [*sic*.], que se alcanza por la vía de la develación morosa y manipulada de la información en pluma del escritor […]; 2. EL USO DE UNA TÉCNICA TRADICIONAL DEL DISCURSO [*sic*.]. La narración policial es afín a la presentación coherente, lineal y conservadora de la trama y rehúye lo anticonvencional […]; 3. EL REPARTO DE PERSONAJES TÍPICO Y MANIQUÉO [*sic*.], que incluye a un detective renuente y poco sociable, aunque inteligente y suspicaz; a un ayudante […] que

Para Stavans, en la literatura policial, se pueden distinguir tres vertientes: "la sofisticada británica [escuela inglesa o "novela enigma"], la *hard-boiled* estadounidense ["novela negra"] y la novela de espionaje" (1993: 49). Por su parte, Giardinelli destaca solamente dos ramas de la literatura policial: la que proviene del policial clásico como la "novela enigma" o de "cuarto cerrado", relacionada con la escuela inglesa. En este sentido Giardinelli la define de la siguiente forma: "La novela enigma, novela-problema o de cuarto cerrado: son los textos clásicos, en los que casi invariablemente la trama consiste en descubrir a un criminal que se esfuma en el espacio: la típica situación de asesinato en una habitación cuyas puertas y ventanas están cerradas por dentro, el cadáver en el piso y ninguna pista visible. Claro está: alguien ha cometido el crimen y ese es el misterio (2013: 18). En cuanto a la segunda rama del policial, Giardinelli señala a la "novela de acción y suspenso" o "novela negra"[2] relacionada con la escuela estadounidense de prin-

interpela al investigador […]; hay un criminal o ladrón, o más; sospechosos o testigos […]; 4. LO MORAL Y LO INTELECTUAL [*sic*.]. Triunfa siempre la razón sobre la sinrazón y el orden sobre el desorden; indistintamente […] lo humano termina victorioso y el caos del universo es sometido a un riguroso plano intelectual" (Stavans, 1993: 43-46).

[2] Para Giardinelli se distinguen tres variantes en la novela negra: "1) la novela de acción con detective-protagonista; 2) la novela desde el punto de vista del criminal; 3) la novela desde el punto de vista de la víctima" (2103: 60). A su vez este autor argentino propone una subclasificación del género negro que consideramos pertinente anotar: "1) La novela de detective-investigador, personaje recordable por su astucia y/o algunas características peculiares; 2) La novela desde el punto de vista de 'La justicia' [*sic*.], entendida genérica e indefinidamente como 'el brazo-literario-de la ley'; 3) La novela psicológica, que sigue la acción desde la óptica, la angustia y/o la desesperación del criminal o de la víctima; 4) La novela de espionaje, hasta fines de los 80 del siglo pasado dedicada a diversas formas de macartismo, y posteriormente cibernética […] 5) La novela de la crítica social, generalmente urbana, que mediante la inclusión de un crimen desarrolla un mecanismo de intriga, pero cuya intención fundamental es la crítica de costumbres y/o de sistemas sociales; 6) La novela del inocente que

cipios del siglo XX. Para Giardinelli, esta novela "se caracteriza por la dureza del texto y de los personajes, así como por la brutalidad y el descarnado realismo. Se diría que 'pone los pies sobre la tierra' porque incorpora elementos de la vida real: la lucha por el poder político y/o económico por parte de sujetos sobrados de ambición, sexismo, violencia e individualismo, productos todos de una sociedad […] vista por casi todos los autores como corrompida y en descomposición" (2013: 19).

Lo relevante y el centro del relato policial es el crimen, las causas del mismo y su resolución; en ellos aparece la figura del investigador, que generalmente se trata de un personaje vinculado con las fuerzas del orden, que tiene una capacidad deductiva e intelectual mayor al resto de los personajes, así se presenta principalmente en la "novela-enigma". No obstante, también el investigador es conocedor, está inmerso y se desenvuelve en aquellas zonas sórdidas de una sociedad, que están determinadas por el delito, como la prostitución, el robo, el tráfico, entre otros. El investigador que se mueve en este ambiente, y trata de resolver el crimen de las calles, se trata de un personaje que se construye en la "novela-negra".

Por otro lado, consideramos importante reiterar que en los relatos policiales la muerte y el crimen son parte inherente de su estructura y lo determinan. Lo que se puede destacar es el tratamiento que se le da a la muerte mediante un crimen, lo que interesa es descubrir las motivaciones del asesinato y las circunstancias en que se dio. En esta parte, se ponen en juego las emociones humanas

---

se ve envuelto en un crimen que no cometió, y debe luchar para esclarecerlo y así probar su inocencia; 7) Las novelas de persecución, tanto desde el punto de vista de las víctimas como de los criminales […] 8) Los *thrillers*, es decir aquellas novelas cuyo propósito fundamental es provocar emociones fuertes. Su clave narrativa es el suspenso y la expectación de algo terrible que inexorablemente va a suceder" (2013: 60-61). Con esta subclasificación, se podría mencionar que *El complot mongol* estaría en el primer y quinto punto de forma más especifica, sin descartar otros puntos.

como el amor, la venganza, los celos. De este modo, nos apoyamos en lo que Giardinelli menciona sobre el género policial: "Lo que lo define y constituye es el hecho de que el crimen, en la novela policiaca, es el tema central, el corazón del asunto; o sea su punto de partida, razón de ser y conclusión" (2013: 62). Así, lo relevante en este género radica en el tratamiento que se le da a la muerte y al crimen, a sus implicaciones. En el relato policial esto se determina por la resolución de los motivos que originaron un crimen, por lo tanto a la develación de estas motivaciones. En este sentido, anotamos lo que para Giardinelli sería una probable definición de la literatura policial:

> La novela de crimen, o de delito como quizá sea mejor llamarla, es formalmente una narración, por contenido una ficción y por su temática específica un reflejo de las transgresiones a la leyes penales de una sociedad. Por esta especificidad, no hay novela negra si no hay delito (asesinato, secuestro, robo, extorsión, corrupción, violación, etc.). Las formas que adquiere la narración son variadas: hay novelas de persecución, de detección pura, de investigación (2013: 50).

En este sentido, es conveniente mencionar que no por el hecho de que un relato presente crímenes en su trama se trataría necesariamente de un texto policial, pues el motivo de un delito puede manifestarse de forma secundaria al entramado y no como parte central, como sucede en los relatos policiales. De esta forma, en esta literatura con crímenes como motivo secundario, las emociones humanas forman parte del entramado de los relatos; pero la resolución de los crímenes no configura el centro de interés o hilo conductor de los mismos. En los relatos policiales, el crimen se manifiesta mediante las debilidades y pasiones del hombre, sin veladuras y con crudeza. Lo que nos interesa enfatizar es cómo en estos relatos las afecciones se relacionan con el crimen o derivan en

éste. Por ello, el crimen es la parte sustancial y central de la trama, pero también de la construcción de los personajes, que se desarrollan en torno al mismo.

En México, la literatura policial se vio influida o acompañada por colecciones de bolsillo, de la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, provenientes primordialmente de Buenos Aires, entre ellas destacamos la "Biblioteca de oro" que consiste en traducciones realizadas a obras literarias de la "novela-enigma". En relación con este punto, Stavans menciona: "Desfilaban en su páginas los textos de G. K. Chesterton, S. S. Van Dine, Charlie Chan, Rex Stout, Agatha Christie, E. Philip Oppenheim y Stuart Palmer" (1993: 77-78). También anotamos como otra influencia importante la colección "El séptimo círculo" creada en 1945 por Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, bajo el sello editorial Emecé.[3] En palabras de Giardinelli, esta colección "cumplió un rol fundamental: durante más de cincuenta años incluyó todas las variantes y 'descubrió' en lengua española a casi todos los escritores del género" (2013: 219). El mismo autor menciona otras colecciones que en sus palabras "inundaron los kioscos y puestos de periódicos de todo el continente", por lo mismo propiciaron el desarrollo del género negro en Latinoamérica; entre ellas destaca las colecciones *Cobalto*, *Débora*, *Pandora*, *Rastros* y *Teseo*, de Buenos Aires; *Policiaca y de Misterio*, *Jaguar* y *Caimán*, de México. Estas son sólo algunas de las publicaciones que influyeron en la propagación de la literatura policial en México (Giardinelli, 2013: 219).[4]

[3] Esta colección se publicó de 1945 a 1983, cuenta con 366 números y durante un periodo estuvo al cuidado de Borges y Bioy Casares (Palafox Cabrera, 2014: 28). En su trabajo, Palafox Cabrera también destaca cómo esta colección "fue un referente, no sólo para los amantes del género en Argentina, también acercó de manera amplia el policial dónde aún no había ingresado o se encontraba en desarrollo, como México, Colombia, Cuba" (28).

[4] Por su parte, Palafox Cabrera destaca cómo las primeras publicaciones periódicas del policial en México se tratan de las revistas *Misterio* y *Detectives y Bandidos*

Por otro lado, a manera de paréntesis, para Giardinelli en Latinoamérica solamente se puede producir el género negro debido a la conformación social y la fragilidad de las instituciones de nuestras sociedades, porque la literatura policial de la tradición inglesa o "novela enigma" refleja cierta confianza en las instituciones encargadas del orden, pues los investigadores siempre se apoyan o colaboran con estas instituciones para resolver el crimen que investigan. En cambio, la "novela negra" lleva el crimen a las calles, a las zonas sórdidas, de una sociedad caracterizada por la corrupción de las clases en el poder, donde los protagonistas se determinan por claroscuros y una "moral" ambigua. Según Giardinelli, en el caso de la literatura norteamericana los personajes se desenvuelven en torno a la importancia del dinero y el beneficio que éste les propicia para una reivindicación individual, caso contrario sucede con la literatura policial en Latinoamérica, que propone un interés más colectivo que individual. En este sentido, continuamos con las ideas de Giardinelli, quien apunta la diferencia entre el género negro en Norteamérica y en Latinoamérica:

> Los personajes del género negro norteamericano pertenecen a un mundo definido: ahí están presentes el desarrollo capitalista y el triunfo del individualismo; la industrialización y la alienación de la sociedad de consumo elevada a su máxima expresión […].
>
> En cambio, en los personajes de la narrativa policial latinoamericana la situación es diversa: en nuestros autores se encuentran todo tipo de claves políticas y sociales. En nuestra literatura parece inevitable la indagación sobre nuestra identidad, y siempre se ven

editadas en la tercera década del siglo XX, que primordialmente publicaban traducciones de la literatura policial de otros países. También enfatiza la relevancia de dos publicaciones posteriores, sin ellas sería díficil entender el policial en México. En ambas publicaciones periódicas participó uno de los pioneros de este género en México: Antonio Helú, quien funda *Selecciones Policiacas y de Misterio*, e influye para el surgimiento de *Aventura y Misterio* (2014: 87).

> los marcos históricos de la literatura y de la realidad social. El mestizaje está presente, como lo están nuestros sistemas políticos. La violencia casi siempre se refiere a la autoridad dictatorial o falsamente democrática […] La interpretación –o la sugerencia– de tipo político es parte esencial del *thriller* latinoamericano (2013: 231).

Al retomar la presencia de la literatura policial en México, anotamos cómo para el crítico Ilán Stavans el iniciador de relato policial es Antonio Helú, a quien considera como "la piedra angular de las letras policiales en México" (Stavans, 1993: 91), pero también considera autores representativos y también cultivadores de este género a María Luisa Bermúdez y José Martínez de la Vega; ambos autores relevantes en la literatura policial en nuestro país. Sin embargo, Antonio Helú, estrictamente, no sería el iniciador de este género en México, pero sí es uno de los escritores más importantes y representativos del relato policial, ejemplo de ello es su compilación de cuentos *La obligación de asesinar* (1946) con prólogo de Xavier Villaurrutia (Stavans, 1993: 91).

A quien Vicente Francisco Torres considera como el iniciador de la literatura policial en México es a Enrique F. Gual (escritor catalán radicado en México), con algunas de sus obras como *El crimen de la obsidiana* (1942), *Asesinato en la plaza* (1946) y *La muerte sabe de modas* (1947) (Torres, 1985: 38). No obstante, Rafael Bernal es apreciado como uno de los escritores mexicanos más importantes que desarrollaron el género; también, es considerado como uno de los precursores del género policiaco en la literatura mexicana, junto con Rodolfo Usigli, su antecesor, con *Ensayo de un crimen* (1944) y Enrique F. Gual como ya mencionamos.

Entre las obras de Rafael Bernal que pertenecen a este género se encuentran: *Un muerto en la tumba* y *Tres novelas policíacas* ambos de 1946 (el segundo libro está conformado por tres relatos: "El extraño caso de Aloysius Hands", "De muerte natural" y "El he-

roico Don Serafín"); los cuentos "La muerte poética" (1947) y "La muerte madrugadora" (1948);[5] pero sólo hasta dos décadas después publicaría su novela más conocida y emblemática: *El complot mongol* (1969) (Torres, 2003: 33-34).[6]

En este trabajo nos interesa destacar un rasgo específico de la novela *El complot mongol*: la configuración de la muerte y el modo de afectación en el protagonista. Por tal motivo, no profundizaremos sobre la relevancia de este autor como precursor del género policial en la literatura mexicana y de esta novela como una de las obras literarias más importantes de este género en México; este punto de la novela es más conveniente desarrollarlo con detenimiento y profundidad en otros trabajos. Como ya mencionamos, lo que aquí nos interesa desentrañar de esta novela es la relevancia de la muerte para la configuración del universo ficcional que constituye *El complot mongol*.

II. Apuntes sobre la muerte

[5] De estos relatos, los últimos cuatro son protagonizados por Don Teódulo Batanes, personaje principal de la novela *Un muerto en la tumba*.

[6] De igual modo, Vicente Francisco Torres, en *La otra literatura mexicana*, señala cómo Rafael Bernal también escribió poesía, cuento, novela y teatro. Entre algunas de sus obras se encuentran el poemario: *Improperio a Nueva York y otros poemas* (1943) libro compuesto por sonetos, décimas y versos libres; el libro de cuentos: *Trópico* (1946), según Francisco Torres es uno de sus textos más conocidos; las novelas: *Memorias de Santiago Oxtotilpan* (1945), *Su nombre era muerte* (1947), *El fin de la esperanza* (1948), *Caribal. El infierno verde* (1954-1955). Esta última una obra ambientada en la selva chiapaneca y, según Torres, con algunas "pesquisas casi policiales" que relatan crueles sucesos sobre la vida de los caucheros; en ella Bernal intenta "redimir a los habitantes de la selva" y muestra el tópico literario civilización contra barbarie; este mismo tópico aparece en su novela *Tierra de gracia* (1963) (Torres, 1994: 13-19, 32-34). Por último, entre sus obras dramátcas se mencionan: "Antonia", "El maíz en la casa" y "La paz contigo" publicadas en un volúmen de *Teatro* (1960) (Torres, 1994: 29-31).

La complejidad para hablar de la muerte resulta algo incierto, inconcreto, aparentemente distante, pero familiar y cercano. Esta presencia es algo inherente de la vida. La complejidad para reflexionar sobre la muerte radica en la dificultad de expresarla, pues la muerte siempre será esa figura ajena pero constante; cuando se presenta en la vida nos afecta radicalmente de forma directa y cercana, al grado de que provoca el sentimiento de dolor y duelo; esta experiencia determina, limita y transforma la visión de mundo de los dolientes y de su vitalidad. Por ello, la muerte se configura como fuerte presencia que nos acompaña a lo largo de nuestro transitar por la vida, la incertidumbre de su aparición en el decurso vital propio o ajeno deja una huella que resulta una carga muy pesada de llevar. Sin embargo, resulta especialmente doloroso cuando la muerte se manifiesta en aquel otro que consideramos forma parte de nuestra vida, como si ese otro fuera algo necesario para nuestra propia existencia. Entonces, su peso se resiente con más angustia y desconcierto, ¿qué hacer frente a la incertidumbre?, ¿cómo seguir cuando el vacío determina ese momento vital? La nada se hace presente y domina todo momento sin permitir una pausa para la reflexión y claridad, mismas que se manifiestan tiempo después. De este modo, se anotan las palabras de Vladimir Jankélévitch en relación con su enfoque sobre la muerte, para este pensador: "La muerte es irrevocable e irreversible, pero este acontecimiento sella para siempre la existencia de cualquiera, el hecho de que ese cualquiera existió, un hecho que es inalienable, imperecedero, indestructible" (2004: 35).

La muerte –presencia "irrevocable, irreversible"– determina de forma paulatina el paso por la vida, no es que se viva para la muerte, se vive para morir; es la única certeza "irrevocable" que tiene el ser humano. El hecho está en la forma, en cómo se experimenta la vida y el sentido que se le otorga. Así, el ser humano encontrará la capacidad de seguir adelante, pese a que no tenga claro a dónde

se dirige, ni por qué la necesidad de esforzarse para no darse por vencido en una existencia respaldada por esperanzas lejanas a la propia. Pese a ello, resulta inexplicable descifrar los detalles de la vida que hacen que nos aferremos a ella. En este sentido, se anotan las palabras de Jankélevitch:

> La muerte no solamente nos impide vivir, limita la vida, y después un buen día la acota, sino que al mismo tiempo comprendemos que el hombre no sería él mismo un hombre sin la muerte, que es la presencia latente de esa muerte la que hace las grandes existencias, la que les brinda su fervor, su ardor, su tono. Se puede decir entonces que lo que no muere no vive (Jankélévitch, 2004: 18).

Las ideas propuestas por autores que profundizan sobre algunas nociones de la muerte y su afectación en el ser humano llevan a reflexionar sobre la forma de pensar esta figura en el momento de su revelación. Por lo mismo, resulta pertinente preguntarse sobre la forma de pensar la muerte. Ésta consiste en una presencia a manera de ausencia que nos acompaña a lo largo de la vida; pero se trata de una certeza llevada al límite de lo agobiante y de la incertidumbre, se presenta como algo limítrofe y definitivo, porque desconocemos el momento y la forma en cómo la muerte se manifiesta.

Es complicado realizar una posible conceptualización de la muerte, serían nociones aproximativas sobre la misma. ¿Cómo discernir sobre la muerte cuando ésta se manifiesta al finalizar la vida? No hay una forma específica para hacerlo, pues cuando la vida propia termina no existe posibilidad de pensar la muerte. Lo que se puede intuir sería que la muerte se trata de una certidumbre velada y distante que forma parte de la existencia humana, es lo que define al hombre como alguien finito y con posibilidades limitadas por el paso del tiempo. Por lo mismo, ¿cómo saber aproximarse a una noción de la muerte? Cada persona experimenta el duelo, debido a la muerte, de forma particular. El dolor y el padecimiento son

intransferibles. En este proceso parecería que la muerte deja huella de su paso, esta marca irreversible determina la existencia del sujeto y su forma de ser y estar en el mundo. Acaso se vive, sin tener de manera plena consciencia, en una incertidumbre permanente, en el límite entre lo vital y lo mortal, porque se desconoce cuándo se puede manifestar la muerte. Lo angustiante radica precisamente en esta incertidumbre, en lo poco que sabemos sobre esta presencia de la muerte que domina el umbral hacia la nada, hacia lo desconocido.

Frente a este vacío y temor a lo desconocido, el hombre se aferra a la vida a certidumbres que pueden darle sentido a la existencia. En ocasiones esta sujeción se centra en la capacidad de creencia. En este sentido, ¿cómo se puede hablar de la muerte cuando al parecer resulta algo extraño? En ocasiones parece olvidarse que no forma parte de lo cotidiano. Se trata de una presencia inherente a la vida, el anverso que la constituye y también le da sentido.

Así, a pesar de lo complejo que resulta reflexionar sobre la muerte, consideramos pertinente mencionar cómo la existencia humana se ve determinada por esta presencia. La aparición de la muerte consiste en el cese de la vida, su finitud, para dar paso a "la no existencia". Así, según Ferrater: "el primer `rostro´ que la muerte nos ofrece es el de algo que ya no es; la no existencia. Ante la muerte vista como algo puramente exterior a la vida no cabe sin embargo, sino la completa mudez" (Ferrater, 1988: 118). La muerte representa la nada, porque nos resulta desconocida e incierta, la muerte viene a ocupar lo que antes estaba vinculado con una existencia humana, una vitalidad. En este sentido, se puede mencionar cómo esta existencia no se determinaba por ella misma, sino por la existencia del cuerpo humano en el mundo. El cuerpo da validez y hace tangible el existir en el mundo, sin un cuerpo no hay constancia de una vida. La corporalidad es lo que representa y construye la existencia del sujeto, con sus padecimientos, sus pla-

ceres y sus afecciones. Acaso es lo tangible y visible de la vida. Por tanto, según Ferrater, el hombre no puede trascender físicamente, su cuerpo se extingue con el paso del tiempo y el final de la vida. De este modo, la forma de trascendencia radica en "'las objetivaciones' (los productos culturales)" que el hombre realiza en vida. Las ideas y productos culturales son las huellas de una existencia humana que en algún momento tuvo vida (*Vid.* Ferrater, 1988: 95-96).

La muerte en sí misma es indescifrable, acaso es un acontecimiento que nos contiene en el límite; en la frontera de lo comprensible, lo conocido y lo desconocido. La injerencia de la muerte en la vida es permanente, cuando acontece termina con la vida. Así, cuando el cuerpo se extingue ya no se puede experimentar el mundo mediante las sensaciones y el pensamiento.

III. La muerte en *El complot mongol*

La muerte sería una idea abstracta que conduce a la nada, aquello que se presenta en el ser humano para evidenciar su fragilidad. Cuando parece que el momento final está cerca, la figura se anuncia, es en ese instante cuando el hombre se detiene a pensar en el camino recorrido –por supuesto si se tiene la posibilidad de hacerlo, en caso de que la muerte no se presente de forma abrupta e inesperada–. Estos escenarios se ven descritos por el escritor mexicano Rafael Bernal (1915-1972) en su novela *El complot Mongol* (1969). En ella el protagonista Filiberto García se concibe como un fabricante de muertos, para él la muerte ha sido algo cercano y evidente, su presencia ha definido la visión que tiene de las cosas.

La muerte ha sido compañera de García desde su infancia, cuando andaba en "la bola" durante la Revolución Mexicana, hasta su madurez al ser un policía que realiza "el trabajo sucio" que las leyes no permiten. El protagonista es un mercenario de políticos

derivados del régimen revolucionario. Así, García es un "fabricante de muertos" como se menciona en la novela. En este sentido, García está vinculado a la muerte, pero también se ha convertido en extensión y brazo ejecutor de la misma; se trataría acaso de un emisario de la muerte que extermina la vida de otros sólo por seguir órdenes. De este modo, se concreta una muerte ajena, en tercera persona, ésta se trata de "la muerte de no importa quien", de "la muerte sin misterio" (Jankélévitch, 2004: 14).

Por lo mismo, como García es un fabricante de muertes todas sus acciones no parecerían ocasionarle ninguna perturbación, porque convive de forma cotidiana con la muerte y forma parte de su trabajo. En este sentido destacamos las reflexiones de Vladimir Jankélévitch sobre tres formas en que se presenta la muerte, podría añadirse desde una afección: *a)* en tercera persona "cuando un individuo convive con ella cotidianamente", por tanto no existe una afectación directa; *b)* en primera persona, que consiste en la muerte propia, al respecto señala: "En lo que concierne a la muerte en primera persona, es decir la mía […] no puedo hablar en absoluto porque es mi muerte. Llevo mi secreto si hay tal a la tumba"; *c)* la otra forma consistiría en la muerte en segunda persona, ésta se trata "de la muerte de alguien cercano, que es la experiencia filosófica privilegiada porque es tangencial a dos personas allegadas. Es la más parecida a la mía, y sin ser para nada la muerte impersonal y anónima del fenómeno social. Es otro y no yo, y al mismo tiempo es lo que me toca más de cerca. Más allá, eso sería mi muerte, me tocaría a mí" (Jankélévitch, 2004: 14-15).

Acaso la reconciliación de García con la vida se aprecia como algo secundario que no tiene importancia. Sin embargo, por un momento esta reconciliación se muestra relevante cuando García junto con el licenciado velan el cadáver de Marta Fong. Las reflexiones de García sobre su vida se detienen en ese momento, porque padece la muerte "en segunda persona" –aquella que no es

la suya pero le afecta–, por este suceso experimenta la ausencia de alguien muy cercano. De tal forma que García toma conciencia de su soledad. Pese a este ritual de velación, o tal vez por éste, García comprueba su visión desencantada del mundo y cómo la existencia para él es un padecimiento.

A pesar de todo, resulta difícil dejar de pensar que García, al tratarse de un personaje solitario, no se vea afectado por algún tipo de sensación derivada de la muerte; como ya se mencionó, el asesinato de Martita ("la china") dejará huella imborrable en su vida. Pese a ello, la soledad caracteriza a García y su modo de ser no cambiará, tampoco su visión de mundo. Esta soledad del protagonista investigador, justiciero o no, es un rasgo determinante de los personajes detectivescos del género negro. En la novela, la muerte acompaña a quien fielmente le sirve de instrumento: Filiberto García, quien llevará al extremo el cuestionamiento sobre su propia existencia. Él sirve para la muerte, y sólo espera el momento de su aparición en su vida, que la figura se le manifieste a él directamente para saldar todas sus cuentas.

En *El complot mongol*, quien nos introduce al microcosmos ficcional es un narrador omnisciente o heterodiegético que inaugura el mundo del relato, mediante la enunciación en tercera persona describe a Filiberto García y sus acciones, así como las del resto de los personajes. Su punto de vista predomina mientras su voz enuncia con un tono distanciado los sucesos. En principio, al parecer sólo se limita a relatar los acontecimientos. Por otro lado, cuando la voz del narrador se desplaza, en otro plano a la del protagonista García, es enunciada en primera persona y mediante un lenguaje sencillo y algo soez, que caracterizará al personaje, sobre todo con la constante repetición de la palabra "pinche".

De este modo, se aprecia lo que García piensa en relación con su entorno inmediato o incluso con una forma de estar en el mundo por medio de su propia voz; es decir, a manera de monólogo

interior, acaso como un fluir de la conciencia. Así, según Vicente Francisco Torres, Bernal en esta novela, además de demostrar "las taras con que nació la Revolución hecha gobierno", el lenguaje empleado por el autor "se salió de los márgenes de la propiedad y se hizo ágil y soez, lleno de mexicanismos […] para poder caracterizar a sus personajes y ser consecuente con su tema" (Torres, 1994: 36). Por su parte, para Azucena Rodríguez, en la novela se proponen temas como "el fracaso de los sistemas políticos, el desorden ético de la modernidad y […] los tópicos del amor y la muerte; ello clausura la posibilidad de reducir el efecto de esta novela a un divertimento" (Rodríguez, 2002: 54-55).

La trama del relato se ubica temporalmente en la década de los sesenta y espacialmente en la ciudad de México. El protagonista se describe como un sesentón y pistolero de oficio de la vieja guardia que adquirió estas habilidades durante la Revolución Mexicana; por sus servicios proporcionados en ella y su lealtad a los altos mandos de entonces, García ocupa un cargo en la policía y es llamado por los actuales funcionarios del gobierno federal –el Coronel y el Sr. Rosendo del Valle– para que se haga cargo de la investigación sobre un supuesto complot para asesinar al presidente de los Estados Unidos, quien visitará México en pocos días. El rumor es proporcionado por agentes de Inteligencia de la entonces Unión Soviética. Por ello, a García –acostumbrado a trabajar solo, pero a cumplir órdenes– se le impone colaborar con agentes secretos de la KGB y del FBI, las partes interesadas en el asunto. Esta situación y el cambio de voz del narrador al protagonista se aprecian cuando el Coronel le comunica a García sobre su nuevo trabajo:

> —En algunas ocasiones ha trabajado para el FBI. Por cierto no lo quieren y no les va a gustar que lo destaque para este trabajo. Pero se aguantan […]. Tienen que trabajar juntos es una orden. ¿Entendido?
>
> —Sí, mi Coronel

> […]
> El coronel se puso de pie y fue hacia la ventana. No había nada que ver allí, tan sólo el patio de la luz del edificio.
> ¡Pinche Coronel¡ Pero bien que me manda llamar a mí. Para eso me mandan llamar siempre, porque quieren muertos, pero también quieren tener las manos muy limpiecitas. Porque eso de los muertos se acabó con la bola y ahora todo se hace con la ley. Pero a veces la ley como que no alcanza y entonces me mandan llamar (Bernal, 2003: 13).

Podría decirse que (como en el ejemplo anterior, después de los diálogos entre los personajes) se aprecia este desplazamiento de la enunciación del discurso del narrador al protagonista, quien generalmente, cuando posee la voz, transmite una serie de reflexiones sobre los acontecimientos inmediatos como en este caso, o sobre la situación política del país, y también sobre su historia personal y condición humana. En este sentido, Francisco Torres considera a esta novela como artística, además de ser policial, porque tiene otras cosas para destacar: "En primer lugar, es una novela artística por la cantidad de aciertos de lenguaje coloquial que el autor va consiguiendo en cada una de su páginas y por lo riguroso de su estructura, que se va ampliando en círculos concéntricos durante los tres días anteriores a la visita de un presidente norteamericano a la ciudad de México" (Torres, 2003: 35).

En relación con la presencia de la muerte en la novela, el protagonista Filiberto García menciona cómo el Estado –la Revolución hecha gobierno– sólo necesita de sus servicios cuando quieren muertos, por lo que él mismo se considera un "fabricante de muertos en serie". Así se da la reflexión de su oficio como pistolero en correspondencia con la visión de las cosas de los funcionarios, que según ellos se "rigen" acorde a la política y las leyes, desde su perspectiva Filiberto ya representa lo antiguo, lo bárbaro, pero sigue siendo necesario aun cuando se hable de un México del pro-

greso y de leyes. Desde el punto de vista de García, él es fabricante de muertos. Por ello, mantiene una relación de aparente frialdad, acaso indiferencia con la figura de la muerte, desde su perspectiva así se menciona en el texto:

> Lo que va de muerto a muerto, de cadáver a pinche muerto. Y a mí me tienen nomás para hacer pinches muertos. Eso soy yo, fabricante en serie de pinches muertos. Y Rosendo del Valle muy moral, muy supersticioso. Y el Coronel muy cobero. Ha de pensar que del Valle puede llegar a mandamás. A sus órdenes, mi Presidente. Aquí está su fabricante de pinches muertos en serie (Bernal, 2003: 54).

Aquí, la cuestión radicaría en cuál es la percepción de García sobre la muerte, se trata de un hombre que no conoce el miedo, por lo mismo no le da miedo matar (Bernal, 2003: 16). Por otro lado, la muerte no le resulta tan indiferente. Este hecho natural, en verdad le afecta cuando matan a Marta Fong de veinticinco años, a quien le había tomado cariño y ya vivía en su departamento. Es entonces cuando García reciente la presencia y afectación directa de la muerte. Para él sería una muerte cercana, una muerte en "segunda persona", como señala Jankélévitch. En este sentido, también consideramos pertinentes las palabras de Eduardo Subirats:

> La muerte simple es el golpe brusco que siega fulminante el hilo de la vida. Pero la muerte adquiere una dimensión espiritual cuando no es la herida abrupta abierta en la carne de la víctima sino el aguijón que estremece su existencia entera. Allí la sangre nubla la visión postrera de la última palpitación; aquí la vida [los que se quedan] se conserva intacta como escenario de la angustia, el vacío y la disolución interior. Allí el dolor gime por la vida que expira; aquí el temor retiene el horror de la muerte que penetra mudamente en la vida (Subirats, 1983: 369).

Acaso el asesinato de Marta llega a afectar a García en su aparente frialdad ante la muerte, no por el miedo a matar, ya que después de haber encontrado su cadáver en su departamento, se comunica con quienes él cree ordenaron matar a la señorita Fong –Del valle y el general Miraflores intuyen que García sabe demasiado– y arregla un encuentro para revelarles lo que en verdad está detrás de complot de la Mongolia exterior: un golpe de estado en contra del Presidente de México, organizado por estos personajes. No obstante, el verdadero motivo de ese encuentro es poder vengarse por el asesinato de Marta, objetivo que logra al matar a estos personajes, montando una escena en la que todo parezca que ellos se mataron entre sí después de un altercado. La afectación por el fallecimiento de Marta radicaría en la manera de sentir la muerte. En este punto consideramos pertinente anotar las palabras que menciona Ferrater sobre la muerte ajena: "la muerte del prójimo se convierte en un elemento de nuestra propia experiencia […] porque nos dice algo sobre la naturaleza de nuestro morir" (Ferrater, 1988: 131). En este sentido, García experimenta la muerte de Marta como la muerte más cercana que ninguna otra. Al final, el licenciado y él velan el cadáver en el apartamento de García para que Marta Fong no esté sola con la muerte:

> Y ahora martita está sola. Está sola allí en la cama, con toda su muerte. Yo nunca había pensado en eso. Matar a alguien es mandarlo a que esté solo. Mejor me hubieran sonado a mí como lo hacen los hombres. Pero habrán pensado que una mujer es como cualquier otra. Y que una muerte es como cualquier otra. Así habrían pensado. Pero era Martita. Y ahora está allí con toda su muerte" (Bernal, 2003: 194).

Después de esta escena final, siguiendo a Subirats, Filiberto García es quien se queda en el aquí como doliente ante el cadáver de Marta –acompañado por el licenciado–, con la sensación

de angustia y de vacío. Al parecer, cuando García realiza el acto de velación está más consciente de la presencia perturbadora de la muerte. Del mismo modo, García asume su consciencia, acaso responsabilidad, sobre los muertos que se ha cargado, y hasta cierto punto los lleva en su memoria, forman parte de su historia personal:

> Hay muertos que se vuelven pegajosos como melcocha. Y hay veces que hasta dan ganas de lavarse las manos. […] a mí hasta ahora no me ha tocado ser el muerto, como le tocó a mi compadre Zambrano […] Se lo quebraron por puritito hozicón […] De memoria no vive nadie sólo el que no ha hecho nada. ¡Pinche memoria! [los muertos] van siendo como la cruda […] y los que son nuevos se vomitan con su primer finado. Pero hay que ser borracho viejo con su alcaseltzer dentro. Y así todo se va quedando y se van haciendo memorias con eso que se nos va quedando. Menos mal que no se nos queda todo (Bernal, 2003: 58-59)

La circunstancia de agregar a su lista a un "muerto pegajoso" se presenta cuando Filiberto mata al chino Liu, después de haberse enterado de que fue él quien mando asesinar a Marta. El protagonista después de haberle disparado sale de la casa del chino pensando en el peso de su manos y en la necesidad de lavárselas, como si todos los muertos se hubieran conjuntando en un momento, en un instante:

Tengo que lavarme las manos ¿Para qué seguir llevando en ellas la sangre de esta gente? No conviene entrar donde está ella [Marta] con las manos cubiertas de sangre […] García seguía caminando. Las manos me están pesando demasiado, como si llevara piedras en ellas. Liu la mato. Yo maté a Liu. Me están pesando las manos. Me duelen, como muchas muertes juntas […] Pero ya no hay caminos que andar con las manos que me pesan, que me duelen con tantas muertes que llevo dentro. ¡Pinches manos! (Bernal, 2003: 211).

La presencia de la muerte en la novela y su configuración estarían relacionadas más a partir del protagonista y de su punto de vista, debido a que éste es el fabricante de muertos, específicamente de cadáveres. En el texto, quizá podría hablarse de algunas formas de muerte figurada, como las del cuerpo concretadas por Filiberto García o simbólicas como las ideologías, más bien la ausencia de ellas en el protagonista, y de la Revolución que degeneró en gobierno "La Revolución no se ha convertido en nada. La Revolución se ha acabado y ahora no hay más que pinches leyes" (Bernal, 2003: 189). En este sentido, para Francisco Torres, en la novela existe un cuestionamiento, una crítica al sistema político y social, se trata entonces:

> […] de una búsqueda más para cuestionar al sistema político mexicano. Así parecen mostrarlo estas diversas líneas temáticas que la apartan de la univocidad del relato policial: la sustitución de militares por civiles en el poder, los golpes bajos que se dan los de arriba, la relación amorosa protagonizada por Martita, el intento de sacar a los rusos de Cuba, y las amarguras, las miserias y los odios de los seres marginales entre los que sobresale Filiberto García (Torres, 1994: 37).

Al retomar la presencia de la muerte desde la perspectiva del cuerpo cadavérico, producto de un fabricante de muertos como García y los otros agentes secretos, cabría señalar una de las nociones sobre la muerte que enmarcarían una manera de mostrarla en el texto. De este modo, Subirats señala:

> la muerte es el desgarramiento interior de la persona en la experiencia del temor y la culpa. Es la separación y la constitución, a partir de ella y de su herida, de la identidad de la conciencia escindida de la vida, de la conciencia pura y de la actividad de la abstracción. Y es el poder emanado de esta separación y esta

> actividad pura: poder de la conciencia sobre la vida, y sobre la naturaleza en la que ella está inmersa (Subirats, 1983: 369-370).

Aun cuando aparentemente el protagonista no tenga miedo –porque no teme matar, pero tampoco quiere ser el muerto–, en cierto grado, la muerte o sus muertos lo acompañan en sus reflexiones. Tal vez con ello se daría ese desgarramiento interior de culpa de la que habla Subirats. Al final de la novela le pesará más la muerte del otro o la otra (Marta), aquella que él no fabricó, tanto que sus propias manos, instrumentos secundarios para la realización de la muerte –y sus configuraciones en el texto–, le pesan más que nunca, como si cargara con todas las muertes. Acaso se da cuenta por vez primera de que el peso de la muerte cercana, que no es de las suyas, es más fuerte, porque es una herida que le pesará no como muerte sino como soledad.

Bibliografía

Bernal, Rafael, 2003, *El complot mongol*, Planeta, Colección booket, México.

Ferrater Mora, José, 1998, *El ser y la muerte*, Alianza, Madrid.

Giardinelli, Mempo, 2013, *El género negro. Orígenes y evolución de la literatura policial y su influencia en Latinoamérica*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

Jankélévitch, Vladimir, 2004, *Pensar la muerte*, Horacio Zabaljáuregui (trad.), FCE, Buenos Aires.

Palafox Cabrera, Jorge, 2014, *Letras asesinas. Historia de la literatura policial mexicana (1930-1960)*, El Colegio de San Luis, México, (tesis de Maestría en Literatura Hispanoamericana)

Rodríguez Torres Azucena, 2002, "*El complot mongol*: construcción de una novela", *Fuentes humanísticas. Literatura*, año

13, núm. 24, pp. 49-57. Disponible en: http://hdl.handle.net/11191/2774 (Consultado:19/IX/2016).

Stavans, Ilán, 1993, *Antihéroes. México y su novela policial*, Joaquín Mortiz, México.

Subirats, Eduardo, 1983, *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona.

Torres, Vicente Francisco, 1985, "La novela policiaca mexicana", *La palabra y el hombre*, núm. 53-54, Universidad Veracruzana, México, enero-junio, pp. 37-42. Disponible en: http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/2347 (Consultado 19/IX/2016).

_____, 1994, *La otra literatura mexicana*, UAM, México.

_____, 2003, *Muertos de papel. Un paseo por la narrativa policial mexicana*, Conaculta, México.

Recibido: 10 de octubre de 2016
Aprobado: 5 de abril de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 127-151

La presencia de Dios en el castillo interior. En torno a la complementariedad de la antropología mística de Santa Teresa de Jesús y la antropología fenomenológica de Edith Stein

The presence of God in the interior castle. On the complementarity of mystic anthropology of Santa Teresa de Jesus and Edith Stein's phenomenological anthropology

Lucero González Suárez
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El artículo tiene el propósito de mostrar los principales puntos de encuentro entre la antropología mística de Santa Teresa de Jesús y la antropología fenomenológica de Edith Stein, en lo tocante a la comprensión del alma. Se trata de exhibir la plena conformidad que existe entre el la antropología mística teresiana y la antropología fenomenológica de Stein. Esta meditación es la antropología filosófica por su objeto; fenomenología, por el método empleado; hermenéutica, porque el análisis se dirige fundamentalmente a tres construcciones textuales: *Las moradas del castillo interior, Ser finito y ser eterno* y *El castillo del alma*. La tesis que trataré de probar es que, si la naturaleza humana se define por la apertura al misterio de Dios, la comprensión integral del ser humano tiene que considerar los testimonios místicos.

Palabras clave: Santa Teresa de Jesús, Edith Stein, antropología fenomenológica, mística, Dios.

Abstract: The aim of this article is showing the most important coincidences between Santa Teresa de Jesus's mystic anthropology and Edith Stein's phenomenological anthropology, about soul's comprehension, in order to exhibit their agreement. This meditation is philosophical anthropology by its object; phenomenology, by its method, and hermeneutics, because the analysis is directed to three textual constructions: *The interior castle* (written by Santa Teresa de Jesús), *Finite and eternal Being* and *Soul's Castle* (written by E. Stein). The thesis I´ll try to prove is: if the human essence is defined by the opening to the mystery of God, the integral comprehension of human being should consider the mystical testimonies.

Keywords: Santa Teresa de Jesús, Edith Stein, Phenomenological anthropology, Mysticism, God.

Introducción

El artículo tiene el propósito de mostrar los principales puntos de encuentro ente la antropología mística de Santa Teresa de Jesús (STJ) y la antropología fenomenológica de Edith Stein. Lo que pretendo es hacer ver que, si la sabiduría mística responde plenamente a la aspiración a la verdad de la antropología filosófica, el hombre sólo puede conocerse cabalmente cuando busca a Dios en sí mismo y se descubre en Dios.

En la primera sección se subraya la dimensión sobrenatural de la antropología que STJ nos ofrece en *Las Moradas del Castillo Interior.* La segunda sección busca explicitar las estructuras fundamentales del ser del hombre: cuerpo, alma y espíritu. La tercera sección describe el camino del alma desde la dispersión en el mundo hasta la unión mística. En la cuarta sección se explica la presencia de Dios en el "castillo interior", que el hombre descubre gracias a la experiencia mística.

Esta meditación es la antropología filosófica por su objeto; fenomenología, por el método empleado; hermenéutica, porque el análisis se dirige a tres construcciones textuales: *Las Moradas del Castillo Interior, El castillo del alma* y *Ser finito y ser eterno*.

1. El conocimiento amoroso de Dios: origen de la antropología teresiana

La sabiduría antropológica de STJ no es de orden natural: no llegó a ella a través de la investigación filosófica ni del análisis racional de la revelación; sino por haberse dispuesto favorablemente para que Dios infundiera en ella la contemplación amorosa de lo que Edith Stein llamaba el ser finito y el ser eterno.

Frente a los discursos de la teología y de la teodicea, la mística es experiencia sobrenatural de Dios. En el *Libro de la Vida*, la santa nos dice: "Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado [...] Esta Verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las verdades dependen de esta verdad" (40, 4). Idea cuya cabal comprensión reclama como condición de posibilidad tener claro lo siguiente: "Contemplation is a form of knowing arrived at not by thinking but by seeing, intuition. It is not co-ordinate with the ratio, with the power of discursive thinking, but with the intellectus, with the capacity for 'simple intuition'" (Pieper, 1958: 73-74).

La ciencia sobrenatural de la que STJ da testimonio es efecto de la experiencia amorosa de Dios, por obra de la cual se borra la separación entre el que conoce y lo conocido: entre el hombre y el Amado Esposo Cristo. Acceder a la contemplación del amor divino no equivale a comprender el significado de la noción "amor"; sino a saberse inmerso en el amor preeminente, espontáneo, inmerecido y universal que Dios es. El místico sabe que "Cristo ha muerto

por nosotros para darnos la vida. Esta fe es la que nos permite ser una sola cosa con Él con la unidad que tienen los miembros con la cabeza y abre para nosotros el torrente de su vida. Tal es la fe viva en el Crucificado, la fe viva que va unida a un abandono amoroso y constituye para nosotros la entrada a la vida" (Stein, 2002: 166).

2. El ser del hombre: estructuras

Por experiencia, STJ sabe que el hombre es capaz de Dios. A diferencia de Edith Stein, la santa no pretendió mostrar el fundamento ontológico de la apertura del espíritu finito al espíritu eterno. Por tanto, no se preocupó de indagar cuáles son las estructuras que integran el ser del hombre sino que, sin mayores reparos, se sirvió de la antropología de su tiempo para expresar su encuentro con Dios.

A diferencia de su madre espiritual, en tanto que filósofa, Stein sí estaba obligada a preguntarse por las condiciones de posibilidad del encuentro amoroso con Dios. En un primer momento, con el propósito de comprender ¿quién es el hombre?, Stein se introduce en el estudio de la psicología. No obstante, concluye que la investigación en dicha área del conocimiento seguía un rumbo equivocado, debido a que las nociones básicas de esta última carecían de fundamento. Tan pronto la psicología tomó un rumbo independiente de toda consideración religiosa o teológica del alma, se llegó, en el siglo XX, a lo que la filósofa denomina "una psicología sin alma". La falta de reflexión sobre el alma provocaba una separación tajante entre psicología, antropología filosófica y teología, por obra de la cual se afirmaba que aquello que distinguía al hombre del resto de los seres finitos, no tenía relación con Dios.

Frente a la psicología, el método fenomenológico de Husserl ofrecía clarificar los fundamentos del conocimiento, entendido este último desde una perspectiva realista. El principio de todos los

principios de la filosofía en cuanto fenomenología era que "Toda intuición que se da originalmente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición debe ser sencillamente aceptado tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da" (Husserl, 2013: 58)

A fin de comprender el proceso gracias al cual el hombre podía entrar en contacto consigo mismo, con el prójimo y con Dios, Stein comenzó sus investigaciones en el campo de la antropología fenomenológica. Tomando como punto de partida la distinción entre el ser finito y el ser eterno; el hecho de que, a diferencia del ser eterno, el ser finito no constituye la razón de su existencia ni de su esencia; así como la necesidad de suponer al menos tanta realidad en la causa como en el efecto, Stein concluye que, por ser la causa eficiente del hombre, Dios ha dejado en este último una huella de su ser. Por lo cual, cabe encontrar en la criatura humana una huella del Creador.

De acuerdo con Santo Tomás de Aquino, el hombre es semejante a Dios, pero Dios no es semejante al hombre. Pues "como dice Dionisio en el c 9 De Div. Nom., entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura" (S.T. I q. 4, a. 3). Como Stein advierte en *Ser finito y ser eterno,* tanto la fe como la reflexión teológica le permiten al hombre acceder al conocimiento de Dios como causa primera. A semejanza de San Anselmo de Canterbury, la filósofa piensa que para entender es necesario creer.

Para comprender que el hombre es criatura no es necesario asentir a la verdad revelada. La pregunta filosófica por el sentido del ser, conduce tanto al descubrimiento de Dios como princi-

pio creador del hombre, como al reconocimiento de la huella que Aquél ha dejado en todo ser finito. Así, una antropología fenomenológica completa reclama como condición de posibilidad la pregunta por el sentido y rasgos esenciales del ser eterno, del cual es imagen el hombre.

Según Stein, la persona[1] está integrada por tres dimensiones fundamentales. En tal sentido, "Elle est constituée d'âme, de corps et d'esprit, mais ce n'est que dans l'âme que l'individualité s'exprime à l'état pur et sans mélange. Ni le corps matériel, ni la psychè comme unité substantielle de tout être et de toute vie sensible et intellective de l'individu, ne sont intégralement déterminés par le noyau" (Stein, 1992: 86). Tal concepción es del todo congruente con la antropología paulina. Al exhortar a los tesalonicenses a que participen de la experiencia de Dios en Cristo, San Pablo se dirige a ellos diciéndoles: "Que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserven sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes 5, 23). Con lo cual da a entender que el hombre está integrado por tales elementos. El ser del hombre "no es algo simple: es un 'compuesto' de varios estratos: el Yo puro, como sujeto de experiencia y unidad de conciencia; el alma como parte esencial del individuo, su unidad sustancial; el cuerpo al que está unida el alma y que se vive como 'experiencia', como 'mi cuerpo' y por tanto algo vivo" (Sancho, 1998: 673-674).

[1] Dependiendo de lo que E. Stein quiera destacar, utiliza los términos "hombre", "persona", "espíritu" o "conciencia". Para evitar posibles confusiones, es necesario aclarar que dichos términos no son sinónimos. La palabra "hombre" designa a la criatura racional. Al decir que el hombre es persona, la filósofa pone de relieve la dimensión social que lo define: el hecho que, en cada caso, la existencia se despliega en un mundo compartido. Por su parte, la palabra "espíritu" alude a uno de los elementos constitutivos de la estructura fundamental del hombre. Por último, si el hombre es conciencia es debido a que, por el hecho de estar abierto a la comprensión del sentido del ser, de su ser y del ser de los entes, habita en la verdad.

El concepto steiniano de alma procede de Aristóteles, quien, tras aclarar que la primera es entidad en tanto que forma o principio organizador del cuerpo, afirma lo siguiente: *1)* El alma "es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (*Acerca del alma*, 412a 27-28); *2)* El alma es la "entelequia primera de un cuerpo natural organizado" (*Acerca del alma*, 412b 5); *3)* El alma es "la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo" (*Acerca del alma*, 412b 10-11). En su calidad de primera substancia, el individuo humano es una realidad compuesta de un principio potencial (la materia) y un principio actual (la forma). Lo propio de la materia es su indeterminación. La forma es principio de determinación y definición esencial de la materia. El alma es una "substancia en el sentido de forma substancial, es decir, como la parte determinante de la substancia que, como compuesto de materia y forma, es el ser vivo. [...] es aquello en virtud de lo cual el cuerpo se convierte en ser vivo [...] El alma, como entelequia o perfección del cuerpo, no puede existir separada de él" (Ramón, 1992: 46). Así como en el ámbito natural no hay cuerpos sin alma, tampoco existen almas incorpóreas. Entre el alma y el cuerpo no se da una relación de independencia sino de mutua influencia. Es por ello que aun cuando el cuerpo sea la cerca del castillo interior, forma con el alma un todo unitario.

Edith Stein sostiene que es equivocado pensar al hombre como el resultado de la unión de dos substancias, siempre que por substancia se entienda aquello "que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto" (Aristóteles, *Categoría*s, 2a11-12). En conformidad con la filosofía aristotélica, el alma es el principio que organiza y dirige los movimientos del cuerpo, hacia su propia perfección. Tomando en cuenta lo anterior, en *La estructura de la persona humana*, Stein sostiene que, sin el alma, el cuerpo no puede ser concebido como substancia. El cuerpo concreto, que es el único existente, sólo es tal por el alma que lo determina. El cuerpo no es la casa del

alma. Alma y cuerpo no son dos realidades entre las cuales se dé una relación de mera contigüidad. El cuerpo está penetrado por el alma, "de manera que no sólo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado" (Stein, 1998: 169). Entendido como substancia primera o individual, el hombre es un compuesto hilemórfico.

El cuerpo no sólo es el objeto de una percepción externa; también es algo que se puede percibir interiormente. En tanto que correlato del alma, como señala M. García-Baró, "Cuerpo quiere aquí decir cuerpo propio, cuerpo mío, yo mismo como cuerpo; o sea, movimiento sentido por dentro, cinestésicamente; dolor y placer; esfuerzo y resistencia. Sujeto a la sensación, aunque, en ocasiones –las manos mías que se tocan–, sea simultáneamente también objeto de ella; pero nunca mero objeto sentido (1999: 47). El ser del hombre no puede ser comprendido al margen de la corporalidad. Es por ello que incluso el contacto con el ser eterno tendrá necesariamente repercusiones en el cuerpo sentido; en "mi cuerpo".

Finalmente, el hombre es espíritu. Como señala Caballero, "El espíritu es la dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que la persona sea persona" (2010: 42). En contra de la comprensión dualista del ser del hombre, Stein sostiene que el espíritu, o la conciencia como correlato del mundo de objetos, no es algo independiente del cuerpo. Todas y cada una de las actividades del espíritu, incluida la percepción sensible, expresan la apertura del hombre al ser finito y al ser eterno. La sensibilidad es un modo de abrirse a la realidad que entraña un riesgo de alienación: embelesado por la belleza de las criaturas, el hombre puede olvidar a Dios.

Al referirse al ser eterno, Stein aclara que lo espiritual se define por su no materialidad y su no espacialidad; pero, ante todo, por ser "lo que posee una interioridad en un sentido completamente no espacial y permanente en sí, cuando sale completamente de sí

mismo. Este salir de sí le es de nuevo esencial: es la pérdida total de sí [...] que da enteramente su él sin perderlo" (1996: 376). El hombre es un ser extático toda vez que la existencia se despliega como un doble movimiento de salida y permanencia en sí mismo.

Por ser un espíritu encarnado, el hombre está abierto a la experiencia empática de sí, a la vivencia del prójimo y al encuentro con Dios. Es decisión de cada uno abrirse a la finitud del otro y a la infinitud de Dios o cerrarse a ellas. En ambos casos hace falta que el hombre "salga" de sí mismo. Para el hombre, "salir" consiste en "conocer, amar, servir [...] todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, donación libre de sí mismo en esta vida dada" (1996: 368). Porque el hombre es espíritu tiene la capacidad de hacer donación de su ser, sin que eso implique ningún tipo de pérdida.

3. La experiencia mística como camino por las moradas del castillo interior

En la antropología mística de STJ, Stein encuentra tanto una descripción de la experiencia que no reduce al ser eterno a mero contenido de la conciencia como una comprensión adecuada del ser del hombre. Asimismo, si Stein encuentra en la obra de STJ una confirmación de aquello que ha logrado comprender gracias a la aplicación del método fenomenológico es porque la antropología mística teresiana tiene una clara orientación pneumatológica. Veámos en qué sentido se afirma lo anterior.

Con relación al hombre, la filósofa sabe que a través de la razón, cabe comprender que su condición de espíritu encarnado hace del primero un ser "capaz de Dios". La razón es luz natural que descubre ante el hombre la profundidad de su ser. No obstante, a fin de evitar que su pensamiento sea malinterpretado, Stein aclara que la razón tiene ciertos límites. Cuando el hombre se obstina en alcan-

zar con su razón finita aquello que lo sobrepasa, necesariamente se extravía.

De acuerdo con E. Stein, "La razón se convertiría en sinrazón si se obstina en detenerse ante las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y si cerrara los ojos delante de lo que una luz superior le hace visible" (1996: 40). Aquello a lo que la investigación filosófica aspira, sólo es asequible al hombre gracias a la experiencia mística. Tal como la filósofa sostiene en *Ser finito y ser eterno,* el ideal hacia el cual tiende la filosofía sólo se cumple en la visión simple gracias a la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. Y lo único que se aproxima a dicha visión es la experiencia mística. De donde se sigue que la contemplación de la esencia divina propia del místico es superior a la búsqueda racional que define al filósofo.

Las Moradas del Castillo interior "es un libro de camino y encuentro: muestra el camino que el alma ha de hacer para hallarse con Cristo, en su casa o castillo más hondo, esto es, en la morada final del amor donde viene a sellarse en encuentro" (Pikaza, 1989: 164). La imagen del castillo interior, llevará a Stein a comprender que, por ser espíritu encarnado, el hombre puede sondear la profundidad de su alma y descubrir a Dios en ella. Para STJ, el alma es semejante a "un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas" (M I, 1, 1). La imagen teresiana tiene por fundamento las palabras de Jesús "En la casa de mi Padre hay muchas mansiones" (Jn 14, 2).

Al describir su experiencia como un viaje al más profundo centro del castillo interior, STJ "was merely describing her own experiences which were not intended to become a standard for mysticism, for she readily admitted that others may have quite different experiences" (Fanning, 2005: 156). Lo anterior se debe a que, al místico, "la geografía de la búsqueda individual se le antoja buena

evidencia de la geografía de lo Invisible [...] Su descripción de esa geografía [...] estará condicionada sin embargo, por su temperamento, por su poder de observación, por la metáfora que tenga más a mano y, sobre todo, por su educación teológica" (Underhill, 2006: 122-123). Sin embargo, es necesario admitir que las metáforas como el castillo interior son la expresión de "revelaciones que están en la base de la cultura, y que la representan. Manera de representación de una realidad que no puede hacerlo de un modo directo [...] única forma en que ciertas posibilidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos" (Zambrano, 1987: 49)

La santa nos pide imaginar los aposentos en el castillo como de un palmito, "que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan. Así acá, en rededor de esta pieza están muchas, y encima lo mismo [...] y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio (M I, 2, 8). La disposición arquitectónica del castillo muestra una jerarquía: allende las murallas del castillo se ubica el mundo exterior; en la pieza principal de éste mora la presencia divina. En el centro del castillo se halla la pieza "más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma" (De Jesús, M I, 1, 3). El centro "es el punto antropológico más profundo y el lugar teológico propiamente tal en cuanto «pieza del rey», el educando llega «a lo que es de comer», es decir, a satisfacer sus necesidades humanas vitales" (Meis, 2013: 118).

En la primera morada se encuentran quienes aún no han descubierto por experiencia que el fin sobrenatural de la existencia es conocer y amar a Dios. Tales personas "están embebidas en el mundo y engolfadas en sus contentos y desvanecidas en sus honras y pretensiones" (De Jesús, M I, 2, 12). Aquí el alma está aún enredada en las cosas de este mundo, lo cual "hace brotar el deseo pecaminoso de ellas [...] que frena el *recogimien*to, o provoca un errado apego a sí mismo" (Stein, 1999: 63).

Aun cuando, gracias a la tradición, tal tipo de hombre ha oído hablar de Dios y tiene la intención de no ofenderlo, vive "caído" en medio del mundo y de las cosas. En la primera morada están quienes se han dejado arrastrar por la dispersión del mundo, pero que de vez en cuando se acuerdan de Dios. Tales hombres tienen a Dios por valor máximo. Por lo cual, procuran no pecar, a fin de no contrariar la voluntad divina. Pero no pasan de ser "virtuosos negativos": su virtud consiste en su ausencia de vicios graves.

A las primeras moradas no corresponde forma alguna de oración. Lo cual es grave porque, de acuerdo con STJ, la oración es la puerta que permite penetrar en las diversas moradas del castillo, avanzando desde el cerco hasta la pieza principal. Por lo cual dice la santa que allí no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey.

El hombre que habita en las primeras moradas del castillo tiene múltiples aficiones. A lo cual se refiere STJ cuando dice que "con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron en él, no le dejan advertir la luz" (M I, 2, 14). Aquello a lo que nos invita la imagen teresiana es al vaciamiento. Por estar hecho de cristal, cuando el castillo está vacío, la luz que proviene del centro irradia hacia todas las piezas; cuando las piezas están ocupadas, eclipsan la luz y dejan al hombre en tinieblas.

En las moradas segundas, están quienes "ya han comenzado a tener oración" (De Jesús, M II, capítulo único, 2), pero no se han determinado seriamente a abandonar su primer estado. Tales hombres quieren tenerlo todo: a Dios y al mundo. Aquí se realiza la "*entrega inicial*, donde se ofrece a Dios sólo un esfuerzo limitado de amor" (Pikaza, 1989: 167). En quienes viven de esa manera, no ha surgido todavía la determinación de negarse a sí mismos para abrirse a la experiencia de Dios. Con todo, ya han tenido la experiencia de ser llamados por el Señor Jesús, a fin de que, escondiéndose en el más profundo centro del castillo interior, puedan

descubrir la presencia escondida del que por amor y para amar las creó. Llamado que, la mayoría de las veces, tiene lugar a través de los otros y de la consideración atenta de las *Sagradas Escrituras.* Al referirse a las llamadas de Dios, Stein declara: "No se trata de voces interiores, que se hagan sentir en el alma misma, sino de reclamos que le vienen desde fuera y que ella percibe como un mensaje de Dios: como las palabras de un sermón, o pasajes de un libro que parecieran dichos o escritos precisamente para ella, enfermedades y otros mensajes" (1999: 43). Este es un periodo de tentación. El alma sabe cuán vanos son los bienes mundanos. Mas "la costumbre en las cosas de vanidad y el ver que todo el mundo trata de eso, lo estraga todo" (De Jesús, Moradas II, capítulo único, 5).

Esta fase del proceso místico se distingue porque en ella "aparecen todos los obstáculos, todo parece ponerse de acuerdo para impedir el avance, es el momento de mantenerse firme en la decisión, a pesar de los pesares, desoyendo la oposición interior de un «yo» que no quiere ceder terreno" (Guardans, 2009: 137). Este es el momento en que el hombre debe determinarse a hacer de su vida un seguimiento de Cristo. Para lo cual es necesario considerar la vida del Señor, ya que, como advierte STJ: "si nunca le miramos y consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio" (Moradas II, capítulo único, 11).

En las moradas terceras tiene lugar la entrega total del hombre a Dios. Quienes allí se encuentran, están al pendiente de no incurrir en el pecado, no por temor, sino por deseo de no ofender a Dios. Tales hombres procuran a Dios un amor activo, que se empeña en ganar la salvación con base en el esfuerzo personal.

El principal obstáculo que el espiritual tiene que vencer en este tiempo es la tentación de pensar que por el cumplimiento de la ley se puede merecer la salvación. Quien se conduce de tal modo es semejante a los mercaderes espirituales que se dirigen al templo

con el capital de sus "buenas obras" para ofrecerlas a Dios, olvidando que "si ofrecieran todo lo que poseen y cumplieran con todo lo que pueden con amor de Dios [...] en modo alguno estaría Dios obligado a darles nada [...] Pues lo que son, lo son gracias a Dios, y lo que tienen, lo tienen por Dios y no por sí mismos" (Eckhart, 2008: 36).

Las cuartas moradas señalan el inicio de la contemplación. Este es el momento en el que los contentos se truecan en gustos. Los primeros "comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios" (De Jesús, M IV, 1, 4); mientras los segundos, "comienzan de Dios" y corresponden a la oración de quietud. Los contentos de la meditación son aquellos que traemos "con los pensamientos ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento" (De Jesús, M IV, 2, 3); los gustos provienen de Dios. El efecto del gusto derivado de la contemplación es grandísima paz y quietud y suavidad. El gusto de Dios es una influencia que afecta la totalidad del ser del hombre. Influencia que, a pesar de ser trascendente, por cuanto tiene su origen en Dios, nace de la interioridad; de lo que STJ llama "el centro del alma".

En las cuartas moradas aparece el primer grado de "oración de *recogimiento infuso*, que nace de una poderosa llamada de Dios –bajo la imagen de Rey y pastor– que despierta y atrae a todo el hombre, a sus potencias y sentidos" (De Cós, 2013: 45-46). En palabras de STJ: "Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo [...] por su gran misericordia quiérelos tornas a El, y, como buen pastor, con un silbo tan suave que aun casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada" (De Jesús, M IV, 3, 2).

Las moradas cuartas son una preparación para la oración de quietud. En ellas no se debe abandonar la meditación, porque el recogimiento infuso no es un fin en sí mismo, sino un llamando a entrar en el interior del castillo, a fin de gozar de la comunicación

amorosa con Dios. Por lo cual dice un destacado intérprete de STJ, que la quietud "comienza a darla al alma la posesión, el *goce fruitivo* del soberano bien. El recogimiento afecta principalmente al *entendimiento* [...] mientras que la quietud afecta, ante todo, a la *voluntad*" (Royo, 2002: 341)

En las quintas moradas, el alma ya no experimenta gusto en los bienes sensibles. Antes bien, su voluntad no haya descanso en el goce de las criaturas finitas, toda vez que aquello a lo que aspira es el ser eterno e infinito de Dios. Tal desapego respecto de los bienes finitos, no es gratuito; se origina en una mayor comunicación de la presencia divina. Ya que en esta fase del camino de perfección, la meditación ha comenzado a dejar su sitio al conocimiento contemplativo de Dios. De modo que si antes el alma se esforzaba por imaginar la vida de Cristo para imitarla; ahora es Dios mismo quien se hace presente en el alma como presencia salvadora, que a un mismo tiempo ilumina y enamora.

En las sextas moradas acaece la gracia a la que STJ llama "herida de amor". Según lo dicho por Stein en *El castillo del alma*, durante su estancia en dichas moradas, el hombre padece una experiencia fruitiva, que sólo cabe describir como herida amorosa, aun cuando no sea posible decir quién ha sido la causa de ella ni cómo es que esta última ha tenido lugar. Herida por la presencia amorosa del Esposo, el alma anhela desesperadamente la unión de semejanza y "Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa a su Esposo, porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje de gozarse, y es harta pena" (De Jesús, M VI, 2, 2).

Dado que ya ha tenido lugar la reunión de los amantes, está "tan esculpida en el alma aquella vista, que todo su deseo es tornarla a gozar" (De Jesús, M VI, 1, 1). Mas como no depende de su voluntad suscitar la presencia del Esposo, la herida de amor es para el hombre causa de un profundo dolor. Empero, "En medio de

todos estos sufrimientos al alma no se le oculta cuán cercana está del Señor. Él se hace sentir mediante unos impulsos tan delicados y sutiles que proceden de lo muy interior del alma" (De Jesús, M VI, 2, 1).

Podría pensarse que al llegar a las sextas moradas, donde tiene lugar el desposorio espiritual, el espiritual alcanza la paz. No obstante, el desposorio es "un conocimiento de Dios en profundidad, que enamora y acelera la fidelidad purificadora responsiva del hombre en vistas a la unión del matrimonio" (Herráiz, 2003: 97). Aquí tienen lugar intensos sufrimientos, pues "como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor; y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo de manera que la llega a tan gran pena como ahora diré" (De Jesús, M VI, 11, 1).

Las séptimas moradas señalan el fin del itinerario espiritual que conduce al encuentro amoroso con Dios. El fruto de ellas es la unión de semejanza amorosa del hombre con Dios. El conocimiento amoroso al que allí se accede hace igualdad de semejanza entre el alma y Dios. Para explicar tan dichoso estado, STJ recurre a una imagen que, interpretada de modo precipitado, haría pensar en fusión y pérdida de la conciencia individual más que en unión: "Digamos que sea la unión como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo que toda luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, quedan en dos velas, u el pabilo de la cera" (De Jesús, M VII, 2, 4). La imagen sugiere que en el desposorio espiritual la unión entre Dios y el hombre no es permanente, puesto que es posible el apartamiento.

Al hablar de unión, STJ sostiene que "es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que

no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo" (M VII, 2, 4). La comparación es complicada porque induce al lector a pensar que la unión mística conduce a la pérdida de la individualidad; a la disolución del yo en el abismo de lo divino.

Para la santa, luz y agua son símbolos primordiales, cargados de un fuerte sentido espiritual. El agua purifica, recrea, refresca, renueva y esclarece. El agua tiene el poder de regresarle al castillo su pureza originaria, para permitir que la presencia luminosa del Esposo, que se encuentra escondida en la pieza principal, irradie cada uno de los aposentos. Motivo por el cual, desde el capítulo 11 al 22 del *Libro de la Vida*, la santa describe en qué consisten los diversos grados de oración, comparándolos con el agua. Por su parte, la luz espiritual ilumina el entendimiento con la sabiduría infusa por Dios y enciende en la voluntad el amor. Por lo cual, en *Las moradas del castillo interior*, STJ compara a Dios con una luz sobrenatural cuya presencia está escondida en el centro del alma. Agua y luz, "tomados en su ser natural son muy diferentes; usados por santa Teresa, como símbolos místicos, se refieren a una sola realidad: la gracia" (Andueza, 1985: 11).

La imagen de la gota de agua que cae del cielo en un río, a la que ya no cabe distinguir del agua con la que se ha juntado, no ha de entenderse como un retorno a la unidad indiferenciada del ser; sino como la más alta expresión de la transformación de semejanza amorosa. La principal obra del amor es operar semejanza entre amado y amante. Una vez consumada la unión de semejanza amorosa, la amada irradia la presencia del Amado. Pero eso no significa que la igualdad llegue a tal punto que borre la distinción ontológica entre ambos.

4. La presencia del Esposo en el castillo interior

La imagen del castillo y sus moradas, muestra que el alma tiene estratos: adentro-afuera; centro-periferia. El centro del alma es la morada donde habita la presencia escondida de Dios y donde tiene lugar la unión de los amantes: del hombre que ama a Dios y del Dios enamorado del hombre. En tal sentido, si bien es cierto que el hombre puede gastar la totalidad de su existencia como morador del cerco del castillo, también lo es que puede penetrar en su más profundo centro.

La mística es el proceso de recogimiento que lleva al hombre de la periferia al centro. Acceder a la experiencia de Dios es entrar en uno mismo; recogerse para poner fin a la dispersión que nos aparta del fin sobrenatural de la existencia. Tal movimiento de entrada en uno mismo constituye, desde otra perspectiva, una salida. Entrar es salir en el sentido de que para acceder a la experiencia de Dios es necesario dejar a un lado los placeres egoístas, que tienden a instrumentalizar todo aquello que anhelamos.

La presencia de Dios en el centro del alma es semejante a la del sol en el centro del castillo de claro cristal. Cuando el alma-castillo está vacía de apetitos e imperfecciones, la presencia de Dios resplandece; pero cuando no es así, por más que allí se halle la luz misma, es como si estuviera eclipsada por la oscuridad de las propias faltas morales y espirituales. En palabras de la santa, "aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma, no pierde su resplandor y su hermosura, que siempre está dentro de ella [...] Mas si sobre un cristal que está al sol se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal" (M I, 2, 3).

La principal aportación de la mística teresiana a la antropología filosófica consiste en haber puesto de manifiesto que además del cuerpo y del alma, en el hombre cabe distinguir esa tercera estruc-

tura a la que E. Stein llama espíritu y STJ "el centro del alma". La lectura de *Las moradas del castillo interior*, le permite a la filósofa comprender que

> El alma, como "castillo interior", tal como la describe nuestra santa madre Teresa, no es puntiforme como el *yo puro*, sino que es un "espacio" –un *castillo con muchas moradas*– donde el yo puede moverse libremente saliendo o retirándose más al interior. No es un "espacio vacío", aunque pueda penetrar allí una plenitud, y deba incluso estar allí acogida si ella quiere desarrollar su vida propia. El alma no puede vivir sin recibir; se nutre de los contenidos que asimila espiritualmente por experiencia [...] no se trata sólo de llenar un espacio vacío: el alma que asimila es un ente de una esencia particular que asume a su manera y asimila lo que ha recibido. La esencia del alma con sus cualidades y sus facultades se abre en la experiencia vivida y asimila lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser (1996: 388-389).

Aun cuando el ser de la persona sea unitario, por cuanto el hombre es espíritu, la existencia consiste en un éxtasis o en movimiento que puede dirigirse hacia dentro –para desocultar la presencia escondida de Dios– o hacia fuera, para salir en pos de los bienes finitos. Ambas, dispersión y recogimiento, son maneras de vivir; pero sólo una de ellas conduce a la felicidad.

Para Stein, la existencia es apertura y, por lo mismo, tiene el poder de asimilar aquello que se le ofrece. En función de aquello que se asimile será el tipo de vida que se elige; el tipo de persona en el que el hombre se convertirá. Quien anhela la posesión de los bienes del mundo, se hace uno con ellos tornándose mundano; quien accede a la experiencia de Dios, deviene místico.

La afirmación más radical de la antropología steiniana es que el yo no es el alma, sino un morador de ella, que puede decidir dónde coloca su interés, su deseo y su amor. Según Stein, "El yo no es idéntico al alma y tampoco al cuerpo vivo. 'Habita' en el

cuerpo vivo y en el alma, se encuentra presente en cada punto en que siente algo presente y vivo; aunque tiene su 'sede' más propia en un punto determinado del cuerpo y en determinado 'lugar' del alma" (1996: 389).

Cada modo de existencia supone una manera de ser hombre ante Dios, que nace de la decisión humana de acoger o rechazar la gracia. En razón de su libertad, el hombre puede elegir en cuál de esas moradas quiere permanecer. La salvación es obra divina; pero Dios no puede salvar al hombre si éste no quiere. Como explica E. Stein: "La grâce est l'esprit de Dieu qui descend dans l'âme humaine. Elle ne peut pas y faire sa demeure si elle n'y est pas *reçue librement. Cette verité est dure. Ily est dit –outre la limite de la toute-puissance– la possibilité de príncipe de s'exclure de la rédemption et du rayaume de la* grâce" (1992: 42). Ningún hombre puede conquistar la salvación; pero todo hombre tiene el poder de negarse a ella. En tal sentido, la libertad es índice no de la impotencia sino de la omnipotencia divina: el poder de Dios es tal que incluso deja espacio a la acción equivocada del hombre.

La mayoría permanece en la parte más superficial del castillo, en la periferia o/cerco. Adentrarse en el castillo es un proceso de recogimiento. Sin embargo, en no pocas ocasiones, Dios hace a muchas almas la merced de salir a su encuentro, de formas diversas, para enamorarlas a fin de que se escondan en su interior.

Conclusiones

Para STJ, mujer sin letras, el principio de todo conocimiento es la experiencia. Frente al saber de los teólogos, Teresa levanta su humilde voz para declarar que a ella, una mujer sencilla, le ha salido al paso el Amado, para enamorarla. Mas, ¿qué puede decirle una mujer como ella al hombre de nuestro tiempo? La enseñanza fundamental de la mística cristiana es que sólo cuando logramos

comprender quiénes somos a la luz de la experiencia de Dios, caemos en la cuenta de que nuestro ser es finito y limitado; pero está abierto a la experiencia transformadora de encuentro con Dios, y es allí donde radica su grandeza.

Para comprender que el fin sobrenatural de la vida es conocer y amar a Dios como Él se conoce y se ama en cada una de las Personas de la Trinidad y ama al hombre, es necesario conocerse a sí mismo, a fin de descubrir quién es el hombre y cómo debe obrar para alcanzar la perfección a la que está llamado. Ese conocimiento es la meta del proceso místico ¿Cómo se llega a dicho conocimiento? STJ responde: "la puerta para entrar al castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal, que, como sea oración, ha de ser con consideración; porque la que no advierte con quien habla, y lo que habla, y quién es quien pide, y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios" (M I, 1, 7).

A cada una de las moradas corresponden un determinado grado de amor y de oración. Conforme el hombre avanza por las moradas, comprende que su grandeza radica en ser imagen de Dios y estar llamado a ser semejanza de Dios. En cada una de las moradas, la presencia divina se manifiesta de un modo especial y único. Dicha presencia es el origen y la condición de posibilidad de la experiencia mística. Sólo se busca aquello que ya, de algún modo se es. El *Evangelio según San Lucas*, nos recuerda que "El reino de Dios está dentro de nosotros" (Lc 17, 21). La pregunta obligada es ¿cómo podemos no caer en la cuenta de que Dios mora en nuestro interior? Aun si esta afirmación es demasiado violenta, me atrevo a decir que, antes de responder de algún modo a tal cuestión, tendríamos que preguntarnos si tenemos claro lo que significa la interioridad y su relación con el recogimiento. De acuerdo con Avenatti,

> Estéticamente considerada, la "interioridad" es el lugar donde se origina el dinamismo de la manifestación de la figura que consiste

> en patentizar la acción divina como amor, en tanto esta acción es lo inefable que palabra y silencio buscan expresan en la luz sin lograrlo totalmente. Dramáticamente considerada, la "interioridad" es también el lugar donde acontece la irrupción de lo divino como acción gratuita, donde se opera la transfiguración humana y de donde brotan las palabras y las acciones con poder real de creación cultural (2009: 680).

Quien está totalmente centrado en sí mismo, llenos de sus apetitos y aficiones, no tiene espacio para Dios. Su vida espiritual está clausurada. De modo que la manera en que Dios mora en el castillo de su alma asume la forma de luz eclipsada. Por el contrario, el alma del justo es "un paraíso, adonde dice El tiene sus deleites" (De Jesús, M I, 1, 1). A diferencia del alma egoísta, la contemplativa se define por una actitud de pasividad: por una reducción de su actividad, que abre espacio a la acción de Dios en ella. La función de dicha pasividad es "recibir para poder dar y actuar en fidelidad con lo recibido" (Herráiz. 2003: 34).

Al recoger la pregunta de la antropología filosófica por el sentido de la existencia, la mística enseña que la plenitud y la felicidad sólo provienen de la experiencia de Dios. Por lo cual, en sus *Confesiones*, ha dicho San Agustín: "Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti" (I, 1, 1). La importancia de las enseñanzas de STJ radica en que su conocimiento del hombre no es el resultado de la especulación; su sabiduría se origina en la experiencia de "Dios, en la fidelidad y el amor, en la atención interior a sí misma y a quien la alumbra: por eso termina fascinándonos, porque lo que en ella encontramos es todo lo humano llevado a su mejor expresión por la presencia sorprendente de Dios" (González de Cardenal, 2012: 225).

Los caminos del conocimiento de Dios y del autoconocimiento no pueden separarse. La experiencia de Dios "descubre al hombre su propia identidad, y el adentramiento en el misterio de Dios

introduce al hombre el zonas de su intimidad que el hombre reducido a la experiencia mundana se ve condenado a ignorar" (Martín Velasco, 2007:131)

Bibliografía

Agustín, San, 2013, *Confesiones*, Eugenio de Zeballos (trad.), Palabra, Madrid.

Andueza, María, 1985, *Agua y luz en Santa Teresa,* UNAM, México.

Aristóteles, 2016, *Acerca del* alma, Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid.

Aristóteles, 1994, "Categorías", en *Tratados de Lógica I*, Miguel Candel (trad.), Gredos, Madrid, pp. 29-77.

Avenatti de Palumbo, Cecilia, 2009, "La figura de la Interioridad como Lenguaje Estético- Dramático Mediador entre la Literatura Argentina y la Teología", en *Congreso Hacia el Bicentenario (2010-2016). Memoria, Identidad y Reconciliación*, Educa, Buenos Aires, pp. 679-689.

Caballero, José Luis, 2010, "Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein", *Teología y Vida*, núm. 39, pp. 39-58.

De Aquino, Santo Tomás, 2014, *Suma Teológica I*, Francisco Barbado Viejo (trad.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

De Cós, Julián, 2013, "La espiritualidad de Santa Teresa de Jesús. 3. Primeros pasos de la oración mística", *Vida Sobrenatural. Revista de Teología Mística,* núm. 685, pp. 40-54.

De Jesús, Santa Teresa, 2004, "Las moradas del castillo interior", en *Obras Completas*. Monte Carmelo, Burgos.

_____, 1998, *Libro de la Vida,* Rei, México.

Eckhart, Meister, 2008, *El fruto de la nada*, Amador Vega Esquerra (trad.), Madrid, Siruela.

Fanning. Steven, 2001, "Chapter IV. Mystics in Early Modern Europe", en *Mystics of the Christian tradition*, Routledge, London/ New York, pp. 139-174.

García-Baró, Miguel, 1999, *Mundo y Vida. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid.

González de Cardenal, Olegario, 2012, *Cristianismo y Mística,* Buenos Aires, Educa.

Guardans, Teresa, 2009, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*, Herder, Barcelona.

Herráiz, Maximiliano, 2003, *La oración, historia de amistad,* Editorial de Espiritualidad, Madrid.

Husserl, Edmund, 2013, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE/UNAM, México.

Meis, Anneliese, 2013, "Gracia desbordante y teología práctica, según Edith Stein, *Die Seelenburg", Teología y Vida,* núm. LVI, pp. 115-156.

Martín Velasco, Juan, 2007, "«Búscame en ti-Búscame en ti». Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios es santa Teresa", en *La experiencia cristiana de Dios,* Trotta, España, pp. 119-148.

Pieper, Josef, 1958, *Happiness and Contemplation,* Pantheon, Estados Unidos.

Pikaza, Xabier, 1989, *Para vivir la oración cristiana,* Verbo Divino, España.

Ramón, Rafael, 1992, *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Royo Marín, Antonio, 2002, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Sancho, Francisco, 1998, "Filosofía y vida: el itinerario filosófico de Edith Stein", *Anuario Filosófico*, núm. 31, pp. 665-687.

Stein, Edith, 1992, "Contribution à la foundation de la psychologie", en *De la Personne*, Philibert Secretam (trad.), Editions Universitaires de Fribourg, Paris, pp. 85-97.

_____, 1999, "El castillo del alma", en *Escritos espirituales*, Francisco Javier Sancho (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 39-66.

_____, 2002, *Escritos* esenciales, John Sullivan (trad.), Sal Terrae, Santander.

_____, 2000, *La ciencia de la* cruz, Lino Aquesolo Olibares (trad.), Monte Carmelo, Burgos.

Stein, Edith, 1992, "La Structure ontique et sa problématique", en *De la Personne*, Philibert Secretam (trad.), Editions Universitaires de Fribourg, Paris, 21-81.

_____, 1998, *La estructura de la persona humana*, José Mardomingo (trad.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

_____, 1996, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Alberto Pérez Monroy (trad.), FCE, México.

Underhill, Evelyn, 2006, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Carlos Martín Ramírez (trad.), Trotta/Centro Internacional de Estudios Místicos, España.

Recibido: 21 de abril de 2017
Aceptado: 5 de septiembre de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 153-186

La vigilancia en la obra de Philip K. Dick: Identidades, deseos y conflictos sociales

Surveillance in the work of Philip K. Dick: Identities, desires and social conflicts

Nelson Arteaga Botello
FLACSO, México

Resumen: Se analiza cómo la vigilancia en la obra de Philip K. Dick permite que actores e instituciones: *a)* construyan identidades, *b)* gestionen deseos y *c)* establezcan campos de disputas y conflictos de poder. La vigilancia aparece a veces como un mecanismo que sirve para la dominación y el control social, y en otras ocasiones como un dispositivo de resistencia que crea espacios de autonomía social. Por tanto, la vigilancia puede ser usada con fines civiles e inciviles. Los rostros de la vigilancia en Dick permiten entender como ésta se desarrolla en sociedades democráticas y diferenciadas, al contrario de la metáfora del "Gran Hermano" orwelliano desarrollada en un contexto donde predomina una ideología y un régimen político totalitario.

Palabras clave: mecanismos de vigilancia, control social, resistencia política, autonomía social.

Abstract: The article examines how surveillance, in Philip K. Dick's work, allows actors and institutions: *a)* to construct identities, *b)* to manage desires, and *c)* to establish areas of disputes and conflicts of power. Surveillance sometimes appears as a mechanism that serves as domination and social control, and at other times as a device of resistance that creates spaces of resistance and social autonomy. Therefore, surveillance can be used for civil and anti-civil purposes. The faces of vigilance in Dick's work allow us to understand how it develops in democratic and differ-

entiated societies, unlike the metaphor of the Orwellian "Big Brother" developed in a context where an ideology and a totalitarian political regime prevail.

Keywords: Surveillance mechanisms, Social control, Political resistance, Social autonomy.

Introducción

La destrucción de la libertad y la autonomía individual tiene su drama más acabado en la sociedad híper-vigilada que dibuja George Orwell en *1984*. La fuerza narrativa de esta historia es de tal magnitud que cuando alguien quiere enfatizar los peligros de la vigilancia en nuestras ciudades, el Internet, o las redes sociales, invoca el fantasma del "Gran Hermano" –ese personaje siniestro que monitoreaba las actividades de los ciudadanos del imaginado territorio de Oceanía–. Si bien otras novelas como *Nosotros* (Yevgeny Zamyantin), *Himno* (Ayn Rand), *Un mundo feliz* (Aldous Huxley), *Fahrenheit 451* (Ray Bradbury), *Justicia Facial* (Leslie Poles Hartley), *La fuga de Logan* (William F. Nolan y George Clayton Johnson) o *Un día perfecto* (Ira Levin), logran dibujar atmósferas opresivas, no lo hacen al nivel de la novela de Orwell. Sin embargo, la metáfora del "Gran Hermano" tiene un costo: oscurece de alguna manera la compresión de los escenarios contemporáneos de vigilancia como proceso en el que se recolecta información de forma sistemática con el fin de influir en el comportamiento de grupos y personas (Nellis, 2009; Lyon, 1994). Como sugiere Marx (2009), uno de los problemas centrales de *1984* es que las distintas formas de vigilancia que ahí se despliegan se hacen acompañar de una ideología y un régimen político totalitario –un contexto político que comparten también el conjunto de novelas distópicas escritas en la misma época–, cuando hoy en día se puede observar

que la vigilancia se expande y consolida en el conjunto de las sociedades democráticas.[1]

Autores como Philip K. Dick (1928-1982) lograron comprender que la vigilancia no necesariamente era una característica de los totalitarismos, también podía estar presente en las democracias. En este sentido, Dick planteó de forma acertada que la vigilancia tendería a desarrollarse en cualquier sociedad independientemente de su régimen político. Incluso para él, la vigilancia no era una actividad exclusivamente en manos del Estado o el gobierno, en sus historias es una práctica que despliegan distintos actores –a veces de forma más poderosa y efectiva que las propias autoridades gubernamentales– que van desde bandas criminales, corporaciones privadas, bancos, grupos terroristas y personas comunes y corrientes (Arteaga, 2015). En la medida en que la vigilancia tiene como fin modificar o mantener el comportamiento de los individuos en la sociedad (Lyon, 1994), aparece como un recurso ampliamente distribuido entre personajes e instituciones. Es por tanto un mecanismo de dominio y control social, pero también de resistencia frente al poder público y privado (Jameson, 2007). Así, los escenarios que describe Dick en sus novelas se alejan de alguna manera de la literatura distópica forjada en el contexto de los totalitarismos europeos del siglo XX y durante la Guerra Fría (Barceló, 2015). Un factor que quizás explica la atracción que tiene la industria fil-

[1] Estas ficciones que dibujan sociedades totalitarias comparten por lo menos cuatro elementos. En primer lugar, describen sociedades que han vivido o viven intensos y largos periodos de guerra. En segundo lugar, y debido a los escenarios bélicos, el Estado se encarga de proveer a su población de los satisfactores mínimos de subsistencia y, en esa medida, tiene la capacidad de decidir cómo deben vivir sus ciudadanos y durante cuanto tiempo. En tercer lugar, el Estado despliega un plan de homogenización social a partir de una ideología política, un modelo científico o una doctrina religiosa. Finalmente, ponen en marcha algún tipo de sistema socio-técnico de vigilancia (Arteaga, 2014).

mográfica por llevar las novelas y cuentos de Dick al cine, así como la aceptación que estas producciones tienen entre el público.[2]

La presencia de distintos y variados dispositivos de vigilancia en la literatura de Dick puede atribuirse en parte, como sugiere Link (2010), a la consolidación de diferentes rutinas de vigilancia impulsadas, particularmente entre los años sesenta y setenta, por la Oficina Federal de Investigación y la Agencia Central de Inteligencia hacia la población de los Estados Unidos. Rutinas a las que fue sometido el propio Dick (Philmus, 1991).[3] Sin embargo, es necesario reconocer que el escritor norteamericano veía que la vigilancia de alguna manera acompañaba la vida del hombre desde los primeros años de su historia. Dick (2005) afirmaba que los humanos habían desarrollado desde tiempos ancestrales un cierto estado de paranoia permanente como mecanismo de defensa ante la vigilancia de los animales predadores. Dicha paranoia era para

[2] Algunos de los filmes inspirados en su obra son *Blade Runner* (1982, EEUU, dir. Ridley Scott), basada en la novela *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* publicada en 1968; *Una Mirada en la Oscuridad* [*Scanner Darkly*] (2006, EEUU, dir. Richard Linklater), inspirada en la novela del mismo nombre; *Vengador del Futuro* [*Total Recall*] (1990, EEUU, dir. Paul Verhoeven), que retomó el cuento "Podemos recordarlo por usted al por mayor" (1966); *Screamers* (1995, Canadá, dir. Christian Duguay), basada también en un cuento titulado "La segunda variedad" (1953); *El Impostor* [*Impostor*] (2001, EEUU, dir. Gary Fleder), inspirada en la novela corta del mismo nombre (1953); *Minority Report* (2002, EEUU, dir. Steven Spielberg), tomada del relato del mismo nombre publicado en 1956; *Next* (2007, EEUU, dir. Lee Tamahori), que apareció publicado como una historia breve bajo el título "The Golden Manen" en 1954*; Paycheck* (2003, EEUU dir. John Woo) inspirada en el relato corto "La paga" de 1953; *TheAdjustment Bureau* (2011, EEUU, dir. George Nolfi), basada en el relato *Adjustment Team* de 1954, y por último, *Radio Free Albemuth* (2010, EEUU, dir. John Alan Simon), inspirada en la novela del mismo nombre publicada de forma póstuma en 1985.

[3] A esto hay que sumar el hecho de que Dick tenía una personalidad con fuertes componentes paranoicos, lo cual acentuaba su obsesión por los mecanismos de vigilancia (Carrere, 2004).

el novelista la respuesta apropiada al reconocimiento de que hay fuerzas amenazantes que se ciernen sobre los individuos. Según Sutin (1989), la diferencia que Dick encontraba entre el pasado y el presente era que la vigilancia contemporánea generaba la desafortunada sensación de que no se podía controlar a los actores y las instituciones que la operaban. La tecnología era responsable en gran parte de ello (Hayles, 1997). Ese sentimiento de constante amenaza había empezado a destruir, a decir del propio Dick, tanto la identidad que los individuos habían forjado de sí mismos (Mackey, 1988; Vizcarra, 2011) como la esfera de lo privado. Para Dick, según Williams (1986), parecía que ya no había nada secreto en la medida en que todo era prácticamente público.

Para algunos analistas, la vigilancia es un factor relevante en la obra de Dick porque genera la información que proporciona el "metabolismo del mundo moderno" y modela la manera en cómo los individuos se ven a sí mismos y a la sociedad (Lee y Sauter, 2000). Paradójicamente se ha puesto más atención en abordar otros temas de su obra, dejando la vigilancia como un aspecto secundario. Hay un mayor interés, por ejemplo, en comprender cómo Dick abordó cuestiones relativas a la epistemología, la naturaleza de la realidad, el sentido de lo humano, la entropía social y de los objetos, la guerra y los poderes políticos, la evolución humana, el problema de Dios y la tecnología (Link, 2010; Seed, 2011; Higgins, 2015; Wald, 2015; Sheldon, 2015; Best y Kellner, 2003; Hayles, 2005; García, 2006). El presente artículo se enfoca, por tanto, al análisis particular de la vigilancia en algunas novelas representativas del escritor norteamericano, en las que esta última aparece, a nuestro juicio, como un elemento clave en la conformación de la sociedad y de los individuos. Las novelas que se analizan son *Lotería solar* (1955), *Simulacra* (1964), *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (1968), *Ubik* (1969), *Nuestros amigos de Frolik*

8 (1970),[4] *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía* (1974) y *Una Mirada en la Oscuridad* (1977).[5]

En este artículo interesa entender cómo la vigilancia se convierte en estas novelas en un dispositivo a través del cual distintos actores *a)* construyen identidades, *b)* gestionan deseos y *c)* establecen campos de disputas y conflictos de poder. Nuestro argumento es que las novelas analizadas dibujan un repertorio de categorías que revelan dinámicas sociales y personajes en situaciones típicas que cuestionan o idealizan una serie de valores, tales como el poder, la dominación, la libertad y la individualidad (Nellis, 2009). La vigilancia aparece a veces como un mecanismo que sirve para la dominación y el control social y en otras ocasiones como un dispositivo de resistencia que crea espacios de autonomía social frente a personas e instituciones. La vigilancia aparece así en algunos casos como un mecanismo con características civiles –con lo que se logra dar sustento a los ideales y principios como la libertad, la autonomía y la individualidad– y en otros casos con características inciviles –como una amenaza a esos principios e ideales–. Con este análisis se busca sugerir que la vigilancia para Dick, a diferencia de las distopías de corte más orwelliano, no es en todos los casos y en sí misma una amenaza, eso depende de los valores y acciones sociales que la movilizan.

El artículo abre con una revisión de conceptos básicos que se utilizan para analizar la manera en cómo las narraciones de ficción

[4] La versión en inglés de esta obra aparece bajo el título de *Our Friends from Frolix 8*; sin embargo, la traducción en español traduce el título como *Nuestros amigos de Frolik 8*. Utilizaremos este último título en la medida en que tomamos como referencia para este artículo la versión en castellano. También, las novelas aquí referidas son ediciones más recientes y están desglosadas en la bibliografía final.

[5] Cabe señalar que *Lotería Solar* fue escrita antes del asesinato del presidente Kennedy y las obras posteriores pertenecen a la era Nixon. Este último considerado como la *bêtenoire* de Dick.

proyectan valores de libertad y autonomía a través de describir escenarios sociales opresivos. Tomando como principio de análisis la manera en cómo se aborda la vigilancia en los trabajos de Dick, se establece la estrategia metodológica y analítica del artículo. En los siguientes apartados se examinan, respectivamente, el papel de la vigilancia en la gestión de la identidad, los deseos y los conflictos sociales y políticos. En cada caso, se expone como Dick construye modelos de libertad y autonomía social frente a las estructuras jerárquicas de dominación. En un último apartado se reflexiona sobre esta paradoja de la vigilancia como un mecanismo de control y autonomía social. El artículo cierra con una serie de reflexiones que apuntan a destacar la importancia de la literatura de ficción para fortalecer el estudio de la vigilancia en las sociedades contemporáneas.

Conceptos para el análisis

Las narrativas literarias pueden entenderse como formas simbólicas que tejen códigos que reflejan los posibles modelos de libertad y autonomía social frente a relaciones autoritarias (Alexander, 2006). Siguiendo la perspectiva de la sociología cultural norteamericana, las novelas no son, como sugiere Habermas (1989), "sustitutos de relaciones con la realidad," que permiten a los lectores entrar en la acción de ficción como "un fondo de entrenamiento para la reflexión pública crítica" o como un "*precursor* literario de la esfera pública", sino proyecciones e identificaciones estéticas, como dimensiones vitales en la formación de la opinión pública y del discurso civil (Alexander, 2006). Estos modelos expresan de forma problemática vivencias específicas. Las narrativas de ficción problematizan y estandarizan el marco de compresión de ciertos problemas sociales, proyectando sentimientos diversos, situaciones, tensiones y conflictos que muy difícilmente pueden materia-

lizarse sino es a través de la ficción (Auotr, 2016).[6] De esta forma, permiten entender nuestras sociedades actuales por juegos de comparación que se mueven en distintos tiempos: el pasado o el presente, en utopías o distopías (Marks, 2005; Karmmerer, 2012). Al problematizar temas como la libertad, la autonomía y la individualidad, se apela a la reflexión de valores en situaciones prácticas y concretas (Nussbaum, 1990). De igual forma, se puede ver a seres humanos en momentos donde se cuestionan principios morales y el propio sentido de lo humano (Rorty, 1989). Finalmente proyectan, a decir de Whitebrook (1996), situaciones donde los personajes se involucran en dilemas éticos con efectos políticos y sociales.

Para Palmer (2005), una de las aportaciones más significativas de Dick es precisamente que sus narrativas están llenas de encuentros, disputas, confrontaciones y traiciones en el que se cruzan, conviven y confrontan personajes tan distintos como plomeros, electricistas, mecánicos, policías, artistas, políticos y burócratas. En cada uno de esos encuentros los personajes se ven obligados a resolver problemas ligados a la construcción y comprensión de su identidad (¿quiénes son en realidad?) y de la sociedad que les rodea (¿qué es lo que pasa realmente en el mundo?) (Lem, 1975). La vigilancia es uno de esos ambientes, como sugiere Link (2010), donde Dick coloca los encuentros y contextos en el que interaccionan sus protagonistas. Por tanto, resulta un elemento clave a través del cual los distintos actores construyen su identidad, gestionan sus deseos y pueden influir de alguna manera en el orden político y social en el que viven. Este es, sin duda, uno de los grandes temas que Dick introduce al abordar la vigilancia y que lo distingue del trabajo de Orwell en *1984*. La distopía de Orwell se dibuja como un gran panóptico en el que todos los aspectos de la vida humana son monitoreados por un poder central, en tanto que Dick sugie-

[6] Para profundizar en esta perspectiva de análisis de las ficciones literarias, ver: Williams (2001), Jameson (1989), Pia (1998) y Brooks (2005).

re que la vigilancia no sólo recae en este último, sino que está en distintas partes: la vigilancia no sirve sólo para castigar a quien ha infringido una norma, sino que se ejerce como un dispositivo de justicia preventiva (Novell, 2009), en el que se puede castigar a las personas antes de que cometan supuestamente un delito (como se narra en el relato corto de *Minority Report*).

En las novelas *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía* y *Una Mirada en la Oscuridad*, se pude encontrar, por ejemplo, cómo se construyen las lógicas de identidad a través de la vigilancia y cómo los actores tratan de definirse, de distinta manera, frente a esas lógicas. En las novelas *Nuestros amigos de Frolik 8* y *Simulacra* es posible observar, por otra parte, cómo las instituciones definen su actuación a partir del monitoreo de los deseos y apetitos, tanto personales como colectivos, no sólo con el objetivo de incrementar sus capacidades de control, sino para satisfacer las demandas cambiantes de la sociedad. Finalmente, en *Lotería solar* y *Ubik*, se puede apreciar la manera en que la vigilancia se construye como un proceso ligado a la competencia en la esfera política y social.

Con el fin de analizar precisamente esta relación de la vigilancia con la identidad, los deseos y la competencia por el poder, el trabajo desarrolló una metodología ligada a la perspectiva de la sociología cultural (Alexander, 2006). Esto significa que buscó resaltar cómo la vigilancia se inscribe en una serie de categorías dicotómicas en las que aparece operando a través de motivos y relaciones sociales inspiradas en principios civiles o inciviles. Siguiendo este orden de ideas, los textos seleccionados fueron leídos, en una primera instancia, observando cómo los actores usaban o apelaban a la vigilancia en función de valores ligados a la opresión social o para generar procesos de desigualdad e inequidad. En una segunda instancia los textos se leyeron en función de localizar cuándo los actores o las instituciones apelaban o utilizaban la vigilancia a

partir de valores o acciones que respaldaban la libertad, autonomía y solidaridad. Esto permitió observar cómo las historias de Dick movilizan opiniones que presentan la vigilancia como un proceso que resalta a veces los ideales civiles y, en otros, como un proceso que amenaza esos mismos ideales.

Es necesario señalar que las referencias literarias que se consideraron para este artículo no representan el universo de los trabajos de Dick al respecto de la vigilancia –que alcanza más de una treintena de novelas y un gran número de cuentos y narraciones cortas–. Como sugiere Link (2010), no hay una sola manera de leer el trabajo de Dick, ni una obra que resuma sus ideas y obsesiones, sino que en cada una de sus historias se expresan los temas que fueron centrales en su obra. Aquí se han seleccionado las novelas que, a decir de los críticos más importantes de su obra (Booker, 1994; Link, 2010; Jameson, 2007; Link y Canavan, 2015; Freedman, 2000; Alfaraz, 2010), muestran a la vigilancia en su forma más elaborada.[7]

Vigilancia y construcción de identidades

La relación entre construcción de identidad y dispositivos de vigilancia en ciertas novelas de Dick está mediada por la forma en cómo se define el perfil de aquellas personas consideradas como un riesgo o amenaza al orden y la seguridad de la sociedad. Si bien es cierto en este perfil pueden caber individuos que han cometido

[7] La relevancia de la obra de Dick para la ciencia ficción estriba en que, como sugiere el crítico y novelista de ciencia ficción Stanislaw Lem (autor de la novela *Soliaris*, 1961), dibujó futuros en los que los dilemas abstractos y densos de la filosofía académica descienden a las calles, tales como la objetividad y subjetividad, y muestra cómo esclarecer estos dilemas resulta central para la supervivencia de sus personajes. Al traer estos dilemas a las calle, añade Link (2010), Dick proporciona un nuevo color a viejos temas filosóficos y teológicos que además le permiten criticar la cultura de su tiempo.

algún tipo de crimen, delito o acto terrorista –establecido así por el orden legal de la sociedad que el autor imagina–, lo cierto es que a veces los personajes se ven obligados a mostrar constantemente quiénes son; si no lo hacen de forma satisfactoria, son considerados, por este hecho, como amenazas a la sociedad. Estos vínculos entre vigilancia e identidad se pueden encontrar en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, una novela en la que los protagonistas se enfrentan constantemente al desafío de confirmar su humanidad ante autoridades gubernamentales o directivas empresariales. Mientras que en *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, los personajes tienen que corroborar ante un amplio espectro de policías públicas y privadas su identidad e incluso sus distintas identidades –como trabajador, ciudadano, consumidor, entre otras tantas que puede poseer una persona. Finalmente, en *Una Mirada en la Oscuridad*, los protagonistas son sometidos a intensos procesos de identificación con el fin de mostrar en qué medida y cuándo han cometido algún tipo de crimen o acto ilegal. En cada una de estas novelas, sin embargo, la vigilancia puede evitarse y sabotearse, más aún, a veces la propia vigilancia genera tanta información que termina por volverse inútil para establecer la identidad de las personas y el perfil de su comportamiento.

Dick describe a la Tierra en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, como un planeta que ha sido devastado por el uso de armas biológicas y radioactivas en lo se llamó la "Guerra Mundial Terminal". La contaminación radioactiva abarca buena parte del globo y las ciudades prácticamente resultan los únicos espacios seguros para habitar. La contaminación ha afectado también a los seres humanos. Quienes aún se encuentran sanos migran a Marte, mientras que aquellos con mutaciones se ven condenados a quedarse en la Tierra. La vigilancia de las autoridades está orientada a evitar que los humanos que han mutado logren salir del planeta. Sin embargo, hay un peligro mayor: que ingresen a la tierra

los androides orgánicos que funcionan como esclavos en Marte. Uno de los dispositivos de vigilancia que garantizan una Tierra libre de androides, es el test de Voigt-Kampff. Éste relaciona una serie de respuestas a ciertas preguntas con las reacciones faciales del entrevistado, particularmente la dilatación capilar de su área facial. Con esto es posible detectar la vergüenza o el rubor ante un estímulo que sacude la moral. Los androides responden a los cuestionamientos morales, pero no se ruborizaban. Esta es la manera en cómo se puede distinguir al Otro no humano. Por ejemplo, según el test de Voigt-Kampff, los humanos responden con una desaprobación verbal y expresiones faciales de disgusto cuando se les pide su opinión sobre una escena en la que un niño es golpeado de forma salvaje para que ingiera sus alimentos. El entrevistado al identificarse con el niño proyecta un comportamiento empático que no está sujeto al control del entrevistado –como dice un personaje de la novela para mostrar la eficacia del test: la indignación "no se controla voluntariamente como la respiración" (Dick, 2012: 66). Los androides orgánicos desaprueban el hecho del niño maltratado, pero no hay ninguna emoción reflejada en sus rostros. La prueba es la clave para la identificación de los androides, por ello las instancias encargadas de cazarlos traen todo el tiempo consigo un maletín con los instrumentos para aplicar el test.

En *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, el riesgo no está en la salida no autorizada de humanos de la tierra o el ingreso a ésta de androides orgánicos, sino en las actividades consideradas ilegales por un régimen político de carácter policial. Se disuaden y evitan las actividades consideradas ilegales a través de un amplio despliegue de mecanismos de control y vigilancia de los desplazamientos de la población. De esta forma Dick describe una sociedad en la que los edificios, calles, espacios comerciales y parques, cuentan con retenes que funcionan como puntos de revisión. Las ciudades están plagadas de puntos de detención en los que se identifica a

las personas. La cantidad de retenes que un ciudadano debe superar en un recorrido normal por la ciudad puede llegar a treinta. En cada retén, los ciudadanos deben identificarse a través de una carta de identidad que contiene datos personales –algunas de ellas con micro transmisores para ser rastreados– que son verificados en tiempo real en los archivos correspondientes en las oficinas de la policía o la guardia nacional.

Si una persona no se identifica plenamente en un punto de control, corre el riesgo de ser ejecutada de inmediato, o ser enviada a los campos de trabajo forzado, bajo el argumento de que son "no-personas", "hombres invisibles" o "legalmente invisibles". Por ello, algunos ciudadanos, ante el temor de extraviar u olvidar sus cartas de identidad nacional, se tatúan su número de identidad. No obstante, esto no es suficiente, en la sociedad que dibuja Dick, se requieren otro tipo de cartas para realizar las más variadas actividades, como caminar a ciertas horas en la ciudad, conducir automóviles, consumir legalmente drogas o tener trabajo. En general, las cartas tienen fecha de caducidad –pueden durar horas, días, meses o años–. Además, la policía tiene la autoridad de instalar –a ciertos sospechosos de cometer algún tipo de delito– microtransmisores subcutáneos o electroencefalogramas que envían información a la central de la policía. Esta información se cruza con aquella que obtiene la propia policía de sus cámaras de vigilancia instaladas por toda la ciudad y que recogen y procesan imágenes en tres dimensiones.

Para la mayor parte de los críticos es, sin embargo, *Una Mirada en la Oscuridad*, donde Dick logra conectar de mejor manera los procesos de identificación y vigilancia. El escritor norteamericano describe en esta novela una sociedad donde la droga *Sustancia D*[8] se ha esparcido a lo ancho y largo de los Estados Unidos. Sus efectos son devastadores en la población, ya que inhabilitan a su

[8] 'D' hace referencia a *Death*, muerte en Inglés.

usuario para realizar casi cualquier actividad. Los periodos de recuperación son lentos y las secuelas afectan de por vida el sistema nervioso. El problema es aún más agudo por el hecho de que la policía no sabe cuál es la fuente biológica, química y territorial de donde se obtiene dicha sustancia. Por tanto, la policía despliega un amplio espectro de dispositivos de vigilancia en el territorio nacional. Destacan sobre todo los holoescáneres –especie de cámaras vigilancia– que monitorean la actividad de las personas de manera sistemática y permanente. Las escenas y diálogos que capturan dichos escáneres son reproducidos en tercera dimensión en proyectores holográficos.

No obstante, el logro tecnológico más importante descrito en la novela es el "traje codificado" –el *scramblesuit*–, un aditamento que como un pijama cubre el cuerpo de quien lo utiliza, transformando de esta manera su identidad física: estatura, complexión, color de piel, rostro (incluida la nariz, boca, color de ojos). Modifica también la vestimenta en función de cálculos algorítmicos que generan un número incontable de combinaciones de pantalón, camisa, corbata, sombrero, zapatos y calcetines, que pueden llegar a repetirse sólo después de un ciclo de catorce años. El traje resguarda la identidad de los agentes de narcóticos cuando realizan su trabajo; además, un dispositivo electrónico en el traje permite la comunicación permanente con la central de policía. Desde el traje se puede tener acceso a información en "burbujas" –especie de pequeñas pantallas– sobre las personas que se está investigando. Este tipo de dispositivos hace ver la intervención telefónica y la implementación de micrófonos en la ropa o en los aparatos radiofónicos –que por su puesto también aparecen en la novela– como dispositivos de vigilancia poco sofisticados.

Como se puede observar, la vigilancia en las tres novelas aquí analizadas está orientada a la definición y localización de ciertas personas que se consideran un riesgo o amenaza social. Su ope-

ración genera claros procesos de exclusión, estigmatización social y, en algunos casos, la detención y la muerte de los personajes. La vigilancia es caracterizada de esta manera como un instrumento que se mueve a partir de principios inciviles. Es una herramienta que mina la integridad de las personas y las vuelve vulnerables al control político. Sin embargo, eso no excluye que los protagonistas desarrollen mecanismos de resistencia, utilizando para ello los propios dispositivos de vigilancia en un sentido opuesto al establecido por las autoridades gubernamentales o al poder de las corporaciones privadas. Así, orientan de alguna manera la vigilancia en un sentido claramente civil. Por ejemplo, en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, los protagonistas, no importa si son o no son androides orgánicos, deslegitiman en distintos momentos el uso del test Voigt-Kampff, sugiriendo a los policías que primero se apliquen a ellos mismos la prueba, lo que mina la legitimidad y uso de la prueba. Por otro lado, en *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía,* pese a que los personajes de la novela afirman que "una vez que las autoridades se fijan en uno, jamás lo olvidan del todo" (Dick, 2015: 250), al pasar el tiempo, a decir de los propios protagonistas, "el aparato policial se convirtió en algo demasiado complicado como para amenazar a nadie"(265). Esto se debió particularmente dos procesos. El primer lugar, se generó un mercado ilegal de cartas de identidad –a veces alimentado por la propia policía– que hizo imposible distinguir entre las auténticas y las falsas. En segundo lugar, la cantidad de información producida por una vigilancia cada vez más compleja –orientada además a detectar las identificaciones falsas– acabó por volver inoperante el proceso de identificación de cualquier individuo.

Aunque ciertamente el desgaste de la vigilancia como medio de identificación y control social no necesariamente implica su abandono o su uso para fines civiles, sí genera la sensación de que la realidad se vuelve algo evanescente e inasequible, incluso socava

la propia identidad de quien está vigilando. Esto queda planteado de alguna manera en *Una Mirada en la Oscuridad.* Los propios policías saben que ellos también están bajo vigilancia y se sienten amenazados a un punto tal que ni ellos mismos saben quiénes son en realidad. Como afirma el protagonista de la novela:

> Si el escáner sólo ve oscuramente, como yo, estamos condenados, condenados otra vez, como siempre, y terminaremos igual, sabiendo muy poco y entendiendo mal lo poco que sabemos porque en estos días ni yo soy capaz de ver claramente, porque en estos días ni yo soy capaz de ver dentro de mí. Sólo veo tinieblas. Tinieblas fuera; tinieblas dentro. Espero, por el bien de todos, que los escáneres lo hagan mejor (Dick, 2006: 182).

Aquí, la vigilancia es considerada por quienes la operan como una herramienta incivil que los despersonaliza a ellos mismos. Los holoescáneres se convierten en objetos con atribuciones mágicas que nadie controla porque todos los usan de alguna manera, no son ya algo humano, son algo muerto que puede ver, "aunque no sean capaces de comprender: son nuestra cámara" (Dick, 2006: 183).

La gestión de los deseos

La vigilancia de los deseos sociales es otra de las aristas de la obra de Dick. En varias de sus obras plantea que el objetivo de este tipo de monitoreo es determinar, desde los aparatos gubernamentales o corporaciones empresariales, qué sienten las personas con el fin de responder a sus necesidades emocionales. No hay por tanto un grupo particular sobre el que se cierne la vigilancia, sino que ésta se dirige al conjunto de la población. Esta vigilancia busca amoldar las políticas gubernamentales y los productos en el mercado a las necesidades de ciudadanos y consumidores. Por supuesto,

la gestión de las emociones desde el ámbito gubernamental tiene un límite. Cuando el cuestionamiento a la autoridad se transforma en rebeldía, la vigilancia opera sus mecanismos de confinamiento o asesinato de aquellos a quienes considera como una amenaza. Enfrentar este control político sólo puede llevarse a cabo a través de una vigilancia desplegada desde la sociedad, la cual permanece aún cuando el sistema de dominación se ha desmantelado. Esto es lo que sucede en *Nuestros amigos de Frolik 8* y en *Simulacra*.

Dick describe en la primera novela un mundo que se encuentra gobernado por humanos mutantes –los "inusuales"–, que poseen una inteligencia superior y la capacidad de leer y, por tanto vigilar, la mente del resto de las personas.[9] Su dominio lo ejercen sobre otros hombres menos dotados (llamados según sus capacidades, "sub-hombres", "hombres antiguos" o "nuevos hombres"). Usan para ello distintos dispositivos. Uno de ellos, "el gran oído", capaz de monitorear a gran escala y al mismo tiempo el pensamiento de los hombres de los grupos dominados. La vigilancia se ejerce con el fin de evitar cualquier acto de rebelión, pero también para satisfacer los distintos deseos de las personas y, por supuesto, algunas veces modificarlos. Así los deseos y aspiraciones de las personas no se suprimen en una primera instancia, se gestionan a favor del gobierno de los "inusuales". No obstante, cuando los dispositivos de vigilancia localizan a los opositores al régimen, estos son enviados a centros de reeducación en la Luna, si vuelven a reincidir, son remitidos a campos de exterminio.

[9] Como señala Link (2010), son figuras recurrentes en la obra de Dick estos mutantes que pueden leer la mente o predecir de alguna manera el futuro. A veces estos personajes se llaman "Precog". Aunque también Dick imagina dispositivos con el mismo objetivo, como en *Los clanes de la luna Alfana* (1964), donde describe la "foto potencial Afgom", la cual genera una imagen no de lo que están haciendo las personas, sino de lo que harán durante la siguiente media hora.

Simulacra se desarrolla, por su parte, en un futuro donde los Estados Unidos y Europa (hasta los límites de la Alemania Occidental) forman un solo país: los Estados Unidos de Europa y América (EUEA). Esta nación es gobernada por un presidente androide. No obstante los ciudadanos ignoran esto y cada determinado periodo de tiempo eligen, a través de un proceso democrático, un nuevo presidente –el cual es otro androide. En realidad no hay una competencia de partidos ya que el Partido Republicano y Demócrata se han fusionado en el Partido Demócrata-Republicano. Si bien el presidente es sustituido periódicamente, la primera dama –Nicole Thibodeaux–, permanece siempre en su puesto. Ésta última es la cara visible de un consejo formado por líderes de corporaciones, quienes realmente controlan el país. Las elecciones tienen además otro objetivo: Nicole Thibodeaux y su consejo sondean los sentimientos y necesidades de la población, programando así al siguiente androide-presidente. Además, el gobierno cuenta con el dispositivo de Von Lessinger, una máquina del tiempo que sirve para vigilar e intervenir en el pasado. Así, la sociedad está constantemente vigilada tanto en el presente como en el pasado.

En estas dos novelas se aprecia cómo la vigilancia de los deseos garantiza la gestión y control de la población por parte de entidades gubernamentales y grupos corporativos en un sentido claramente incivil. Sin embargo, como todo sistema de dominación, hay quienes logran resistir a él y subvertirlo a través del uso de distintos dispositivos de vigilancia que responden a principios y valores civiles. En el caso de *Nuestros amigos de Frolik 8* dicha resistencia adquiere el rostro de una revolución organizada, en los llamados "Dionisos de las alcantarillas", un grupo que difunde propaganda antigubernamental. El jefe de la revolución, Thors Provoni, es apoyado por Morgo Rahn Wilc, un ser del planeta Frolik 8, quien tiene la capacidad de sondear la mente de todos los habitantes de la tierra al mismo tiempo. Esto permite a los revolucionarios influir en el

pensamiento de las personas contra la dominación de los "inusuales". Gracias a las habilidades de Morgo Rahn Wilc, Thors Provoni interviene las transmisiones de la televisión –controlada en su totalidad por el gobierno– y los circuitos privados de comunicación de la policía, para enviar mensajes subversivos a la población. Sin embargo, los revolucionarios y su líder no logran minar la lógica de dominación basada en la gestión de los deseos del gobierno, por lo que Morgo Rahn Wilc decide extirpar la capacidad que tienen los "inusuales" de vigilar la mente. De esta manera, sugiere la novela, la libertad de los pobladores de la Tierra queda garantizada, paradójicamente, por un ser que tiene las mismas capacidades de vigilancia, o quizás mayores, que el gobierno de los "inusuales" que ha ayudado a destruir.

La idea de que la libertad no significa necesariamente el fin de la vigilancia se cristaliza también en *Simulacra*. Dick narra que aquellos que migran a Marte huyendo de la dominación de Nicole Thibodeaux y su consejo,[10] adquieren de inmediato una "Familia Vecina" o "Famvec", un simulador que se comporta como un "buen vecino", pero que en realidad funciona como un sistema de vigilancia de los deseos. La función de esta familia de androides es monitorear los sentimientos de las familias humanas, recoger sus esperanzas ocultas, sus sueños y temores, de tal suerte que se convierten en dispositivos terapéuticos que garantizan la cordura de sus propietarios. Dick parece confirmar aquí el hecho de que la vigilancia puede ser benéfica en la medida en que permita a los seres humanos el conocer algo de sí mismos. Por tanto, es un mecanismo útil para potenciar los principios civiles y también garantizar hasta cierto punto el carácter humano de las personas.

[10] En el caso de esta novela, la única forma de escapar de la vigilancia de los Estados Unidos de Europa y América es huyendo a Marte. Aquellos que se quedan en la Tierra buscan, por su parte, evidenciar que el presidente del país es un androide.

Conflictos políticos y sociales

La vigilancia no sólo sirve para identificar amenazas y gestionar deseos, es también una herramienta que sirve para sobrevivir en la esfera de la competencia política y para garantizar la autonomía individual y grupal frente a la injerencia de otras personas e instituciones. En el primer caso, *Lotería solar* es un buen ejemplo de cómo la vigilancia resulta un medio clave, incluso institucionalizado, para el funcionamiento del sistema político. En el segundo caso, *Ubik* resulta un ejemplo de cómo la vigilancia se pone abiertamente al servicio de cualquier individuo con miras a influir de alguna manera en su entorno y sobre otros individuos, pero también como un mecanismo para garantizar la autonomía frente a fuerzas externas. En ambas narraciones la vigilancia termina por convertirse en una moneda de cambio que forma parte de la vida diaria. Un bien al que se puede y debe acceder porque forma parte sustantiva de las relaciones sociales en ámbitos tan distintos como la vida política y personal.

El mundo que Dick describe en *Lotería solar* se caracteriza por ser una sociedad donde el azar funciona como el principio regulador de las relaciones y las instituciones sociales. La producción de bienes de consumo –casas, automóviles, muebles–, se lleva a cabo en grandes cantidades, pero sólo unos cuantos tienen acceso a ellos. La gran parte no se vende y se destruye. No obstante algunos objetos se sortean, de la misma manera que sucede con el prestigio y el poder. "La botella" es el "instrumento socializador del azar" (Dick, 2007: 7) que garantiza elegir a los gobernantes de forma aleatoria con el fin de evitar las batallas por el poder político. Para participar como elegible por "la botella" es necesario tener una Tarjeta-p, un carnet de identidad que da la "oportunidad entre seis mil millones de participar en la gran lotería, la remota posibilidad de acceder, mediante un salto inesperado de la botella, a la posi-

ción de la clase número Uno" (8). Las tarjetas son codificadas para cada persona en el momento de su nacimiento, por lo que todos pueden participar como posibles opciones de "la botella" para llegar a la presidencia del mundo, o como se denomina en la novela, ser investido como el "Gran Presentador".

Buena parte de la población se dedica al cálculo de probabilidades con el fin de predecir si algún día podrán ganar algo –lo cual crea un comercio amplio de métodos que ayudan a predecir los patrones de aleatorios de la botella. Sin embargo, a diferencia de la rifa de los productos materiales en la sociedad –que se asignan sin discusión a quien resulta favorecido–, cuando alguien gana la presidencia, existe un reglamento que autoriza al presidente saliente a asesinar legítimamente al "Gran Presentador" entrante durante un plazo determinado de tiempo. Para garantizar que el nuevo elegido se mantenga en el poder, el Estado posee servidores públicos que lo resguardan, los llamados "Brigadas telepáticas del directorio": personas que vigilan los pensamientos del presidente saliente, sus colaboradores y aliados, para tratar de frenar los proyectos de conspiración contra el presidente entrante. Estas Brigadas pueden ser neutralizadas con robots humanoides manejados a distancia y por distintas personas con el fin de confundir a los telépatas. De esta forma, la vigilancia se convierte en un instrumento vital del sistema político: es el garante de la estabilidad política y de los acuerdos establecidos entre los grupos para respaldarlos procesos de selección democrática del presidente.

La vigilancia funciona también como un mecanismo de competencia y estabilidad social en *Ubik*. En esta novela, la sociedad del futuro se caracteriza porque los ciudadanos se vigilan unos a otros a través de la contratación de telépatas. La trama de la novela involucra dos corporaciones en competencia. Una dedicada a ofrecer sus servicios de vigilancia apoyada en los telépatas y la otra dedicada a vender servicios de bloqueo telepático. Ambas empresas

utilizan los llamados pregcogs –personas que pueden predecir lo que sucederá en el futuro, pero sin la capacidad de cambiarlo– y los antipsi –quienes pueden incidir en el pasado pensando en él, sin que se den cuenta las personas. También utilizan antiprecogs, personas que pueden anular la capacidad de predicción del futuro de los precogs –estos últimos se daban cuenta de la presencia de los primeros porque su relación con el futuro se veía alterada–. La competencia entre uno y otros es está fuerte que existen dispositivos electrónicos para medir cuantos psis y antipsis hay en un lugar. El uso de estas personas es tan normal que en los periódicos se anuncia:

> ¿le sintoniza algún extraño, está realmente usted a solas, predice sus actos alguien a quien usted no conoce, que no querría conocer ni invitar a su casa? Termine su inquietud acudiendo a la organización de prevención más cercana, podrá saber si es víctima de una intrusión no autorizada, y siguiendo sus instrucciones, la organización cuidará de eliminar tal intrusión… a un precio muy asequible (Dick, 2012:15).

La vigilancia se construye así como una herramienta clave en las disputas entre grupos y personas en el espacio político y social. No es un procedimiento excepcional al que se recurre, sino una herramienta que normalmente se usa, ya sea para garantizar que la elección de una autoridad se respete o evitar que alguien modifique o intervenga en la conducta de otros. De esta manera la vigilancia queda naturalizada en la vida social como un procedimiento que forma parte de las relaciones sociales, un procedimiento que se encuentra inscrito en la manera en como los individuos se relacionan, que se mezcla con otras acciones y comportamientos. Sin embargo, eso no impide a Dick mostrar lo violentas que pueden ser las relaciones acompasadas por los procesos de vigilancia, ni

señalar la manera en cómo destruyen identidades, colectivos y formas específicas de organización política.

Paradojas de la vigilancia

Los tipos de vigilancia que aparecen en las novelas aquí analizadas se presentan regularmente ligadas a otro tipo de dispositivos de monitoreo. Por ejemplo, en *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, existe un aparato de alta demanda en el mercado, denominado "red transex", que funciona como un sistema de comunicación que vincula las fantasías sexuales de sus usuarios: los "aspectos sexuales de las personas conectadas son entrelazados electrónicamente entre sí […] y amplificados, tanto como puedas soportar. Es algo adictivo porque es magnificado electrónicamente" (Dick, 1974: 176). Por su parte, en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, se describe la operación de un dispositivo de vigilancia para monitorear el sentimiento de los humanos a través de un "climatizador de ánimo": una especie de aire acondicionado de las emociones humanas que regula la depresión y la apatía. Como Freedman (2000) sugiere, este tipo de tecnologías parecen estar en consonancia con los trabajos de corte foucaultiano, donde la vigilancia se dibuja como un proceso que disciplina, modela y gubernamentaliza. No obstante, a diferencia de la perspectiva cripto-normativa de Foucault –donde la vigilancia se dibuja como un proceso progresivo irreversible, que tiende a poner a cada sujetos bajo la lógica del control (Reed, 2011)–, la vigilancia tiene efectos contingentes e inesperados en las novelas de Dick, en la medida en que no necesariamente es un mecanismo de pura dominación (Deibert, 2003; Zedner, 2007). Su crítica, pero también su uso bajo principios civiles, puede terminar por expandir los principios y valores de la libertad, la autonomía y la individualidad.

La política de identificación en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* propicia, por ejemplo, un temor generalizado entre la población a ser considerado un androide. En consecuencia, se genera un sentimiento de rechazo a dudar de la humanidad de las persona y, por tanto, al uso del test de Voigt-Kampff. Como sugiere Afonso da Silva (2007), Muri (2003) y Wald (2015), la permanente exigencia en la novela de corroborar la humanidad de cualquiera, tiene por consecuencia la reivindicación del carácter humano no sólo de los androides sino, paradójicamente, de los propios humanos. Por otro lado, cuando la policía queda desbordada por la información que generan los dispositivos de vigilancia –como sucede en *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*– la propia autoridad renuncia a vigilar a la población: el excesivo control colapsa por sí mismo, lo cual permite la emergencia de espacios de autonomía personal y colectiva. Una situación similar aparece en *Una Mirada en la Oscuridad*: al momento que la información que arrojan los holoescáneres fracasa al identificar a cualquier ciudadano, se generan dudas sobre la capacidad de vigilancia de estos dispositivos. Como plantean acertadamente Seed (2011) y Higgins (2015), la sobreproducción de información por parte de los sistemas de vigilancia, en varias de las novelas de Dick, hace dudar a sus operadores sobre lo que es en verdad la realidad.

Por lo que se refiere a la relación entre vigilancia y gestión de los deseos sociales cabe señalar que, como se pudo observar en las novelas aquí revisadas, tanto las élites políticas como los grupos políticos revolucionarios tienen en la vigilancia uno de sus principales instrumentos para conocer la opinión pública e influir en ella. Si bien es cierto tanto gobernantes como rebeldes tratan de adecuarse y controlar a la sociedad, no lo hacen a la manera de la programación de los sentimientos o al lavado de cerebro característico de las novelas distópicas del periodo de entre guerras. De hecho, la propia vigilancia de las pasiones permite que las personas

puedan acceder a una cierta autonomía. Esto se puede observar en el caso particular de *Simulacra*: aquellos que han escapado a Marte instalan sus propios androides orgánicos cerca de ellos para que los vigilen y puedan programar terapias que les permitan sobrevivir en el aislamiento. En este sentido, la vigilancia aparece a veces como una herramienta de gobierno, pero otras veces como un instrumento de autogobierno (Link, 2010; Gates, 2009).[11]

La presencia de la vigilancia como una mediación para la dominación y la resistencia política adquiere su perfil más definido en los escenarios de disputa entre grupos y personas que Dick construye en *Lotería solar* y *Ubik*. En estas narraciones Dick describe una vigilancia que opera desde distintas instancias, lo cual contrasta con el omnipresente y monolítico "Gran Hermano" orwelliano (Shapiro, 2009). La vigilancia se dibuja como multidireccional, descentralizada y heterogénea y no como un instrumento de control unidireccional, centralizado y homogéneo (Sheldon, 2015). A veces la vigilancia sirve al Estado, otras a las corporaciones, pero también ayuda a la resistencia, la revuelta y la construcción de la agencia moral de los actores (Srinivas, 1999; Bould, 2015). De esta manera, la visión de Dick, como sugiere Best y Kellner (2003), es apocalíptica pero no carente de una cierta esperanza irónica. Considero en este sentido que la vigilancia para Dick es un proceso que genera relaciones de dominación y dinámicas profundamente inciviles, pero otras veces, y no pocas, es un medio para la resistencia frente al poder; por tanto, hay detrás de ella valores

[11] Cabe señalar en este punto que la regulación de las emociones y los estados de ánimo, así como de los deseos, son un tema recurrente en la obra de Dick. En una novela como *La invasión divina* (1981), por traer a cuenta un ejemplo, se muestra un sistema de inteligencia artificial, llamado "Gran Fideo", que analiza las necesidades emocionales de los humanos. A través de una cantante, Linda Fox –que es un sistema de inteligencia artificial–, se difunde "un sonido creado por un equipo electrónico, un equipo eléctrico muy sofisticado" (Dick, 2013: 94)" para satisfacer las ansiedades humanas.

y principios civiles. Por ello la vigilancia en la obra de Dick abre, parafraseando a Jameson (1988), un debate alrededor de un tema que parece ocupar la agenda política y social de nuestro tiempo de forma creciente, propiciando una reflexión propositiva sobre su función, su poder y sus límites estructurales.[12]

Como algunos autores han señalado, la vigilancia no puede entenderse en todos los casos como un proceso unidireccional bajo el control de una persona o institución (Lyon, 1994). Incluso cuando existen procesos de coordinación entre instituciones que tienen a su cargo distintos mecanismos de vigilancia, dicha coordinación es por lo regular desigual, desarticulada y heterogénea (Haggerty y Ericcson, 2000). A esto hay que sumar que la vigilancia en todas sus formas tiene que enfrentar las capacidades individuales y grupales que la confrontan (Bogard, 2006). La sociedad desarrolla, por ejemplo, experiencias que generan procesos de vigilancia desde abajo (sousviellance) hacia los poderes políticos y corporativos, lo que invierte la tradicional idea de que la vigilancia solamente se despliega desde espacios institucionales de poder. Hay también estrategias de invisibilidad (Gilliom y Monahan, 2012) y, por supuesto, redes de resistencia (Martin, Brakel y Bernhard, 2009).

Como bien sugiere Koskela (2006), hay que considerar además que la vigilancia permite recoger y difundir información, expresar ideas, así como prácticas corporales que se construyen en la privacidad y tiene por objetivo la esfera pública (Yar, 2003; Baz y Bruno, 2003). Por esta razón autores como Bauman y Lyon (2013) han planteado que la vigilancia en las redes sociales puede ser vista, para bien y para mal, como una especie de confesionario electró-

[12] Sólo hay que dar cuenta del incremento de las cámaras de vigilancia en los espacios urbanos a escala global, la tendencia mundial a establecer cartas de identidad nacional, la expansión de drones para el monitoreo de fronteras y para el desarrollo de la guerra a distancia, además de la consolidación de los dispositivos biométricos de control de la población.

nico donde el mundo privado conquista lo público. No sólo eso, puede transformarse en un medio de cuidado entre pares –amigos, familiares y seres queridos– generando lo que Andrejevic (2005) ha denominado como vigilancia lateral u horizontal. En términos lúdicos, la instalación de video cámaras, por ejemplo, en espacio públicos y privados no sólo sirve para el cuidado y control social sino que, como algunos trabajos han mostrado (Mäkinen, 2016; Albrechtslund y Dubbeld, 2005), garantizan dinámicas de participación colectiva donde el juego es un elemento central.

Reflexión final

Los estudios sobre la vigilancia en ciencias sociales han usado de manera recurrente la figura del "Gran Hermano" para mostrar la fuerza que pueden llegar a adquirir las videocámaras en los espacios urbanos, los sistemas de espionaje en Internet y en las redes sociales, así como los procesos de monitoreo a los que son sometidas las personas en sus actividades laborales y de ocio tanto en el ámbito público y privado. La referencia de esa figura advierte no sólo sobre los efectos del escrutinio social, sino que proporciona un *pathos* en torno a los peligros a los que se enfrentan individuos y colectivos: el deterioro en su privacidad, la manera en como son clasificados, los procesos de inclusión y exclusión social a los que son sometidos. No obstante, la figura del "Gran Hermano" dificulta apreciar la complejidad sobre la que se definen las lógicas de la vigilancia en nuestros días. La expansión de la vigilancia en sociedades democráticas y altamente diferenciadas hace que aquella adquiera particularidades específicas.

La vigilancia puede entenderse, por tanto, como un proceso que construye lazos de cohesión y no sólo de coerción. El trabajo narrativo de Dick parece que logra dar cuenta de la diversidad y complejidad que entrañan las relaciones de vigilancia en la socie-

dad. En las novelas que aquí se han revisado se proyectan modelos de sociedad en los que se pone en tensión los temores a la vigilancia en relación con sus efectos negativos en la libertad, la individualidad, la autonomía y la solidaridad. Valores que paradójicamente pueden llegar también a ser reivindicados utilizando dispositivos de vigilancia. La vigilancia apela a nuestros temores más profundos sobre el desarrollo de la modernidad, pero también a los valores positivos que la constituyen. Las novelas de Dick retratan las situaciones de la vigilancia de forma crítica y el lector puede identificarse con las tensiones que genera, ya sea porque la padezca en su experiencia cotidiana o porque contribuye en su desarrollo. Este autor logró en términos estéticos entender la vigilancia en más de un sentido. En su obra parece haber indicios para generar figuras y metáforas que condensen, de mejor manera que otras, la manera en cómo se construyen los espacios de libertad y control social, así como las dinámicas civil e inciviles de la vigilancia en la sociedad contemporánea.

Bibliografía

Afonso da Silva, Rafael, 2007, "Blade Runner: o humano na época de su a reproductibilidad e técnica", *Tecnologia e Sociedade*, vol. 3, núm. 4, pp. 181-204.

Albrechtslund, Anders y Lynsey Dubbeld, 2005, "The Plays and Arts of Surveillance: Studying, Surveillance as Entertainment", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. núms. 2-3, pp. 216-221

Alexander, Jeffrey, 2006, *The Civil Sphere*, University Press, Oxford.

Alfaraz, Claudio, 2010, "Discursos de lo artificial. *Blade Runner* como representación de la técnica", *Tecnología y Conocimiento*, vol. 7, núm. 3, pp. 45-59.

Andrejevic, Mark, 2005, *iSpy. Surveillance and Power in the Interactive Era*, University Press of Kansas, Lawrence.

Arteaga, Nelson, 2015, "Latinoamérica y el apocalipsis: Iconos visuales *en Blade Runner* y *Elysium*", *Revista Liminar*, vol. 13, núm. 2, pp. 13-26.

Arteaga, Nelson, 2014, "Metamorfosis de la vigilancia: literatura y sociedad de 1984 a Neuromante", *Culturales*, vol. 2, núm. 1, pp. 161-186.

Barceló, Miquel, 2015, *Ciencia Ficción. Nueva Guía de Lectura*, Ediciones B, Barcelona.

Bauman, Zygmunt y David Lyon, 2013, *Liquid Surveillance*, Polity, Cambridge.

Best Stevens y Douglas Kellner, 2003, "The Apocalyptic Vision of Philip K. Dick", *Cultural Studies ↔Critical Methodologies*, Illinios, vol. 3, núm. 2, pp. 186-202.

Bogard, William, 2006, "Welcome to the society of control", en *Surveillance and visibility*, Toronto University Press, Toronto, pp. 4-25,

Booker, Keith, 1994, *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*, Greenwood Press, Westport.

Bould, Mark, 2015, "The futures market: American Utopias", en *The Cambridge Companion to American Science Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 83-98.

Bradbury, Ray, 2005, *Fahrenheit 451*, Minotauro, México.

Brooks, Peter, 2005, *Realist Vision*, Yale University Press, New Haven.

Carrere, Emmanuel, 2004, *Yo estoy vivo y vosotros estáis muertos. Philip K. Dick 1928-1982*, Minotauro, Madrid.

Cohen, Stanley, 1985, *Visions of Social Control*, Polity Press, Cambridge.

Deibert, Roland, 2003, "Black Code: Censorship, Surveillance, and the Militarization of Cyberspace", *Journal of International Studies*, Szczecin, vol. 32, núm. 3, pp. 501-530.

Dick, Philip K., 2005, *The Collected Stories of Philip K. Dick*, Citadel Press, New York.

_____, 2006, *Una mirada a la oscuridad*, (1977 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona, pp. 271.

_____, 2007, *Lotería solar*, (1955 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

_____, 2007, *Simulacra*, (1964 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

_____, 2007, *Nuestros amigos de Frolik 8*, (1970 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

_____, 2011, *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, (1974 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

_____, 2013, *Ubik*, (1969 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

_____, 2013, *La invasión divina*, (1981 1ra. Ed.), Minotauro, Barcelona.

Freedman, Carl, 2000, *Critical Theory and Science Fiction*, Wesleyan University Press, Middletown.

García, Ricardo, 2006, "'Blade Runner' o la pregunta por la dignidad humana", *Revista de Bioética y Derecho*, vol. 4, núm. 6, pp. 1-3.

Gates, Kelly, 2009, "New Media Addiction", *Television & New Media*, Tulane, vol. 10 , núm. 1, pp. 58-60.

Gilliom John y Torin Monahan, 2012, *Supervision: An introduction to the surveillance society*, The University of Chicago Press, Chicago.

Habermas, Jürgen, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press.

Haggerty Kevin y Richar Ericcson, 2000, "The surveillant assemblage", *British Journal of Sociology*, vol. 51, núm. 4, pp. 605-622.

Hartley, Leslie Poles, 1987, *Facial Justice,* Oxford Paperbacks, Oxford.

Hayles, Kahterin, 1997, "RFID: Human Agency and Meaning in Information-Intensive Environments", *Theory, Culture & Society*, London, vol. 26, núms. 2–3, pp. 47–72.

Higgins, David, 2015, "American Science Fiction after 9/11", en *The Cambridge Companion to American Science Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 44-57.

Huxley, Aldous, 2010, *A brave new world*, Harper Perennial, New York.

Jameson, Fredric, 2007, *Archaeologies of the future. The desire called Utopia and other Science Fictions*, Verso, New York.

Jameson, Fredric, 1989, *Documentos de cultura. Documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Visor, Madrid.

Jameson, Fredric, 1988, *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, vol. 2: *The Syntax of History*, Routledge, London.

Kammerer, Dietmar, 2012, "Surveillance in Literature, Film and Television", en *Routledge Handbook of Surveillance Studies*, Routledge, New York, pp. 99-106.

Koskela, Hille, 2006, "The other side of surveillance: Webcams, power and agency", en *Theorizing Surveillance: The Panoptic on and Beyond*, Willan Publishing, Cullompton, pp. 163-181.

Lee, Gwen y Doris Sauter, 2000, *What if our world is their heaven? The final conversations of Philip K. Dick*, Overlook, New York.

Lem, Stanislaw, 1975, "Science Fiction: A hopeless case-with exceptions", en *Philip K. Dick: Electric shepherd*, Norstrilia Press, Melbourne, pp. 69-94.

Levin, Ira, 2010, *This Perfect Day*, Pegasus Books, Nueva York.

Link, Carl, 2010, *Understanding Philip K. Dick*, University of South Carolina, South Carolina.

Link, Carl y Gerry Canavan, 2015, *The Cambridge Companion to American Science Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lyon, David,1994, *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mackey, Douglas, 1988, *Philip K Dick*, T Wayne, Boston.

Mäkinen, Liisa, 2016, "Surveillance On/Off: Examining Home Surveillance Systems From The User's Perspective", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. 14, núm. 1, pp. 59-77.

Martin, Aaron, Rosamunde Brakel y Daniel Bernhard, 2009, "Understanding resistance to digital surveillance Towards a multi-disciplinary, multi-actor framework", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. 6, núm. 3, pp. 213-232.

Marks, Peter, 2005, "Imagining Surveillance: Utopian Visions and Surveillance Studies", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. 3, núms. 2-3, pp. 222-239,

Marx, Gary, 2009, "Soul Train: The New Surveillance in Popular Music", en *Lessons from the Identity Trial: Anonymity, Privacy and identity in a Networked Society*, Oxford University Press, Oxford, pp. 377-399.

Muri, Allison, 2003, "Of Shit and the Soul: Tropes of Cybernetic Disembodiment in Contemporary Culture", *Body & Society*, London, vol. 9, núm. 3, pp. 73–92.

Nellis, Mike, 2009, "Since 'Nineteen Eighty Four': Representation of Surveillance in Literary Fiction", *en New Directions in Surveillance and Privacy*, Willan Publishing, Cullompton, pp. 178-204.

Nolan, William F. y Johnson Clayton, 1969, *Logan's Run*, Dell Books, New York.

Novell, Noemí, 2009, "Vigilancia extrema y justicia preventiva: narración y espectacularidad en *Minority Report*", *Formats: revista de comunicación audiovisual*, vol. 9, núm. 5, pp. 21-29.

Nussbaum, Martha, 1990, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York.

Palmer, Christopher, 2005, "Philip K. Dick", en *A companion to Science Fiction*, Blackwell, Malden, pp. 389-397.

Philmus, Robert,1991, "The two faces of Philip K. Dick", *Science Fiction Studies*, Greencastle, núm. 18, pp. 93-103.

Pia Lara, Maria, 1998, "Narrative Cultural Interweavings: Between Fact and Fiction", en *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*, Polity Press, Cambridge, pp. 92-104.

Rand, Ayn, 1999, *Anthem*, Plume, New York.

Reed, Isaac, 2011, I*nterpretation and Social Knowledge. On the use of Theory in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago.

Rorty, Richard, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Seed, David, 2011, *Science Fiction, A very Short introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Shapiro, Michael, 2009, "Managing Urban Security: City Walls and Urban Metis", *Security Dialogue*, Ottawa, vol. 40, núms. 4–5, pp. 443–461.

Sheldon, Rebekah, 2015, "After America", en *The Cambridge Companion to American Science Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 206-218.

Srinivas, Nidhi, 1999, "Managers as androids: Reading moral agency in Philip K. Dick", *Organization*, vol. 6, núm. 4, pp. 609-624.

Sutin, Lawrence, 1989, *Divine Invasions: A life of Philip K. Dick*, Carroll & Graf, New York, pp. 368.

Vaz, Paulo y Bruno, Fernanda, 2003, "Types of Self-Surveillance: from abnormality to individuals 'at risk' ", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. 1, núm. 3, pp. 272-291.

Vizcarra, Fernando, 2011, "Modernidades múltiples y perfiles identitarios en *Blade Runner*. Un ejercicio de análisis textual cinematográfico", *Culturales*, vol. 7, núm. 13), pp. 31-62.

Wald, Priscilla, 2015, "Science, technology, and the environment", en *The Cambridge Companion to American Science Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 179-193.

Whitebrook, Maureen, 1996, "Taking the narrative turn: what the novel has to offer political theory", en *Literature and the Political Imagination*, Routledge, London, pp. 32-52.

Williams Raymond, 2001, *Cultura y sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Williams, Paul, 1986, *Only apparently real*, Arbor House, New York.

Yar, Majid, 2003, "Panoptic Power and the Pathologisation of Vision: Critical Reflections on the Foucauldian Thesis", *Surveillance & Society*, Kingston, vol. 1, núm. 3, pp. 254-271.

Zamyantin, Yevgeny, 1993, *We*, Penguin Books, London.

Zedner, Lucia, 2007, "Pre-crime and post-criminology?", *Theoretical Criminology,* Oxford, vol. 11, núm. 2, pp. 261–281 y 1362–4806.

Recibido: 9 de enero de 2017
Aprobado: 5 de mayo de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 187-205

La ciencia y el mundo físico de acuerdo a W. T. Stace

Science and the physical world according to W.T. Stace

Vicente Aboites
Centro de Investigaciones en Óptica, México

Gilberto Aboites
CISE, Universidad Autónoma de Coahuila, México
z

Resumen: Se presenta y expone el argumento de W. T. Stace sobre el realismo, señalando no que éste sea falso sino solamente que no hay absolutamente ninguna razón para considerar que sea verdadero y por tanto no tenemos por qué creerlo. En seguida esto se aplica a la discusión de la pregunta: ¿Cómo sabemos que los átomos existen? Para lo cual se hace referencia a algunas de las respuestas científicas más importantes conocidas que son en orden cronológico: *1)* La ley de las proporciones definidas o Ley de Proust, *2)* la teoría cinética de los gases, *3)* el movimiento Browniano y, *4)* imágenes de microscopio de efecto túnel. Concluyendo que, por remoto que parezca, existe la posibilidad lógica de que las no concebidas propuestas teóricas expliquen los resultados observacionales actuales sin requerir de la hipótesis atómica.

Palabras clave: W.T. Stace, filosofía de la ciencia, teoría atómica.

Abstract: Here It´s presented and explained the argument of W.T. Stace about realism, pointing out not that this is false but only that there is absolutely no reason to consider it to be truth and therefore we don´t have to believe it. Immediately this is applied to the discussion of the question: How do we know atoms exist? In order to do this, reference is made to some of the most important known scientific answers which

in chronological order are: *1)* Proust Law of definite proportions, *2)* kinetic gas theory, *3)* Brownian motion, and, *4)* Tunnel effect microscope images. It is concluded that, as remote as it may seem, there is a logical possibility that not yet imagined theoretical proposals may be able to explain the current observational results without requiring the atomic hypothesis.

Keywords: W.T. Stace, Philosophy of science, Atomic theory.

1. Introducción

El filósofo británico Walter Terence Stace (17 noviembre 1886 – 2 Agosto 1967) trabajó como profesor de filosofía en la Universidad de Princeton de 1932 hasta su retiro en 1955, pero siguió asociado a dicha universidad como Profesor Emérito. Sus primeros libros fueron escritos cuando trabajo en Ceylán (actualmente Sri Lanka), *A Critical History of Greek Philosophy* (1920), *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition* (1924) y *The Meaning of Beauty* (1929). Posteriormente siguió la tradición empirista de David Hume, George Edward Moore, Bertrand Russell y Henry Habberley Price. Sin embargo, como en seguida se muestra, a diferencia de otros filósofos, para Stace el empirismo no estaba limitado a proposiciones que es posible demostrar. Adicionalmente Stace es considerado un pionero en el estudio filosófico del misticismo, de hecho muchos consideran su obra *Mysticism and Philosophy* (1960) como su libro más importante. El trabajo desarrollado por Stace en Princeton entre las décadas de 1930 y 1950 muestra una fuerte influencia de fenomenalismo, que es una forma radical del empirismo (no deberá confundirse con fenomenología). En el primer libro que publicó estando en Princeton, *The Theory of Knowledge and Existence* (1932), propone una epistemología empírica en donde intenta, "trazar los pasos lógicos a través de los cuales la mente iniciando con lo que le es dado, concluye y justifica su creencia en un mundo externo". Este libro puede ser visto como

una crítica al pragmatismo. Su trabajo refutando al realismo puede verse de modo paralelo a otra famosa refutación, la del idealismo por G.E. Moore. Stace no argumentó que el realismo sea falso sino solamente que no hay absolutamente ninguna razón para considerar que sea verdadero y por tanto no tenemos por qué creerlo. Para cualquier científico, su artículo "Science and the Physical World" (1935) es todo un reto intelectual. Puede parecer irónico que en pleno siglo XX un filósofo argumente que los átomos no existen, o que en todo caso nadie realmente podría saber si existen. Paradójicamente para muchos científicos, ésta es una discusión no concluida y de enorme actualidad filosófica –dos ejemplos del vigor y vitalidad de esta polémica son los siguientes: Roush, S. (2005) y Stanford P.K., (2006)– que esencialmente se centra en el análisis del realismo y de diferentes posturas anti-realistas.

2. La ciencia y el mundo físico

Stace inicia señalando que los científicos hablan de electrones, protones, neutrones y otras cosas que nunca percibimos directamente; por tanto, al preguntar ¿cómo sabemos que existen?, la única respuesta posible es que lo sabemos a partir de un proceso de inferencia de cosas que percibimos directamente. Pero –se pregunta– ¿qué clase de inferencia? Su respuesta es que es una inferencia causal en la que de algún modo los entes atómicos afectan a los organismos de modo tal que ellos pueden percibir el mundo cotidiano de mesas, sillas, etcétera. La única razón que tenemos para creer en la ley de la causalidad es que hemos *observado* ciertas regularidades o secuencias. Observamos que bajo ciertas condiciones A siempre es seguido de B y llamamos a A la causa y a B el efecto; por tanto la secuencia de causalidad A-B. Podemos notar que todas las secuencias causales observadas se dan entre objetos sensibles en el mundo de la percepción. La ley de la causalidad se aplica

únicamente al mundo de los sentidos y no a nada más allá o atrás de él. Esto a su vez significa que no tenemos, ni jamás podremos tener, la mínima evidencia para creer que la ley de la causalidad pueda aplicarse *fuera* del mundo de la percepción. El hecho de que los átomos no sean inferidos a partir de los sentidos, implica necesariamente que de la existencia de sensaciones no podemos válidamente inferir la existencia de átomos. Esto implica que no podemos tener ninguna razón para creer en su existencia. Ésta es la razón por la cual Stace se propone argumentar que ellos no existen, o que en todo caso no podríamos saber si existen. Se sugiere no que la idea de átomo sea falsa o carente de sentido sino que éstos sólo son una abreviación ingeniosamente desarrollada por la mente humana que le permite hacer predicciones. Es importante subrayar que "predecir" aquí no se refiere exclusivamente al futuro pues igualmente podría predecirse que en el año 585 a. C. hubo un eclipse en Asia Menor.

Stace complementa su argumentación discutiendo el caso de la gravitación al señalar que Newton formuló su ley de gravitación en términos de "fuerzas". Se suponía que esta ley –que no es nada sino una fórmula matemática– gobierna la acción de estas fuerzas. Actualmente no se cree que estas fuerzas existan a pesar de lo cual la ley puede aplicarse para la predicción de fenómenos astronómicos; para el hombre de ciencia no es importante si esas fuerzas existen o no, eso, puede argumentarse es una pregunta filosófica pura. De hecho, Stace piensa que los filósofos considerarían a esas fuerzas como ficciones pero esto no invalida la ley, no la hace falsa o inútil, si puede ser usada para predecir fenómenos sigue siendo tan verdadera como siempre. Ahora sabemos que hay fallas en la ley de Newton y que otra ley debida a Einstein la ha sustituido. Se ha supuesto que la razón de esto es que ya no se cree en las fuerzas, sólo que éste no es el caso, dado que si las fuerzas existen o no simplemente no importa, lo que importa es que la ley de Newton

no permite hacer predicciones exactas sobre algunos hechos astronómicos como, por ejemplo, la posición exacta del planeta Mercurio. La otra fórmula, la de Einstein, permite hacer las predicciones correctas. Esta nueva ley es una fórmula en términos geométricos, es matemática pura y nada más, no habla en ningún momento de fuerzas. Finalmente tampoco importa si las "lomas y valles en el espacio-tiempo de la teoría general de la relatividad" existen. La ley de Einstein es más verdadera que la de Newton no porque sustituye fuerzas por lomas y valles sino debido a que es una fórmula de predicción más precisa.

No solamente se puede decir que las fuerzas no existen sino que la "gravitación" tampoco. La gravitación no es una "cosa" sino una fórmula matemática que existe sólo en las cabezas de los matemáticos. Siendo una fórmula matemática no puede causar que un cuerpo caiga y en este mismo sentido la gravitación no hace que caiga un cuerpo. El lenguaje ordinario nos puede engañar, se habla de la ley "de" la gravitación y se supone que esta ley se "aplica a" los cuerpos materiales, debido a esta confusión equivocadamente suponemos que hay *dos* cosas, la gravitación y los cuerpos materiales, y que una de estas cosas, la gravitación, produce cambios en la otra.

En realidad nada existe excepto los cuerpos materiales, y en este sentido ni la ley de Newton ni la de Einstein son, estrictamente hablando, una ley de gravitación. Ambas son leyes que describen el movimiento de cuerpos, que nos dicen cómo esos cuerpos se mueven. Stace no deja de preguntarse *por qué* los seres humanos inventamos monstruos metafísicos como las fuerzas y las lomas y valles en el espacio-tiempo, su respuesta es que esto es debido a que los humanos no nos hemos emancipado de la absurda idea de que la ciencia puede "explicar" las cosas. No era suficiente decir "cómo" se mueven los planetas sino también se pretendía saber "por qué" se mueven del modo en que lo hacen. La respuesta de Newton fue,

debido a "fuerzas". Las lomas y valles de la teoría de la relatividad general tienen la misma razón. Sin embargo las leyes científicas apropiadamente formuladas, nunca "explican" nada, simplemente establecen de modo abreviado y general *qué ocurre*. Ningún científico o filósofo sabe *por qué* las cosas ocurren ni puede "explicar" nada. Las leyes de la ciencia no hacen nada más que establecer el hecho bruto de que "cuando A ocurre, B siempre ocurre también". Las leyes de esta forma son las que nos permiten predecir. Si los científicos sustituyen fuerzas por colinas y lomas, únicamente están sustituyendo una superstición por otra.

Stace considera a los átomos de modo análogo a las fuerzas y a las lomas y valles del espacio-tiempo. Afirma que en realidad la formulación matemática, que es el modo científico de establecer la teoría atómica, está constituida por simples fórmulas para calcular lo que ocurre; sin embargo, así como la mente humana requiere que a la fórmula de gravitación le corresponda una "cosa" real que llamamos "gravitación" o "fuerza", así la misma debilidad humana exige que deba haber una cosa real que corresponda a la formulación atómica, a esta cosa le llamamos átomo. Esto aunque en realidad los átomos no causen sensaciones, ni la gravitación cause que las manzanas caigan. Lo único que puede causar una sensación es otra sensación y la relación de átomos a sensaciones no es una relación de causa a efecto sino la relación de una fórmula matemática a los hechos que le permiten al matemático realizar cálculos. La conclusión de la argumentación de Stace es que estrictamente hablando, *nada existe excepto sensaciones* (y las mentes que las perciben). El resto es solo una construcción mental y ficción. Esto no implica que concebir una estrella o un electrón sea falso o carezca de valor sino que su verdad y valor radica en su capacidad para ayudarnos a organizar nuestras experiencias y a predecir nuestras sensaciones.

3. Realismo e instrumentalismo

Por una parte, hay construcciones humanas que son las teorías científicas y, por otra, tenemos el mundo al que esas teorías pretenden aplicarse (Brock, 2014; Psillos, 1999). ¿Cuál es la relación entre ambas? El enfoque, llamado realismo, afirma que el mundo es realmente como las teorías afirman. Por tanto, las partículas de la teoría cinética no son ficciones teóricas útiles sino átomos y moléculas con existencia real, y los campos eléctricos y magnéticos del electromagnetismo de Maxwell también son reales, así como las partículas con carga eléctrica que obedecen la ecuación de Lorentz. Un enfoque alternativo, llamado instrumentalismo, sostiene que los elementos teóricos de la ciencia no describen la realidad. Desde este punto de vista las teorías son sólo instrumentos de predicción y las partículas de la teoría cinética, los campos eléctricos y magnéticos de la teoría de Maxwell, así como las partículas con carga eléctrica que obedecen la ecuación de Lorentz, son nada sino meras ficciones.

Por lo general, el realismo se asocia con la idea de verdad pues para el realista la ciencia pretende dar descripciones verdaderas de lo que realmente es el mundo. Al instrumentalismo también se le asocia una idea de verdad pero más restringida ya que para éste una descripción del mundo observable es verdadera sólo si la descripción dada es correcta o no. Para el instrumentalista no es relevante si existen o no los elementos teóricos propuestos por una teoría sino solamente si la teoría describe o no el mundo observable. Para él la ciencia no es un medio para cubrir la distancia entre lo observable y lo inobservable.

La discusión filosófica del realismo y de diferentes formas de antirrealismo es una de las más activas y fructíferas de la filosofía de la ciencia. Preguntas como: ¿Deben las teorías científicas ser entendidas como descripciones verdaderas del mundo? ¿Debemos

aceptar que las entidades que postulan las teorías realmente existen? Son fundamentales en este debate.

Por otra parte, los realistas conceden que muchas teorías aceptadas en el pasado han terminado siendo consideradas falsas, sin embargo insisten que de modo claro hay un progreso en la ciencia. Es bien conocido que entre realistas e instrumentalistas hay una cantidad de posiciones intermedias, tres ejemplos representativos son los siguientes: *The Ontological Status of Theoretical Entities*, de Grover Maxwell (1962) en donde se argumenta que la línea entre lo que es observable y no observable es en el mejor de los casos difusa; *The Scientific Image*, de Bas van Fraassen (1980), que argumenta contra la posición de Maxwell y formula su propio empirismo constructivo, de acuerdo a esta versión de antirrealismo uno puede aceptar teorías científicas y permanecer agnóstico sobre su verdad requiriendo solamente que las teorías sean empíricamente adecuadas o verdaderas acerca de los observables; por último, Alan Musgrave (1985) en su trabajo, *Realism versus Constructive Empiricism*, critica el enfoque de Van Fraassen señalando que uno de los más populares argumentos del realismo científico, el del "milagro" sobrevive la crítica de Van Fraassen. Brevemente, este argumento sostiene que el realismo es la mejor explicación para el éxito de la ciencia, si el realismo fuera falso nuestras teorías científicas serian un milagro.

4. La evidencia científica

Por lo menos, desde la época de los antiguos griegos se ha postulado la existencia de los átomos, esas esferas de materia duras e invisibles tan pequeñas que constituían los diferentes elementos de los que se forman los objetos materiales en el mundo físico. Esta idea fue despreciada durante muchos siglos hasta que volvió a surgir en diferentes formas y contextos durante la Revolución Cien-

tífica del siglo XVII gracias a pensadores como Descartes, Boyle, Newton y Gassendi. Así mismo, la investigación del calor y de la química durante el siglo XIX aportó grandes apoyos a la existencia de estos supuestos átomos. Finalmente, a lo largo del siglo XX se obtuvo evidencia que muchos consideran como la confirmación de la existencia del átomo más allá de toda duda razonable.

A la pregunta: ¿Cómo sabemos que los átomos existen? Los científicos tienen, o afirman tener, muchas respuestas con evidencia sólida, algunas de las más importantes, en orden cronológico, son: *1)* La ley de las proporciones definidas o Ley de Proust, *2)* la teoría cinética de los gases, *3)* el movimiento Browniano y *4)* imágenes de microscopio de efecto túnel.

La ley de las proporciones definidas o ley de Proust fue obtenida a partir de las investigaciones químicas realizadas a finales del siglo XVIII y principios del XIX las cuales mostraban que los elementos participan en los compuestos en proporciones que siempre son expresables como números naturales asignados a cada elemento. Estos compuestos nunca presentaban la participación de un elemento como una fracción de una unidad, sugiriendo que son unidades indivisibles de cada elemento, que podemos llamar átomos. Por ejemplo, 1 unidad de sodio se combinaba con una unidad de cloro para obtener 1 unidad de sal (cloruro de sodio), pero nunca 1,5 unidades de sodio con 1,1 unidades de cloro. Esta ley, puramente experimental, recibió apoyo teórico cuando John Dalton publicó su teoría atómica en el tratado *A New System of Chemical Philosophy* en 1808; también, cuando Amadeo Avogadro en 1811 propuso la hipótesis según la cual: "En volúmenes iguales de todos los gases, medidos en las mismas condiciones de presión y temperatura, existen igual número de moléculas", actualmente esto se enuncia como: "Un mol de diferentes sustancias contiene el mismo número de moléculas". El número de Avogadro se interpreta como el número de moléculas presentes en un mol de cualquier

sustancia y se considera como fuerte evidencia de la existencia de átomos y moléculas.

La teoría cinética de los gases fue desarrollada a lo largo del siglo XIX. Las leyes de la termodinámica muestran el comportamiento macroscópico de las sustancias. De hecho, esta teoría no requiere considerar ninguna estructura microscópica para la materia. Sin embargo Clausius y Maxwell demostraron con la teoría cinética que la teoría atómica de la materia era capaz de dar cuenta de muchas propiedades de la materia que no pueden ser fácilmente explicadas de cualquier otra manera. La primera descripción sistemática de esta teoría fue dada por Rudolf Clausius en 1857 en su artículo titulado *On the nature of the motion, which we call heat*, en donde exitosamente deriva la ecuación de estado de un gas monoatómico. La ecuación de estado de la termodinámica de un gas ideal es una ecuación que relaciona parámetros como temperatura, presión y volumen y fue obtenida a partir de la suposición de que existen pequeñas partículas que pueden ser átomos o moléculas. Es decir; se pudo mostrar que las propiedades de los gases y el comportamiento del calor como una forma de energía en diferentes situaciones se podían explicar por los movimientos e interacciones de átomos que obedecen las leyes del movimiento de Newton. Así mismo, con la teoría cinética se obtuvo el calor especifico (la inercia térmica de un sistema) de gases formados por partículas de una sola especie, y los llamados coeficientes de transporte como la viscosidad, la conductividad térmica y el coeficiente de difusión. Partiendo de esta teoría, en 1860 James Clerk Maxwell publicó una serie de artículos titulados *Illustrations of the dynamical theory of gases* en donde da a conocer su ley de distribución de las velocidades moleculares, que es la primera ley estadística de la historia, la cual proporciona el número de moléculas cuya velocidad está en un rango dado. En 1877, Ludwig Boltzmann propone la segunda

ley de la termodinámica entendida como una expresión del comportamiento estadístico de un gran número de partículas.

El movimiento browniano, comienza en 1905, cuando Albert Einstein demostró que la teoría atómica era capaz de dar una explicación detallada del movimiento puramente aleatorio de unos granos de polen microscópicos suspendidos en un líquido estacionario. El fenómeno, conocido como movimiento browniano cuando se trata de polen (su nombre general es pedesis), podía ser explicado asumiendo solamente que los granos suspendidos estaban sujetos a colisiones aleatorias por las más pequeñas moléculas del fluido, que impactan en el grano desde diferentes direcciones. Comparaciones entre las observaciones experimentales de los movimientos aleatorios realizadas por Perrin (1909) y las predicciones de Einstein demostraron una completa coincidencia. Esto ha sido considerado como una sólida prueba de la existencia de los átomos. Sin embargo ha sido señalado por Stanford (2009), que esto supone que la observación del movimiento Browniano es prueba suficiente de confirmación de la hipótesis atómica, esto último basado en la suposición de que "no hay ninguna otra hipótesis que pueda explicar el desplazamiento aleatorio de las partículas en el movimiento Browniano".

Imágenes del microscopio de efecto túnel (Scanning tunneling microscope o STM): El desarrollo tecnológico del siglo XX permitió en 1981 construir este instrumento el cual es capaz de tomar imágenes de superficies a nivel atómico. Sus inventores Gerd Binnig y Heinrich Rohrer (de IBM Zürich), recibieron por este trabajo el Premio Nobel de Física en 1986. El principio de operación está basado en el "efecto túnel" y consiste en colocar una aguja muy aguda cerca de la superficie a examinar. Cuando la punta conductora es colocada muy cerca de la superficie a ser examinada, una corriente de polarización causada por una diferencia de voltaje, aplicada entre las dos puede permitir a los electrones pasar al otro lado

mediante efecto túnel a través del espacio entre ellas. La resultante corriente de tunelización es una función de la posición de la punta, el voltaje aplicado y la densidad local de estados electrónicos del átomo (LDOS por sus siglas en inglés) de la muestra. La información es adquirida monitoreando la corriente conforme la posición de la punta escanea a través de la superficie, y es desplegada en forma de imagen. Para un STM, una buena resolución es 0.1 nm de resolución lateral y 0.01 nm de resolución de profundidad. Con esta resolución, los átomos individuales dentro de los materiales son rutinariamente visualizados. En 1990, científicos del Centro de Investigación de Almaden en California, Estados Unidos, descubrieron como manipular la posición individual de átomos sobre superficies metálicas utilizando un microscopio de efecto túnel. La figura (tomada del sitio: http://www-03.ibm.com/ibm/ history/ exhibits/ vintage/vintage_ 4506VV1003.html) muestra las letras "IBM" construidas utilizando átomos individuales.

5. Conclusiones

Como se mencionó anteriormente, para el instrumentalista los modelos de la ciencia son sólo herramientas de predicción útiles que no nos dicen nada sobre lo que existe. No se dice que la idea de átomo sea falsa o carente de sentido sino que los átomos sólo son una ficción ingeniosamente desarrollada por la mente humana a través de modelos científicos que le permite hacer predicciones. Podemos ahora preguntar ¿cómo alguien que afirma lo anterior puede explicar la abrumadora evidencia que presenta el científico para mostrar la existencia de los átomos? Una forma de responder a esta pregunta se basa en el hecho (que contradice a la opinión inductivista ingenua) de que las teorías preceden a la observación. Esto debido a que los enunciados observacionales se hacen siempre en el lenguaje de alguna teoría y serán tan precisos como lo sea el

marco conceptual o teórico que utilicen. Chalmers (1999), presenta el siguiente ejemplo, consideremos el enunciado observacional: "He aquí un trozo de gis" emitido por un profesor al tiempo que señala una barra cilíndrica blanca que mantiene delante del pizarrón. Incluso este enunciado observacional tan básico conlleva una teoría y es falible. Se da por supuesta una generalización de muy bajo nivel tal como "las barras blancas que se encuentran en los salones de clase con trozos de gis". Y, desde luego, no es necesario que esta afirmación sea verdadera. El profesor de nuestro ejemplo puede estar equivocado. Puede ser que el cilindro blanco en cuestión no sea un trozo de gis sino una imitación cuidadosamente hecha, colocada allí por un alumno travieso que busca divertirse. El profesor o cualquiera de los presentes, podría dar un paso más para comprobar la verdad del enunciado "he aquí un trozo de gis", pero es muy significativo que cuanto más rigurosa sea la prueba, más se requiera de la teoría sin que esto implique alcanzar una certeza absoluta. Por ejemplo, al ser desafiado el profesor podría pasar el cilindro blanco a lo largo del pizarrón y señalar la línea blanca resultante afirmando: "Aquí lo ven, esto es un pedazo de gis". Sin embargo esto implica el supuesto de que "el gis deja una línea blanca cuando se hace un trazo en un pizarrón". Se podría contestar a la demostración del profesor diciendo que hay otras cosas, aparte del gis, que deja trazos blancos en los pizarrones. Ante esto el profesor podría pulverizar el gis y recurrir al análisis químico. Químicamente, el gis es en su mayor parte carbonato de calcio, afirmará el profesor, y por tanto producirá dióxido de carbono si se le sumerge en un ácido. Efectuará la prueba y mostrará que el gas resultante es dióxido de carbono mostrando que vuelve lechosa el agua de cal. Podemos ver que cada una de las etapas de esta serie de intentos por mostrar la validez del enunciado observacional "he aquí un pedazo de gis" conlleva a una apelación no sólo de nuevos enunciados observacionales, sino también a más generalizaciones

teóricas. De hecho la prueba final dada supone un amplio conocimiento de teoría química como el efecto de los ácidos sobre los carbonatos y el efecto del dióxido de carbono sobre el agua de cal. Para establecer la validez de un enunciado observacional, por tanto, es necesario apelar a la teoría y cuanto más firmemente se haya de establecer la validez de la observación, mayor será el conocimiento teórico que se requiera. Aquí termina el ejemplo dado por Chalmers.

Vemos que demostrar la validez de la afirmación "he aquí un pedazo de gis" es bastante complejo, esto a pesar de que un gis es un objeto macroscópico que es percibido por nuestros sentidos. Demostrar la validez de la afirmación "los átomos existen" es doblemente complejo debido a que estamos hablando de entes que no son percibidos por nuestros sentidos y que son elementos teóricos que forman parte de complejas teorías científicas obtenidas a partir de largos y complicados procesos de razonamientos teóricos y experimentales. La ley de las proporciones definidas, la teoría cinética de los gases, el movimiento Browniano y las imágenes de microscopio de efecto túnel, son el resultado de la interpretación de observaciones experimentales dentro de ciertas teorías y de una cadena de inferencias, además de que no puede excluirse la posibilidad de que otras teorías con diferentes fundamentos puedan explicar las mismas observaciones experimentales, por remoto que esto parezca. Por ejemplo, una consecuencia de la hipótesis de Avogadro es que una unidad con el mismo peso atómico o molecular de toda sustancia contiene el mismo número de átomos o moléculas. Sin embargo la hipótesis de Avogadro fue ignorada por los químicos durante casi medio siglo hasta que en 1858 Stanislao Cannizaro convenció a la mayoría de la comunidad científica sobre la simplicidad para interpretar las observaciones a partir de la hipótesis atómica. La termodinámica no requiere suponer ninguna

estructura para la materia y fue sorprendente derivar la ecuación de estado de la termodinámica a partir de la teoría cinética.

No obstante, aún había algunos que sugerían que si bien la hipótesis atómica era útil y conveniente eso no la hacía necesariamente válida. Efectivamente, todas las pruebas mencionadas requieren de la aceptación de una gran cantidad de hipótesis que deben de ser aceptadas para posteriormente concluir que la más plausible explicación es precisamente la existencia de átomos. En el artículo, *Can Theories of Chemistry Provide an Argument Against Realism?* (Gavroglu, 1996) se señala que Neville Sidgwick, al publicar su libro *The Electronic Theory of Valency* –escrito en 1926 justamente después de los importantes desarrollos teóricos de Schrödinger y Heisenberg–, claramente mostraba su entusiasmo por la nueva mecánica cuántica pero sin comprometerse con la existencia de las entidades propuestas. Se menciona que:

> Al desarrollar una teoría de Valencia los químicos tienen dos alternativas: Usar símbolos sin una connotación física definida para expresar la reactividad de los átomos en una molécula y dejar que el progreso futuro de la ciencia descubra que realidad representan esos símbolos, o adoptar los conceptos de la física atómica –electrones, núcleos, orbitas– para tratar de explicar la realidad química.

No se puede negar que aceptar la existencia de átomos simplifica enormemente la interpretación y manejo de modelos teóricos, así como de observaciones experimentales; sin embargo, siempre sería posible diseñar una explicación y presentar modelos alternativos con los cuales se podría evitar recurrir a la hipótesis atómica. Es seguro que la mayoría de los científicos considerarían este ejercicio como una actividad ociosa y redundante, no obstante, el punto fundamental desde un enfoque filosófico es el hecho de que, a pesar de la abundante evidencia disponible, no hemos visto átomos

sino sólo resultados experimentales que concuerdan –de manera adecuada, se debe aceptar– con modelos teóricos y experimentales basados en la hipótesis atómica. Suponer que no hay alternativas explicativas posibles para un conjunto de observaciones más allá de las actualmente conocidas es un error lógico argumentativo además de histórico, ejemplos importantes de esto son los siguientes: *1)* James Clerk Maxwell afirmó (1873) que no había alternativa a postular la existencia del éter para explicar la propagación de ondas. En su *Tratado de Electricidad y Magnetismo*, Maxwell escribe: "Siempre que la energía es transmitida de un cuerpo a otro en el tiempo, debe de haber un medio o sustancia del cual la energía sale de un cuerpo antes de entrar al otro". Ahora sabemos que el éter propuesto por Maxwell no existe y esto sólo confirma que había posibilidades teóricas no concebidas y desconocidas por él y por todos los científicos de su época. *2)* Lavoisier argumentó en su defensa de su *Teoría del Calor* (1785) que el fluido llamado calórico debe de existir para poder explicar cómo son producidos una serie de fenómenos termodinámicos. En su "Memoir on Phlogiston" afirma: "Difícilmente podemos pensar en esos fenómenos sin admitir la existencia de un fluido especial (cuya acumulación causa calor y cuya ausencia causa frio)". Posteriormente en su *Traité de Chimie* publicado en 1789, escribe: "Es difícil concebir estos fenómenos (observaciones) sin admitir que ellos son el resultado de una sustancia real y material, un fluido sutil". Nuevamente, ahora sabemos que el calórico propuesto por Lavoisier no existe, lo cual una vez más confirma que había posibilidades teóricas desconocidas, no concebidas por él y los científicos de su época. Por remoto que parezca, existe la posibilidad lógica de que no concebidas propuestas teóricas expliquen los resultados observacionales actuales sin requerir de la hipótesis atómica.

Referencias

Brock, S., 2014, *Realism and Anti-Realism (Central Problems of Philosophy)*, Routledge, Nueva York.

Chalmers, A.F., 1999, *What is that thing called science?*, Hackett Publishing, Londres.

Clausius, R., 1857, "Über die Art der Bewegung, die wir Wärme nennen (On the nature of the motion, which we call heat)", *Annalen der Physik*, núm. 176, pp. 353-380

Dalton, J., 1808, *A New System of Chemical Philosophy*, R. Bickerstaff, Manchester.

Einstein, A., 1905, "Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen (On the motion of small particles suspended in stationary liquids required by the molecular-kinetic theory of heat)", *Annalen der Physik*, vol. 4, núm. 17, pp. 549-560.

Gavroglu, K., 1996, "Can Theories of Chemistry Provide an Argument Against Realism?", En R. S. Cohen, R. Hilpinen y Qiu-Renzong (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, pp. 149-170.

Lavoisier A., 1785, *Ouvres de Lavoisier*, vol. 1-4, Imprimerie Impériale, París.

Mawell, J.C., 1873, *A treatise on Electricity and Magnetism*, Clarendon Press, Oxford.

_____, 1960, "Illustrations of the dynamical theory of gases", *Philosophical Magazine*, núm. 19, pp. 19-32.

Maxwell, G., 1962, The Ontological Status of Theoretical Entities*, Scientific Explanation, Space, and Time*, vol. 3, University of Minnesota Press, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis.

Musgrave A., 1985, "Realism versus Constructive Empiricism", en *Images of Science*, Chicago University Press, Chicago.

Perrin J., 1909, "Le Mouvement Brownien et la Réalité Moleculaire", *Annales de Chimie et de Physique*, núm. 18, pp. 5-114.

Psillos, S., 1999, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth (Philosophical Issues in Science)*, Routledge, Londres.

Roush, S., 2005, *Tracking Truth*, Oxford University Press, Oxford.

Stace, W.T., 1920, *A Critical History of Greek Philosophy*, First Rate Publishers, Londres.

_____, 1924, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Kessinger Legacy Reprints, Montana.

_____, 1929, *The Meaning of Beauty: A Theory of Aesthetics*, Grant Richards and Humphrey Toulmin, Londres.

_____, 1932, *The Theory of Knowledge and Existence*, The Clarendon Press, Oxford.

_____, 1935, *Science and the Physical World*.

_____, 1960, *Mysticism and Philosophy*, Palgrave Macmillan, Londres.

Rudge D., 1998, *Philosophy of Science*, Prometheus Books, Londres.

Stanford, P.K., 2006, *Exceeding Our Grasp*, Oxford University Press, Nueva York.

_____, 2009, "Scientific Realism, the Atomic Theory, and the Catch-All Hypothesis: Can We Test Fundamental Theories Against All Serious Alternatives?", *British Journal for the Philosophy of Science*, núm. 60, pp. 253-269.

Van Fraassen, Bas C., 1980, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford.

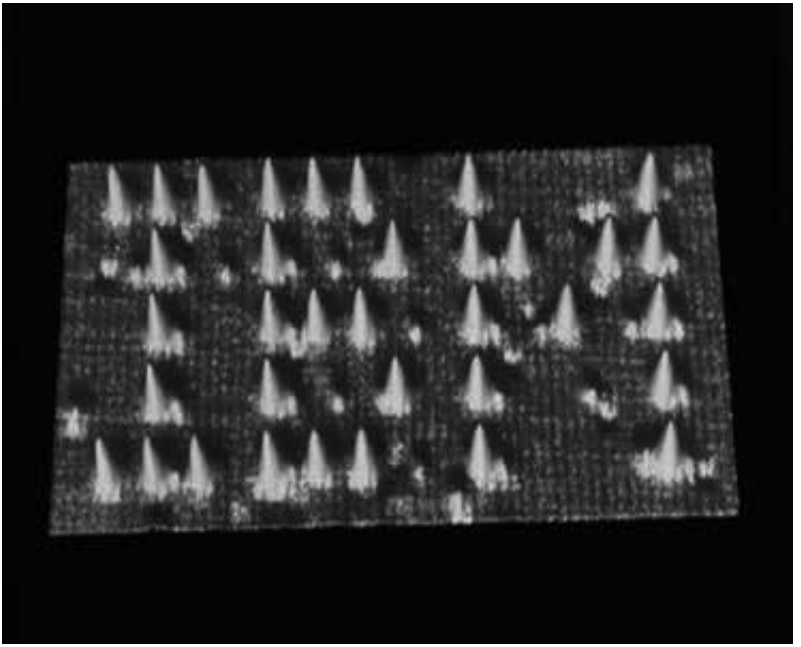

Figura
Imagen de átomos obtenida con un microscopio de efecto túnel. Disponible en: http://sysrun.haifa.il.ibm.com/ibm/history/exhibits/vintage/vintage_4506VV1003.html

Recibido: 21 de marzo de 2017
Aceptado: 3 de mayo de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 207-233

Desestabilización del principio de equivalencia como crisis intelectual en el pensamiento de Jean Baudrillard

Destabilization of the principle of equivalence as an intellectual crisis in the thought of Jean Baudrillard

Luis Alberto López Soto
Universidad de Sonora, México

Resumen: En el presente artículo se analiza un aspecto de la obra del sociólogo francés Jean Baudrillard, específicamente la noción de equivalencia, la cual funciona como principiodual válido en tres disciplinas: la lingüística, la economía y el psicoanálisis. Este principio es de naturaleza dual y se presupone como noción fundamental del paradigma moderno, de modo que estas disciplinas se hallan aquí representadas por tres autores fundamentales de la modernidad: Ferdinand de Saussure, Karl Marx y Sigmund Freud. Las equivalencias aquí estudiadas sonel signo lingüístico (significante-significado) en Saussure, la teoría del valor (valor de uso-valor de cambio) en Marx y la identidad del sujeto (o latente y lo patente) en Freud. Se hace una revisión del modo en que Baudrillard lee a estos tres autores con el objetivo de asociar aquel a la posmodernidad como crisis intelectual.

Palabras clave: Jean Baudrillard, equivalencia, posmodernidad, signo, crisis intelectual.

Abstract: This article will analyze an aspect of the work of the French sociologist Jean Baudrillard, specifically the notion of equivalence, which serves as a valid dual principle in three disciplines: Linguistics, Economics and Psychoanalysis. This principle is of a two-pronged nature, and is presupposed as a fundamental notion of the modern paradigm; these

disciplines are therefore represented in this work by three fundamental authors of modernity: Ferdinand de Saussure, Karl Marx and Sigmund Freud. The equivalences studied here are the linguistic sign (signified and signifier) in Saussure; the labor theory of value (value in use and value in trade) in Marx, and the identity of the subject (or latent and patent) in Freud. A review is made of the way in which Baudrillard reads these three authors with the aim of associating his body of work with the idea of postmodernity as a crisis of the intellect.

Keywords: Jean Baudrillard, Equivalence, Postmodernity, Sign, Intellectual crisis.

Equivalencia: una analogía matemática

El término *equivalencia* connota una especie de matemática. Es común que los diccionarios filosóficos, sobre todo aquellos de filiación positivista como el de José Ferrater Mora, lo definan a partir de tal ciencia exacta. De ahí que en el presente artículo se entiende la equivalencia como una ecuación y, por ende, como un principio de medida para describir y explicar los fenómenos. Tomando esto como base, la noción de equivalencia se articula en otros ámbitos de saber para asumirse como científica y rigurosa. La equivalencia es, pues, un principio que se torna el asidero conceptual y la estrategia cognitiva a partir de la cual se establece una correspondencia, virtualmente sustentada en la realidad, entre términos pares que conllevan una dualidad, con el fin de explicar, en términos formales, lo existente. Así, el principio de equivalencia, al ser de inspiración matemática, busca configurar un enfoque de mensurabilidad para legitimar un discurso de saber.

En este tenor –y a propósito del origen matemático de la equivalencia– puede plantearse que, en virtud de una analogía con lo que se ha denominado como posmodernidad, hay actualmente una crisis de orden epistemológico que tiende a su vez sus implicaciones sociológicas y en el orden de las humanidades, toda vez que

estas disciplinas han tendido –se sabe bien el debate entre estas dos culturas, léase el caso de Charles Pervy Snow, quien buscaba un diálogo en *Las dos culturas y un segundo enfoque*– a buscar moldes originados en las ciencias exactas. Así, en disciplinas como la lingüística, la economía y la psicología, la equivalencia –en tanto que sistema de pares– comporta una desarticulación, es decir, cierta desestabilización que representa un desafío a la forma dual que lo constituye, y se transfigura en pos de la ambivalencia o de un *contínuum*.

La naturaleza de esta crisis se halla, pues, relacionada con cierta imposibilidad para deducir una solución a partir de un sistema de pares, de modo que es el sujeto, maniatado para analizar, quien decide tal o cual solución, huelga decir, interpreta, completando así el fenómeno. Esto puede observarse en los famosos teoremas de Kurt Gödel (1906-1978), los cuales se exponen en un artículo de 1930 titulado "Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y Sistemas afines". En tal texto se argumenta que, dado un sistema formal (específicamente en un teorema), no es posible deducir una solución. Así, este fenómeno lógico-matemático como tal no resulta completo en sí mismo. En un plano menos técnico y más filosófico, Gödel plantea que las consideraciones de esta incompletud "no establecen *límites de la capacidad de la razón humana*, sino más bien de las posibilidades del puro formalismo en matemáticas" (Gödel, 1981: 197). Esta aportación, esta noción de incompletud de Gödel, sólo sería aplicable a las matemáticas en tanto que sistema formal objetivado, con lo que se intenta distinguir entre lo ecuacional y lo mental. Así pues, en el debate de si los procedimientos mecánicos pueden llevar más lejos que los procedimientos mentales, en una nota al pie agregada algunos años después al mencionado artículo, el matemático austriaco señala que

> *la mente, en su uso, no es estática, sino que está en constante desarrollo.* Esto se ve, por ejemplo, considerando la serie infinita de los axiomas de infinitud cada vez más potentes en la teoría de conjuntos, cada uno de los cuales expresa una nueva idea o intuición (1981: 197).

Esta dinamicidad de la mente (que asociamos aquí a la razón y al pensamiento humano y, por extensión, a otras disciplinas como las mencionadas más arriba) no implica necesariamente una oposición a la mecanicidad, pues eso sería construir otra dualidad que escaparía a la desarticulación, que es la base de este trabajo. Sin embargo, tal distinción entre esos dos ámbitos (entre mente y mecanicidad), que permite explicar cómo es la naturaleza de la crisis aquí descrita y analizada, hunde sus raíces en el aspecto epistemológico y sociológico, es decir, más allá del aspecto exclusivamente matemático. Por lo tanto, esta dinamicidad no se trata nada más de una dialéctica hegeliana de la historia, revisitada ya por Marx, sino una lógica en la cual parecería harto complejo distinguir el ámbito del objeto y el ámbito del sujeto, en otros términos, entre la mecanicidad o "estaticidad" del objeto y la "dinamicidad" del sujeto. Si, como dice Gödel, ciertos fenómenos lógico-matemáticos son indecidibles o indeductibles, se puede plantear, haciendo uso de cierta analogía para cuestionar la noción de las equivalencias, que los contenidos y las formas epistemológicas y sociológicas que aquí expondremos participan también de esa configuración.

El caso de Jean Baudrillard

Iniciada en *El sistema de los objetos* (1968), la obra del sociólogo y filósofo francés Jean Baudrillard es tanto una descripción como una interpretación del desarrollo social del siglo XXI occidental a la luz de ciertos principios de la lingüística, la economía y la psicología (el psicoanálisis). El resultado de esa descripción e interpreta-

ción es una mixtura de sociología que echa mano de la semiología, o viceversa, de una semiología con cierta orientación sociológica. En suma, un pensamiento filosófico que, por su transdisciplinariedad, es de una amplitud inclasificable.

Sin embargo, para acotar su obra en un aspecto específico y pertinente para el caso que nos ocupa, cabe señalar que es de preponderancia, en las formulaciones conceptuales de Baudrillard, la noción de signo, sobre todo a partir de la publicación de *Crítica de la economía política del signo* (1972).[1] En este libro, el autor hace un análisis del desarrollo del capitalismo occidental, centrándose en la lógica dual del signo y tomando como base el *signo lingüístico* de Ferdinand de Saussure. Asimismo, realiza una crítica del materialismo histórico de Marx, quien concibe la mercancía como algo dual: valor de uso y valor de cambio. Revisa, además, la distinción freudiana entre el inconsciente y el consciente como una lógica de lo latente y lo patente. Así, en este trinomio de autores tenemos, pues, una configuración que asociamos a la equivalencia, toda vez que, a la luz de la lectura que Baudrillard realiza de estos autores, hallamos implicada una forma dual y ecuacional.

I) El primer uso que tiene el término equivalencia en Baudrillard está relacionado con el enfoque estructuralista de la lingüísti-

[1] Al considerar los estudios sobre Jean Baudrillard, vemos que hay cierta unanimidad que formula la existencia de un "primer Baudrillard" (Kellner, 1989; Puig Peñalosa, 2000; Gane, 2000). Plantear que hay un "primer Baudrillard" supone, en términos lógicos, que hay un "posterior Baudrillard", es decir, una evolución autoral. Para efectos de este artículo, nos situaremos en ese "primer Baudrillard", el cual se halla todavía en un diálogo crítico con autores modernos. Cabe señalar que el punto culminante de esta etapa es la publicación de *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), tiempo a partir del cual el "posterior Baudrillard" se aboca, por el tipo de categorías usadas, a un tipo de pensamiento que es tributario de la denominada posmodernidad. De algún modo, la crisis intelectual del caso de Jean Baudrillard se ve ejemplificada precisamente en la formulación de "primer Baudrillard" y un "posterior Baudrillard"; es decir, en un paso de la modernidad a la posmodernidad.

ca de Ferdinand de Saussure. Si bien el término usado por Saussure en su mencionado *Curso* para definir el signo lingüístico es el de *asociación* (association), tal caso no deja de representar una suerte de equivalencia, toda vez que implica una dualidad que posibilita una resultante, es decir, una lógica de sumatoria, una lógica de ecuación. Para Saussure, el carácter de la lengua, o bien, de la relación entre las partes del signo lingüístico, es de naturaleza arbitraria, es decir, esta relación no responde a algún tipo de naturalidad o motivación intrínseca. Asimismo, Saussure ubica esta concepción del lenguaje en términos fundamentalmente sincrónicos (lo fijo y sistémico) en oposición a lo diacrónico (lo variable e histórico). La ecuación de esta equivalencia sería de la siguiente manera:

a) signo lingüístico: significante + significado.

II) El segundo uso que tiene el término equivalencia (équivalence) en la obra de Jean Baudrillard se halla en la mencionada obra, donde se refiere al *valor de uso* y el *valor de cambio*, conceptos economicistas analizados por Marx y que son la base de la cual parte Baudrillard para fundamentar su teoría sociológica del valor-signo. En tal obra, Baudrillard analiza la noción de mercancía, a la manera de Marx en el primer tomo de *El capital*, como la forma elemental del régimen de producción capitalista. La mercancía se compone, según Marx, por el trabajo (el tiempo cristalizado y empleado para su producción) y el valor de cambio (lo cuantitativo), lo cual sería una equivalencia de primer orden ("valor de cambio: trabajo + mercancía"). Esta equivalencia, a su vez, se subdivide en la siguiente:

b) mercancía = valor de uso + valor de cambio.

III) El tercer uso que de dicho término hace Baudrillard es aquel relacionado con el psicoanálisis de Sigmund Freud. Hay en la obra de Freud, específicamente en *El yo y el ello* (1923) y en *El malestar de la cultura* (1930), una conceptualización sobre estos dos componentes ("el yo" y "el ello") donde se responde con una

lógica dual para describir y explicarla constitución del sujeto y su comportamiento en el ámbito social y civilizatorio. A partir de esa dualidad Roland Barthes, en lo que él llama *Mitologías* recurre a una analogía epistemológica para afirmar que "el psiquismo [de Freud] es un espesor de equivalencias, un equivalete a" (111) y así referirse al entramado teórico con que Freud intenta describir y explicar el sujeto a partir de la relación entre la conducta patente o síntoma, el sentido de ésta (lo latente), con lo que la resultante es la correlación sumatoria de ambas. El esquema de esta equivalencia sería así:

c) identidad: conducta o síntoma (patente) + sentido (latente).

Así, resumiendo la interpolación que realiza Baudrillard de estos tres autores, se tiene que de la asociación entre significante y significado (Saussure), en el marco de la reglas del lenguaje y la comunicación que controlan el sentido; de la ambigüedad dada entre el valor de uso y el valor de cambio (Marx), y de ahí al valor/signo en el marco de la ley mercantil del valor y el capital; de la dualidad conducta patente/sentido latente (Freud), la visión de Baudrillard comporta una crítica cuyas implicaciones anotamos adelante.

En cuanto al ámbito de lo lingüístico, y considerando la primera equivalencia estudiada (signo lingüístico: significante-significado), se tiene que: *a)* la asociación arbitraria entre los dos elementos la ecuación evoluciona y es parte de una dinámica ambivalente. Estamos ante la tentativa de una relación significante-significado como la de una motivación (significante/significado), es decir, la de una relación natural, vivida socialmente como unívoca y que tiene su origen o correspondencia en cierta concepción "mágica" o premoderna. Bajo esta lógica, no habría tal equivalencia dada por una escisión abstracta y metafísica, sino una total articulación entre significante y significado como fusión inexorable y profunda entre forma y contenido.

La consecuencia de esta crítica (o sea, la crítica de la crítica) que aquí se propone es que la razón moderna que pretende desarticular una relación de segundo orden (o sea, la relación lenguaje y pensamiento o lenguaje y realidad como analogía epistemológica de significante y significado) no repara en la idea y hecho de que todo el lenguaje es, más que un mero medio transparente y comunicativo, un punto de vista, ya pleno de sentido y significación, sobre la realidad de la cual sólo se puede saber precisamente a partir de la instancia del lenguaje. De este modo, quedaría deconstruida la relación arbitraria entre significante y significado para configurarse "mágicamente" como una motivación, la cual es, en realidad, una ambivalencia, la paradoja de que los elementos del signo lingüístico funcionan, más que una dualidad como destino estructural, como una mera reducción tanto sociológica como fenomenológica.

Asimismo, la lectura de Baudrillard aquí propuesta es que, en suma, la equivalencia moderna tendría en la posmodernidad una crítica premoderna que postula una ambivalencia lingüística (extendida a su vez a lo sociológico y epistemológico), la cual funcionaría como una categoría más dinámica frente a la cristalización de la dualidad hallada en Saussure. En definitiva, la posmodernidad en Baudrillard se halla asociada a una premodernidad, fenómeno teórico que aquí se interpretamos por demás ontológicamente paradójico y ambivalente, toda vez que implica volver a una concepción del signo lingüístico como un elemento cuyos componentes no son arbitrarios, sino motivados; concepción eminentemente premoderna.

En cuanto al ámbito del valor económico, y considerando las segundas equivalencias estudiadas (mercancía: valor de uso y valor de cambio), se tiene que: *b)* las nociones de valor de uso y valor de cambio como dualidad de la ley mercantil del valor (léase economistas clásicos) que, en Marx (léase *El capital*), pasa por una crítica

económica y filosófica al ser incorporado el elemento humano (la fuerza de trabajo) a la lógica de la mercancía y del capital, es sometida por Baudrillard a una crítica radical. La deconstrucción del valor de uso se halla en la idea de que éste no es sino una emanación sobredeterminada del valor de cambio, una imposición de lo cuantitativo sobre lo cualitativo. Esta dinámica incierta se halla a la vez asociada a la función del trabajo humano (vivo) y en pos del trabajo de las máquinas (muerto) como principio y elemento *sine qua non* de la ecuación del valor y del valor de cambio. En Baudrillard, el carácter equivalente de los elementos de esta dualidad termina no sólo por pasar a una ambivalencia –donde ya es indeterminable dónde empieza lo cuantitativo y dónde inicia lo cualitativo–, e incluso el carácter del valor no sólo pasa a sintetizarse dialéctica y hegelianamente en la noción de valor-signo, sino que pasa a una etapa fractal del valor, a una desestructuración total del valor

La consecuencia de esta crítica radical es, a juicio de lo aquí propuesto, que tal desestructuración del valor es, en realidad, la de una abstracción del valor donde los elementos implicados (trabajo, mercancía) son ya una mera función derivativa. O bien, esta abstracción está ya toda ella implicada en la concretización, es decir, en la ilusión de un valor de uso concreto, donde el trabajo (la acción humana) queda así elidida, descentrada. Es, pues, una visión de lo abstracto a lo concreto. Contrariamente a esto, el método de investigación marxista, distinto al de exposición, es una lógica racional y empírica que va de lo real concreto y de ahí a lo abstracto y viceversa, siguiendo así una dialéctica que deduce el modo en que los fenómenos se producen en su dimensión material más precisa. En la visión asistemática de Baudrillard, el método de investigación y el de exposición están tácitamente fundidos. Si Marx se niega a partir del método poblacional (o sea, de una generalidad inasible y, por lo tanto, imprecisa), Baudrillard parte más bien de la noción de masa, noción tan inasible como la de población, la

cual no sólo es abstraída, sino abstracta en sí misma. Es, pues, esta perspectiva de la masa como algo central en las sociedades postindustriales, pero no desde la mirada del intelectual que se convierte en conciencia, a la manera del marxismo revolucionario o del humanismo liberal, sino del intelectual abstraído, ajeno e indiferente a todo proyecto de lucha y liberación. Esta sería la diferencia conceptual entre la mirada moderna y la mirada baudrillardiana acerca de la masa como fenómeno y como tema semiótico y sociológico.

Así pues, esta fusión de métodos y vuelta a la abstracción en el orden de lo epistemológico tiene, a su vez, una correspondencia con otra abstracción en el orden del contenido analizado (lo sociológico) en la teoría de Baudrillard: la idea de que el capital ha producido no sólo mercancías, sino que el capital ha tendido a reproducir la lógica de las relaciones sociales con el fin de perpetuarse. No sólo el objeto concreto, sino la idea, lo abstracto del objeto y del sujeto. El capital no sólo como productor de mercancías para ser consumidas, e incluso no sólo como productor de sujetos consumidores, sino como una instancia abrumadoramente reproductiva de la lógica social del capital en todos los ámbitos y ya en dimensiones transnacionales. He ahí una configuración avanzada que, desde la equivalencia, se replantea no sólo los contenidos sociológicos a describir sino la forma epistemológicas de razonar.

En cuanto ámbito de lo psicológico y/o psicoanalítico, y considerando la tercera equivalencia estudiada, se tiene que: *c)* la lógica dual de lo patente y lo latente en Freud ha fungido como el modo a partir del cual se razona el fenómeno de la psique y cuyo propósito es traducir a términos racionales y conscientes las dinámicas del inconsciente, la libido y demás pulsiones, presumiblemente innatas. Así, el psicoanálisis se enmarca en una visión que divide al sujeto en dos, enfoque que, sociológicamente y en términos del mismo Freud, se corresponde con un principio de placer y un principio de realidad. El ego o la identidad del sujeto sería la resultante de

estos dos elementos, la síntesis de esta articulación. Sin embargo, la lectura baudrillardiana toma la lógica de lo inconsciente para aplicarla en el fenómeno amplio del consumo. El consumo tendría una lógica inconsciente, es decir, un orden preestablecido pero en ningún modo innato, sino dado por el sistema actual como un mecanismo de asimilación a partir de la apelación mercantil y libidinal de generación de deseo y, por ende, de placer. El sujeto se convierte o se constituye como tal en tanto que es consumidor. Para Herbert Marcuse, este es un proceso de desublimación represiva, toda vez que el sujeto no consigue liberarse de las fuerzas externas (Marcuse, 1993: 102). Su ello, su libido, en suma, todas las instancias latentes terminan por ser neutralizadas o reprimidas filosófica y, sobre todo, políticamente. En cambio, a partir del concepto de desublimación dirigida de Baudrillard, se intenta, más que nada, describir un proceso que no podría ser represivo sino meramente sistémico, al descreer de una esencia, una ontología del sujeto que podría ser liberada. Con base en esto, la enajenación del sujeto productor y, más tarde, del sujeto consumidor, quedaría entredicha.

La consecuencia de esta crítica es que hay un desmonte de cualquier posibilidad de hablar de un equilibrio entre lo patente y lo latente, pues aquel se impondría inevitablemente sobre éste, y, en tal caso, como concepto sustantivo, lo latente sólo podría funcionar como una mera ficción explicativa. La estimulación del medio, es decir, el consumo como fuerza histórico-social y como modo de reorganización lógica del capital, construye en sí mismo toda una pulsión. No habría, pues, sino racionalización y universalización de una instancia histórica. Si lo patente es la conducta medida y observable, la paradoja aquí ubicada es que lo patente sea, transparentemente en una especie de tautología epistemológica, lo único real verificable.

Posmodernidad y actitud hermenéutica

Cabe hacer una conceptualización al respecto de la relación de la modernidad, posmodernidad y el pensamiento baudrillardiano. Según Francois Lyotard, en su ya conocido ensayo "La condición posmoderna. Informe sobre el saber" (1979), el término posmodernidad "designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX" (1979: 4). Lyotard parte de la base de que toda ciencia –amén de buscar lo útil y lo verdadero– se opone a un *relato*. Ante esto, la ciencia busca, a su vez, corroborar sus reglas de juego. Asimismo, la filosofía, en tanto que ciencia, busca también "su propio estatuto de legitimación" (4). De este modo, un *metarrelato* resulta cuando un discurso de saber (la filosofía, en este caso) que apela a un relato más amplio –sea éste el de una "dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador" (4)–. Este procedimiento conceptual no hace sino presuponer su principio en una dinámica consensuada entre los hablantes ("emisor y destinatario"), estableciéndose con esto los valores de verdad y los criterios de verificación.

Para Lyotard, la crítica que evidencia tales metarrelatos es de carácter posmoderno, con lo que intenta asociar la modernidad a una racionalidad newtoniana, centrada en una filosofía metafísica y en toda una institución universitaria sustentadora de tales perspectivas. La crítica posmoderna se muestra, pues, escéptica de estas tendencias que se configuran como metarrelatos para dar pie a la instancia del lenguaje, de los juegos del lenguaje; es decir, elementos epistemológicos inestables.

Así, haciendo una extrapolación, las equivalencias modernas de los autores cuestionados por Baudrillard son muestra de un metarrelato, con lo que, a grandes rasgos, se puede definir el pen-

samiento de Baudrillard como posmoderno. En lo específico, el pensamiento –que podríamos definir genéricamente como posmoderno– de Jean Baudrillard participa filosóficamente de lo que, a grandes rasgos, describiríamos como una versión extrema de la hermenéutica. De hecho, gran parte del pensamiento posmoderno puede considerarse como perteneciente a este rubro. En términos generales, se ha entendido como hermenéutico a un tipo de pensamiento que se aboca a la interpretación, más que al análisis, es decir, un enfoque y actitud disciplinares que, agotando las posibilidades de todo desciframiento o de toda facultad investigativa, da pie para que se termine por realizar una reducción, una interpretación. Nacida en la interpretación de textos sagrados, y de algún modo interrelacionada con la semiótica en tanto que preocupada por atribuirle sentido a un signo, la hermenéutica aspiraría a interpretar todo fenómeno, la realidad misma, ya no sólo como un texto sagrado o secular, sino como una totalidad asible que incluye, por supuesto, todo tipo de textos.

En el caso de la obra general de Baudrillard, y en lo particular sobre las equivalencias y cuya desestabilización hemos deducido definiéndola como una crisis, el pensamiento baudrillardiano descrito, analizado y problematizado en este trabajo participa de un modo hermenéutico de saber, en la medida que parecería negarse al análisis empírico de datos.

De algún modo, en *El conflicto de las interpretaciones* (1969) de Paul Ricoeur –uno de los representantes de la hermenéutica–, se halla, a cierto nivel, esta crisis que hemos venido exponiendo. Como bien lo dice el título, es decir, como parte de un conflicto, una pugna crítica, esta obra de Ricoeur pone de relieve las interpretaciones en el ámbito de la *comprensión* de la existencia. Ora en signos, ora en símbolos, la existencia, según esta lectura de Ricoeur, conlleva un sentido, o bien, sentidos susceptibles de ser descifrados.

En su versión contraria, se halla lo que se conoce como filosofía analítica, de herencia positivista, y cuyo principal representante sería Bertrand Russell. En este tipo de pensamiento el margen de interpretación es mínimo, pues, a decir de esta tendencia, el objeto de estudio como tal sólo puede ser conocido empíricamente por el sujeto a partir del método científico, basado este último en el de las ciencias naturales. La racionalidad moderna es tributaria en gran medida de esta concepción y, por lo tanto, vive en cierta deuda con las ciencias naturales.

Hemos ya planteado cómo Baudrillard lee a Marx, Saussure y Freud. Éstos cumplen cierta función de *fundadores de discursividad*, la cual es una noción que, a decir de Foucault (6: 1998), consiste en la construcción de una disciplina cuyo potencial y alcances escapan a las aportaciones de su fundador. Así, como se ha observado, el marxismo escapa al mismo Marx; la lingüística estructuralista, a Saussure, y el psicoanálisis, a Freud. De este modo, la tríada de estos discursos pertenecen a un orden social, el de la modernidad, y hay en ellos cierta presunción científica, es decir, de ciencia a la manera moderna.

Ahora bien, si bien no se pueden equiparar los elementos concretos de la filosofía analítica con las nociones aquí estudiadas, e interpretadas como muestra de un desestabilización posmoderna en el pensamiento de Baudrillard, la racionalidad moderna implicada en Marx, Saussure y Freud estaría por lo menos más cerca de la visión analítica que de la interpretativa. En otros términos, la intención de estos autores es la de hacer una contribución a la ciencia con métodos tan presumiblemente válidos como los de la ciencias empíricas, y no tanto una labor donde el sujeto interpreta libremente tal o cual fenómeno, sea el del lenguaje, la economía o el psiquismo. No es sólo un discurso de saber que intenta deducir, inducir, establecer analogías, en fin, todo ese tipo de razonamientos, sino, en el mundo occidental, el discurso de saber por defini-

ción. Esa es, pues, el legitimación a través de la cual la racionalidad moderna pretende constituir su carácter científico.

Al pensar estos dos enfoques de pensamiento (el de la filosofía analítica y el de los fundadores de discursividad: Saussure, Marx y Freud) en relación a la hermenéutica, puede sugerirse un esquema en el cual se dividen gradualmente todas estas disciplinas:

Ciencias naturales…..….Filosofía analítica…….Hermenéutica
Lingüística estructuralista (significado-significante)
Marxismo (valor de uso-calor de cambio)
Psicoanálisis (lo latente-lo patente)
El análisis……...…...La interpretación
Lo empírico-factual…...……..……..…Lo mental-racional
El objeto……..……...El sujeto
UNIVOCIDAD……Hermenéutica anal……EQUIVOCIDAD

En este esquema, la obra baudrillardiana funge de elemento crítico que se ubica gradualmente en la disciplina hermenéutica, toda vez que se ocupa no sólo de una descripción y un análisis semióticos de las sociedades occidentales en el capitalismo avanzado, sino de una interpretación sumaria de los fenómenos. (A propósito de esto, puede decirse que la hermenéutica ha tenido la connotación de una menor cientificidad, siempre y cuando se defina a ciencia como mera transferencia de datos que dan cuenta ineludiblemente de lo objetivo previa verificación, casi sin participación crítica del sujeto.)

Para matizar esta serie de ideas, estableceríamos que la de Baudrillard es más bien una actitud hermenéutica, no tanto una filiación a la hermenéutica como modo de saber. Una vez que ha analizado sistémicamente diversos aspectos de la economía, del lenguaje, de la psicología, Baudrillard adopta una visión hermenéutica. Así, considerando la gradualidad que se presenta en el cuadro anterior, puede observarse que Baudrillard intenta partir de un análisis para abocarse a la interpretación, de lo uní-

voco a lo equívoco, es decir, de lo sistémico a lo singular, en suma, de una modernidad crítica a una posmodernidad acrítica.

Así, por ejemplo, al hablar del carácter preponderante de la mercancía en Marx y del signo en Baudrillard, este, en su interpretación, termina invirtiendo el orden:

mercancía (valor de uso y valor de cambio) → signo

signo→ mercancía

Así también en el esquema saussuriano del significante-significado, y a propósito del debate de Baudrillard con Benveniste sobre la intercalación del referente expuesto en el capítulo tres, puede plantearte otra inversión:

referente (significante y significado) → signo

signo → referente

Así también en la lógica dual de lo patente y lo latente, del comportamiento y el síntoma en Freud, es decir, conducta patente/sentido latente, se observa:

conducta (lo patente y lo latente) → signo

signo → conducta

De este modo, se ha pasado del hecho concreto de la mercancía al hecho abstracto del signo, del hecho concreto del referente a la idea abstracta del signo y del hecho concreto del comportamiento al signo como síntoma. En estas inversiones observamos, pues, una estrategia hermenéutica de los conceptos, de manera que la mercancía, el referente y la conducta como tales (pertenecientes al ámbito de lo factual, lo analizable materialmente, lo empírico, lo objetual) quedan relegadas a un segundo plano, y el signo, que no es sino una mera virtualidad, resulta preponderante.

Esta preponderancia del signo redunda, según nuestro punto de vista, en una visión hermenéutica toda vez que implica que el signo como tal, como hecho objetivo e inmanente, no nace sino de la mirada *interpretativa* en un sentido epistemológico y sociológico, y no sólo psicológicamente como planteaba Saussure en el *Curso de lingüística general*. Así pues, no hay signo sin la posibilidad

de una instancia de interpretación. La preponderancia del signo da pie, a su vez, a la lógica hermeneutizante.

En la obra de Charles Sanders Peirce, hallamos la noción de *interpretante* (1987: 245), la cual figura como un tercer elemento que media entre el objeto (el referente) y el signo ("representamen"). Ahora bien, la relación entre este interpretante o intérprete y la hermenéutica posmoderna estaría articulada por el signo. En el dominio del signo no hay más que este y el intérprete. En un sentido radical, el mundo en su totalidad sería una serie de signos. Que Baudrillard invierta este orden y pugne por la precesión del signo es, en sí mismo, un indicio de un paradigma distinto al de la modernidad, pues socava la relación entre sujeto y objeto: el objeto es signo y el sujeto es el intérprete, pero el objeto como tal precede al sujeto mismo. Este nuevo paradigma consiste, pues, en una actitud interpretativa que, al decir de Gadamer,

> requirió a la larga apartar la conciencia histórica de la presión del ideal objetivista de la ciencia moderna y desarrollarla como una conciencia hermenéutica que permitiera al mismo tiempo distancia y penetración. La historia no es entonces tanto objeto de una ciencia, sino más bien la ciencia es una parte de nuestro talento (Gadamer, 1990: 155).

Hallamos que esa "distancia y penetración" comporta, en primera instancia, una reconceptualización de las categorías de "la ciencia", acotadas aquí en las consabidas equivalencias. Esta reconceptualización implica, además, una reducción total de lo fenoménico al signo. O bien, la reducción fenomenológica se vuelve una decodificación e interpretación del signo. Esa actitud interpretativa se halla imbricada, para nuestro propósito, en la problemática del derrumbe de las equivalencias en Baudrillard , la cual se ha entendido como la de una crisis, es decir, un cambio paradigmático, pues inicia suponiendo un replanteamiento total de ciertos

presupuestos hasta llegar a cierto límite de análisis. Así, se deja de analizar para sólo interpretar.

Sin embargo, tal condición interpretante no puede ser sino la de una crisis y una paradoja, toda vez que, en el caso de Baudrillard, estamos frente a un pensamiento que, como se ha analizado, suscita un escepticismo extremo y radical:

> No existe un equivalente para el mundo. En eso consiste precisamente su definición, o su indefinición. Sin *equivalente*, no hay doble ni representación, ni espejo. Cualquier espejo seguiría formando parte del mundo. No hay sitio para el mundo y para su doble al mismo tiempo. Por lo tanto, no hay verificación posible del mundo, razón por la cual la "realidad" es una impostura (Baudrillard, 1999: 5).

Estas afirmaciones, ya en las vísperas del siglo XXI, deben leerse como muestra de una actitud hermenéutica que, participante de la posmodernidad, se vuelca en un nihilismo posterior al análisis tanto empírico como racional. Cuando Baudrillard afirma que "sin equivalente, no hay doble ni representación", está leyendo hermenéuticamente: o sea, interpreta la totalidad presumiblemente asible tan sólo para negarla e intentar "refutarla".

Asimismo, es una reducción fenomenológica toda vez que hay en Baudrillard el planteamiento no sólo de una insuficiencia de tal o cual equivalencia (sea en Saussure, en Marx o en Freud), sino la noción del mundo total como carente de equivalente alguno, un mundo (una filosofía, una sociología y una antropología), para usar una metáfora gramatical, sin función predicativa. Y es este mundo conceptual de las dualidades el que funciona como la ilusión de la totalidad del *ser*.

De este modo, en tanto que elemento constitutivo de la posmodernidad, esta crisis pasa, pues, por una ambivalencia. Esta crisis puede definirse tanto como la agudización de la crítica como una

especie de regresión, de un tipo de acrítica. Aún más, si se puede radicalizar esta perspectiva, se diría que la sola ambivalencia como tal no explicaría las condiciones actuales (al derrumbarse las equivalencias) del mundo moderno occidental. Hay entre la equivalencia y la ambivalencia, además, una hipótesis alternativa: la de un *continuum*. Si la equivalencia admite una dualidad inherente que funciona como una especie de traducción cualitativa (la lógica de "lo que es aquí, es allá; como es aquí, es allá"), y si la ambivalencia propugna por una contradicción de orden paradójico (la lógica de "esto *es* y *no es* como aquello"), el *continuum* que como alternativa teórica se observa aquí parecería dar pie a un orden más bien relativo. Es decir, el *continuum* representa el dominio total de lo cuantitativo sobre lo cualitativo y, por lo tanto, de un aspecto más de la desestabilización que hemos postulado, toda vez que implica sobre todo plantear una gradualidad incierta frente a la equivalencia y a la ambivalencia. Para usar una metáfora proveniente de la astronomía, el *continuum* sería una especie de agujero negro entre la equivalencia y la ambivalencia.

Tal *continuum* puede observarse, al referirse Baudrillard a la mercancía en *Crítica de la economía política del signo*, en "una lógica funcional del valor de uso; una lógica económica del valor de cambio; una lógica del cambio simbólico; una lógica del valor/signo", donde "La primera es una lógica de las *operaciones prácticas*. La segunda es una lógica de la *equivalencia*. La tercera es una lógica de la *ambivalencia*. La cuarta es una lógica dela *diferencia*" (Baudrillard, 1974: 56-57). A manera de diagnóstico, nuestra lectura es que este *continuum* relativiza todas estas formas y todas esas lógicas, es decir, tanto la practicidad como la equivalencia, la ambivalencia y la diferencia, son ya un amplio espectro que lineal y cuantitativamente van complejizándose, de modo que el intérprete, el hermeneuta, el autor posmoderno selecciona –de acuerdo a su particular criterio en el amplio espectro y partiendo de la pri-

mera hasta la cuarta lógica– cuál grado de relación se referirá. Así, la selección es ya un punto de vista comprometido de origen con tal o cual fenómenos problematizado, llámese mercancía, objetos, deseos, etcétera.

Cabe hacer una articulación entre un tipo de hermenéutica y la crisis aquí aludida, con el fin de entender de qué modo el pensamiento baudrillardiano participa de un espectro disciplinario más amplio en torno a las equivalencias. Una versión más específica de la hermenéutica atiende y se refiere a esta crisis de desestabilización como un problema intelectual que puede ser subsanado a partir de lo que se denominaría *hermenéutica analógica-icónica*. Es, pues, la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, para quien las condiciones actuales de "caída del sentido, de falta de símbolos que señalen el camino […] en un tiempo brumoso, nada halagüeño, de crisis. […] Crisis de la razón. Crisis de sentido y de valores" (Beuchot, 2013: 21) pueden ser entendidas, en primera instancia, a partir de la distinción entre univocidad y equivocidad. *Univocidad* ahí donde la filosofía moderna, analítica, positivista, precisa de conceptos y categorías claras para aprehender la realidad; *equivocidad* ahí donde el nihilismo contribuye a desdibujar las categorías en una disolución de la realidad. Modernidad: univocidad, unión e integración; posmodernidad: equivocidad, separación y difuminación. La primera conduce al literalismo, a la rigidez, a la exactitud en una distinción tajante entre sujeto y objeto y demás asociaciones (o, diríamos, disociaciones) epistemológicas; la segunda, a la metáfora, a la relajación total de los criterios, a un relativismo extremo.

Con base en esto último, podemos decir que estamos frente a una nueva dualidad, de modo que, para Beuchot, se hace necesario integrar estas dos posibilidades, es decir, recurrir a cierta proporcionalidad, cierta visión hermenéutica que funja de mediadora para no ceder frente a los extremos y recuperar así el sentido.

Esta dualidad se halla profundamente relacionada con la consabida problemática del signo en general y con las configuraciones epistemológicas y sociales (lingüística saussuriana, economía marxista, psicología freudiana) en particular. Asimismo, como contraparte de la dualidad, hallamos la función de la lógica del símbolo, pues este pertenece no a lo dual, sino a lo unitivo, a la motivación. El símbolo es el tipo de signo cuya asociación es casi natural. Según Beuchot, el símbolo, la lógica simbólica y, por ende, el modo de organización social (su ontología y su axiología) que de aquellos emanan, son aún vigentes, si bien de un modo bastante acotado. Como se ha visto, Baudrillard sostiene lo contrario, y tal pensamiento entraría, según las categorías de Beuchot, en el equivocismo que, en tanto que tal, no construye el *sentido* de los fenómenos, ya de por sí obnubilantes, sino que desfigura toda noción de orden y proporción. Así, en la gradualidad que va desde la practicidad, a la equivalencia, y de ahí a la ambivalencia hasta llegar a la diferencia, parecería predominar la diferencia, es decir, el relativismo.

Ante tal disyuntiva, sostenemos que, en lo que respecta a las equivalencias estudiadas como emanación del signo y a la arbitrariedad dual de este, y a la ambivalencia como parte inherente del símbolo, la ecuación (para usar un término matemático) es provisionalmente indecidible. Es decir, entre la postura de Beuchot y de Baudrillard se conformarían cierta indecidibilidad. Conforman, pues, una antinomia.

Para aplicar el esquema de Beuchot y retomar nuestra propuesta de análisis en cuanto a las funciones disciplinares de las ciencias aquí aludidas en este apartado, se puede plantear el siguiente esquema:

SIGNO…… ……..SÍMBOLO
EQUIVALENCIA……..…..AMBIVALENCIA
Ciencias naturales……Filosofía analítica...…...Hermenéutica
Lingüística estructuralista (significado-significante)
Marxismo (valor de uso-calor de cambio)
Psicoanálisis (lo latente-lo patente)
El análisis…….....La interpretación
Lo empírico-factual…….....Lo mental-racional
El objeto……El sujeto
UNIVOCIDAD…Hermenéutica analógica....EQUIVOCIDAD

El área punteada representa ese *continuum* que funge de alternativa a la dualidad sociológica y epistemológica de las equivalencias, una vez que la lógica del símbolo (unitiva, no dual) ha sido, valga la expresión, "descontinuada", o por lo menos, acotada. Este *continuum* es, asimismo, la alegoría de la desestabilización en el orden de lo intelectual que aquí ubicamos en el desarrollo del pensamiento de Jean Baudrillard, un pensamiento tensionado entre la semiótica como disciplina de análisis y la hermenéutica como disciplina de reducción fenomenológica.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha planteado cómo es que la filosofía y la sociología baudrillardianas, en específico el tema del principio de las equivalencias, comportan una lógica semiótica, toda vez que los fenómenos tanto conceptuales como sociales se presentan como propios de un lenguaje, es decir, de una serie de signos. O viceversa, cómo es que tal semiótica tiene, por el contenido mismo de los fenómenos analizados, fuertes implicaciones directas en la sociología y en la filosofía. Tal es la perspectiva aquí tratada.

Ahora bien, trayendo a colación la mecanicidad de los sistemas objetivados por la matemática en el teorema de Gödel aludido, en

las ciencias empíricas, y, por ende, en las ecuaciones de las equivalencias como formas duales aquí estudiadas –léase, mercancía = valor de uso + valor de cambio; signo lingüístico = significante + significado; identidad = conducta (patente) + sentido (latente)–, hallamos que tal incompletud objetivada sería la coartada a partir del cual se construye el pensamiento, es decir, toda la constitución del sujeto como intérprete, como hermeneuta (acotado aquí en las formulaciones de Baudrillard). Es, pues, una coartada del dualismo que consiste en dividir y reducir, sea al signo, al símbolo o al *contínuum*, en pos de un sentido explicativo de los fenómenos. Ante la imposibilidad de pasar, en una sumatoria, de un lado de la ecuación hacia el lado en una sumatoria racional (o sea, en la transición), se suspende el análisis y termina por hacerse una interpretación. Es ahí donde el mismo pensamiento de Baudrillard queda varado por su crítica, la cual, como sostenemos, evidencia una crisis, una crisis basada en la indecibilidad y en la indemostrabilidad.

Huelga decir la paradoja que consiste en demostrar la indecibilidad, es decir, en demostrar la propia indemostrabilidad. Pero tal es la condición de lo aquí descrito y analizado. Así, como en los teoremas aludidos, en este sistema formal (el de las equivalencias) esta crisis que hemos expuesto y analizado es tan radical que es sintomática de un pensamiento que secreta su propia insuficiencia, toda vez que se agota en el devenir histórico, en la interpretación coyuntural de una etapa del pensamiento, es decir, en lo que aquí hemos tratado como sociológico y epistemológico.

Sea la de la economía política, la del significante, la de la identidad del sujeto, la modernidad en estos saberes es la de una crítica, mas es, sin embargo, una crítica organizadora, convergente, dispuesta en cierta manera a contribuir al pensamiento racional occidental. En el caso de Baudrillard, no sólo es insuficiencia, sino un intento de refutabilidad del concepto mismo de realidad como forma epistemológica, más allá de su contenido de naturaleza social.

Así pues, tenemos que de la noción matemática de equivalencia hemos pasado a la noción matemática de indecidibilidad: de una forma por demás estable, pasamos a la noción incierta e inestable por naturaleza de la indecidibilidad. Y es frente a este fenómeno de indecibilidad y de incompletud donde el sujeto intelectual se ve impelido a la interpretación. Asumida como lo fenoménico y como presupuestos conceptuales, la realidad objetiva comporta cierta indecidibilidad e incompletud, en oposición al sujeto, quien "decide", esto es, completa la ecuación y reduce, maniatado, no obstante, por la densidad de lo real en la indagación del sentido. Así, en la filosofía analítica, la racionalidad moderna alcanza sus límites y la hermenéutica entra a escena como un mecanismo de complementación. La modernidad como un límite y la posmodernidad como un estado varado de configuraciones intelectuales donde se accede a estrategias de saberes y en el cual lo lógico-epistemológico no escapa a lo social. Para Baudrillard, esta relación sujeto-objeto se ha trastrocado, diluido, pues, para este, el sujeto no decide. Y el sujeto no está, en ningún modo, un proceso dialéctico. No así para Beuchot, pues de ser así, razona este, la realidad sería incognoscible, y todo discurso sería un mero acto absurdo de solipsismo.

En nuestro caso, los fenómenos se han acotado al ámbito de los signos, los cuales han perdido ya la unicidad del símbolo (lo ambivalente, lo motivado, lo total) como encarnación de lo concreto para desplegarse en una configuración dual (lo lingüístico en Saussure, lo económico en Marx, lo psíquico en Freud) como cúspide de la abstracción (lo equivalente, la arbitrariedad, la escisión). Tal es la naturaleza de la crisis epistemológica que ha enfrentado el pensamiento occidental en lo que va de la modernidad a la posmodernidad. Es una crisis que, frente a la complejidad de los fenómenos, tiende a constituir un *sujeto débil* (como diría otro hermeneuta posmoderno como es Gianni Vattimo) quien deja de

analizar y se orienta a interpretar y así otorgar sentido a sus asociaciones conceptuales en la búsqueda de explicación del movimiento de la realidad.

A partir de estas dos posiciones (la de Baudrillard y la de Beuchot), deducimos que hay en el ambiente actual un afán de refutabilidad de lo real y de la esencia de lo social que consiste en un cuestionamiento de la mensurabilidad dual (aspecto epistemológico) para arrojar luz sobre el desarrollo de la civilización occidental del siglo XX (aspecto sociológico). Asimismo, hay una inextricable relación entre sujeto (interpretante) y los fenómenos como objeto de estudio. La implicación de esto es, además, que la posición de Baudrillard acerca del cuestionamiento de las equivalencias se muestra provisionalmente, al igual que los teoremas de Gödel, indecidible.

Después de todo esto, la denominada crisis intelectual puede definirse como un punto de inflexión donde se intercalan las disciplinadas aquí implicadas (semiótica y hermenéutica). Esta disciplinas se asociadas en la relación, tanto de continuidad como de ruptura, entre la modernidad y la posmodernidad. Y en el marco de estas disciplinas se toma como *corpus* algunos aspectos de la obra de Jean Baudrillard utilizados para desembocar en el tema de las equivalencias (significante-significado, valor de uso-valor de cambio, lo latente-lo patente).

Bibliografía

Barthes, Roland, 1999, *Mitologías*, 22da. Edición, Héctor Scmucler (trad.), Siglo XXI editores, Madrid.

Baudrillard, Jean, 1999, *El intercambio imposible*, Alicia Martorell (trad.), Cátedra, Colección Teorema, Madrid.

Baudrillard, Jean, 1974, *Crítica de la economía política del* signo, Aurelio Garzón del Camino(trad.), Siglo XXI, México.

Beuchot, Mauricio, 2015, *Tratado de hermenéutica analógica*, 5ta. edición, UNAM, Cuadernos del Seminario de Hermenéutica, México.

_____, 2013, *Las caras del símbolo: el ícono y el símbolo*, BUAP, Colección La Abeja de Perséfone, Puebla, México.

Broker, Alfred, 1988, "El Marx de Baudrillard", en *Modernidad y posmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 293-319.

Butler, R., 1999, *Jean Baudrillard: The Defense of the Real*, Sage, London.

Ferrater, José, *Diccionario filosófico*, t. I, 5ta. edición, Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

Foucault, Michel, 2010, ¿Qué es un autor?, Silvio Mattoni (trad.), Literales, Colección Cuadernos de plata, Córdoba.

Freud, Sigmund, 1993a, "Introducción del narcisismo", *Obras completas*, t. XIV, José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 71-98.

_____, 1993b, "El yo y el ello y otras obras", *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, pp. 334.

Gauthier, Alain, 2008, *Baudrillard Unepenséesingulière*, Lignes, París.

Gödel, Kurt, 1981, *Obras completas*, José Mosterín (intro., trad.), Alianza, Madrid.

Gadamer, Hans-Georg, 1990, *La herencia de Europa. Ensayos*, Pilar Giralt (trad.), Península, Barcelona.

Lyotard, Francois, 1993, *La condición posmoderna*, Mariano Antolín Rato (trad.), Planeta/Agostini, Barcelona.

Marcuse, Herbert, 1993, *El hombre unidimensional*, Antonio Elorza (trad.), Planeta, México.

Marx, Karl, 1974, *La ideología alemana*, 5ta. Edición, Wenceslao Roces (trad.), Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires.

_____, 2010,*El capital*, t. I, Pedro Scaron (trad.), Siglo XXI, México.

_____, 1989, *Contribución a la crítica de la economía política*, 9na. Edición, Jorge Tula *et al* (trad.), Siglo XXI Editores, México.

Pervy, Charles, 1988, *Las dos culturas*, Horacio Pons (trad.), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Pierce Charles Sanders, 1987, *Obra lógico-semiótica*, Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker (trad.), Taurus, Madrid.

Puig Peñalosa, Xavier, 2000, *La crisis de la representación en la era posmoderna: El caso de Jean Baudrillard*, Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Ricoeur, Paul, 2003, *El conflicto de las interpretaciones*, Alejandrina Falcón (trad.), FCE, México.

_____, 1990, *Freud: una interpretación de la cultura*, 8va. Edición, Suárez *et a*l (trad.), Siglo XXI Editores, México.

Russell, Bertrand, 1966, *Ensayossobrelógica y conocimiento*, Javier Murgueza (trad.), Taurus, Madrid.

Recibido: 1 de marzo de 2017
Aceptado: 11 de septiembre de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 235-255

El hombre como "*el* animal enfermo": sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche[1]

The human being as "*the* sick animal": on the meaning of health and illness in Nietzsche's critical anthropology

Diana Aurenque
Universidad de Santiago de Chile, Chile

Resumen: En las últimas décadas, y gracias a la publicación de trabajos de autores como Jacques Derrida y Giorgio Agamben, se ha reactivado y replanteado en el mundo filosófico la clásica pregunta por la relación entre lo humano y lo animal. Particularmente, la filosofía de Friedrich Nietzsche proporciona uno de los ejemplos más notables donde la relación entre existencia y animalidad ha sido esbozada en términos tanto de cercanías y lejanías fisiológico-empíricas como también teóricas, proporcionándonos un modo sumamente novedoso y del todo productivo de afrontar la relación humano/animal. En este sentido, el presente trabajo tiene por fin los siguientes objetivos: *1)* En primer lugar, la contribución contextualiza y examina los alcances y las consecuencias de la definición Nietzscheana del hombre como "el animal enfermo" ("das kranke Tier"), para luego, *2)* interpretar el significado tanto médico-biológico como también metafórico de la salud y enfermedad, como ámbitos agonísticos, para con ello *3)* evaluar la singularidad de la forma de ser "enferma"

[1] El presente trabajo se enmarca en el proyecto FONDECYT DE INICIACIÓN Nro. 11150298 del cual soy investigadora Responsable, y también en parte en el proyecto FONDECYT Nro. 1120730. Para asuntos de edición del presente texto agradezco al Sr. Rodrigo Lagos.

del hombre. Finalmente, el estudio se pregunta y evalúa *4)* hasta qué punto dicho planteamiento efectivamente representa un avance para el estudio de los límites entre hombres y animales.

Palabras claves: salud y enfermedad, filosofía de la medicina, Nietzsche, "animal enfermo", antropología filosófica.

Abstract: In recent decades, and due to the publication of works from authors such as Jacques Derrida and Giorgio Agamben, the classical question about the relationship between the human and the animal has been reactivated and rethought in the philosophical world. In particular, Friedrich Nietzsche's philosophy provides one of the most interesting example in which the relationship between human existence and animality has been described, providing us with an extremely original and productive way of dealing with this relationship. The present work aims the following objectives: *1)* In the first place, the contribution contextualizes and examines the scope and consequences of the Nietzschean definition of man as "*the* sick animal" ("*das* kranke Tier"), *2)* to interpret both the medical-biological as well as the metaphorical meaning of health and disease as agonistic expressions, in order to *3)* assess the uniqueness of man's "sickness". Finally, the study asks and evaluates *4)* to what extent this approach effectively represents an advance for the anthropological questions.

Keywords: Health and disease, Philosophy of medicine, Nietzsche, Sick animal, Philosophical Anthropology.

1. Introducción

Como es conocido, Paul Ricoeur denomina a Friedrich Nietzsche al igual que a Sigmund Freud y Karl Marx uno de los "maestros de la sospecha". De acuerdo con Ricoeur, estos pensadores plantean críticas profundas al paradigma antropológico que desde Alcmeón de Crotona en adelante –y al menos hasta las filosofías trascendentales de Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel– aboga por diferenciar al ser humano de los animales por tener acceso al *logos*. Sin embargo, con el enorme desarrollo de la

ciencia natural, en especial de la fisiología del siglo XIX, y gracias al igualmente descomunal impacto de la teoría evolutiva de Charles Darwin, surge la necesidad de repensar la forma de entender y definir al hombre. De la mano a esto, se establece una fuerte tendencia materialista y anti-metafísica en la filosofía, que tiene por fruto una renaturalización, y en sentido estricto, una reanimalización del hombre.

La filosofía de Nietzsche sigue precisamente esta tendencia y no sólo rehabilita la pertenencia de lo humano a lo animal, sino que desvaloriza lo humano de manera radical (Cf. Lemm, 2012; 2014; 2016). En diversas ocasiones, como mencionaremos, Nietzsche definirá al hombre como una especificación de lo animal: como enfermo, absurdo, no establecido, etc. En particular, su definición del hombre como *"el* animal enfermo" (*das* kranke Tier) y que es mencionada en la *Genealogía de la moral,* no sólo resalta el lado animal del hombre, sino que al mismo tiempo, con esta definición, Nietzsche lo crítica por representar una versión deficiente de animalidad –aquí por ejemplo se observan las fuentes Nietzscheanas de la antropobiología de Arnold Gehlen y su definición del hombre como "ser deficitario" (Gehlen, 2016). En la definición del hombre como "animal enfermo", el campo de diferenciación y de cercanía entre hombre y animal ya no se relaciona a aspectos cognoscitivos y/o de su tener cabida en el *logos* griego, sino permaneciendo en una línea materialista y naturalista, Nietzsche lo definea partir de los conceptos de salud y enfermedad.

En vistas de lo anterior, la presente contribución tiene los siguientes propósitos: *1)* En primer lugar, contextualiza y examina los alcances y las consecuencias de la definición Nietzscheana del hombre como "*el* animal enfermo", para luego *2)* interpretar el significado tanto médico-biológico como también metafórico de la salud y enfermedad como ámbitos agonísticos, para con ello *3)* evaluar la singularidad de la forma de ser "enferma" del hombre.

Finalmente, *4)* también debe reflexionar hasta qué punto dicho planteamiento efectivamente representa un avance para el estudio de los límites entre hombres y animales.

2. El hombre como "animal enfermo"

En diversas obras Nietzsche no cesará de insistir que el hombre no es más que un "camino" (*Weg*), un "puente" (*Brücke*) como dirá en su Zaratustra (Nietzsche, 1999c: 16), es decir, algo que debe ser superado. En concordancia con su enseñanza del superhombre o sobrehombre (*Übermensch*) lo humano es postulado como algo transitorio y deficiente. En estas descripciones de lo que se puede llamar la antropología crítica de Nietzsche, el filósofo hace uso recurrente de una metafórica médica. En efecto, el mismo Nietzsche se autodenomina "médico" (*Arzt*) y a su filosofar como un "ciencia médica" (*medicinische Wissenschaft*). Por ello, no es casual que algunos comentadores de la obra de Nietzsche hablen de su "metafórica médica" (*medizinische Metaphorik*; Brusotti, 2001), de su "filosofía médica" (*philosophie médicale*; Cherlonneix, 2002) o incluso de su "filosofía de la medicina" (*philosophy of medicine*; Long, 1990). En diversas obras, Nietzsche se refiere al hombre y a lo humano como algo "enfermo", como algo malsano y necesitado de una nueva salud. A ello se debe que en la investigación actual sobre Nietzsche existe una amplia literatura que tematiza la relación entre su pensar y la medicina (Cf. Friedrich *et. al.*, 2016; Aurenque/Friedrich, 2013; Aurenque, 2013a; 2013b; Schipperges, 1975; 1981; 1985; Sorgner, 2009; 2010; 2011).

En concordancia con la filosofía anti-esencialista y contraria a cualquier dualismo metafísico, Nietzsche define la forma de ser del ser humano desde una estructura inevitablemente ambivalente. Por un lado, el hombre pertenece al reino de la naturaleza; por ello, Nietzsche lo llama "animal" o en otras obras incluso, "bestia".

En tanto el humano es definido como una modificación o especificación de lo animal, pareciera ser cierta la tesis de Max Scheler acerca de que el concepto de hombre casi siempre está "subordinado" al concepto de animal (Scheler, 1997: 24). Nietzsche, como vemos, sigue a su modo la tradición para luego transformarla. En *El Anticristo* sostiene: "No derivamos más al hombre del "espíritu", de la "divinidad", lo hemos re-posicionado entre los animales" (Nietzsche, 1999b: 180). Por otra parte, el ser del hombre no se reduce a su esencia animal y/o natural, sino que él se constituye *en tanto humano* fundamentalmente y sólo gracias a la disfuncionalidad de su constitución animal. Así, el hombre se diferencia de los demás animales justamente a causa de la plasticidad de su esencia, como un ente de algún modo auto-construido. Como lo entiende Nietzsche, el humano consiste en una ambivalencia: por un lado, en un "animal", mas por otro, le pertenece exactamente a su *volverse humano* la tarea de negar su propio origen animal. Dicha negación –que jamás puede ser absoluta– consiste en situar la animalidad del hombre bajo un sistema normativo y, por tanto, propiamente humano (representado, por ejemplo, por la socialización, la moralidad y/o la religión). Por naturaleza, de acuerdo con Nietzsche, estamos condenados a desarrollar una *segunda naturaleza* que está obligada a *interpretar y revalorar* los fundamentos vitales en función de algo ajeno a la primera naturaleza; a saber, el mundo humano y sus diversos entramados normativos.

La definición nietzscheana del hombre como un animal "enfermo" debe ser comprendida en el contexto recién explicado. El hombre, nos dice Nietzsche, es un "animal enfermo" ya que éste corresponde a aquel animal que si bien ha "osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los animales juntos" (Nietzsche, 1999d: 411; 2014: 177), paradójicamente y pese a ello, denota una especial forma de carencia. La ambigüedad de Nietzsche es palpable: el hombre constituye un animal en tanto

está conectado con la naturaleza mediante necesidades biológicas elementales (instintivas o incluso psicológicas como las llama Nietzsche); sin embargo, del mismo modo, el hombre existe en una disonancia con dichos instintos. En la *Genealogía de la Moral*, Nietzsche evalúa esta situación de la siguiente forma: "Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, –él es *el* animal enfermo–" (Nietzsche 1999d: 411; 2014: 232). Esta cita es muy interesante ya que permite adentrarnos en la original forma en la que piensa Nietzsche la cercanía y la diferencia entre lo humano y lo animal.

Evidentemente, mientras que la primera consideración antropológica del hombre como *a) animal* no es original (pues ya está contenida en el *zoon logon echon* o en el *zoon politikon* aristotélico), sí lo es su especificación con el adjetivo *b) enfermo.* Como animal "enfermo" Nietzsche describe al hombre como una manifestación deficiente de la animalidad. Por último, dicha manifestación "enferma", carente o deficitaria de animalidad, no parece ser un caso más entre otros, sino que el hombre constituye *3)* un caso particular, pues Nietzsche destaca el artículo definido en cuestión al hacer referencia a "*el* animal enfermo" ¿Qué significan estas tres características antropológicas que nos ofrece Nietzsche?

En primera instancia, la enfermedad del hombre refiere a una salud implícita del animal. En tanto el hombre es "*el* animal enfermo", el animal corresponde en oposición al animal sano, dada la forma en la que éste último se relaciona con el ámbito de lo puramente natural y/o biológico. El hombre como "animal *enfermizo*" (Nietzsche, 199d: 367; 2014: 177) refiere a una manifestación deficiente del reino natural ya que el humano no se orienta en el mundo en relación a estructuras instintivas al modo del animal. Mientras que los animales actúan siguiendo instintos, dando rienda suelta a sus impulsos o fuerzas vitales, los humanos actúan

en virtud de diversos afectos, intereses y motivaciones que no necesariamente están en armonía ni con ecosistemas (Ruffin 2008: 146) ni con las propias fuerzas o instintos vitales. La construcción del mundo humano, considerando sus diversas capas de organización cultural, técnica, política y social, corresponden a un entorno que dista considerablemente del entorno natural del animal, y que Nietzsche considera posible solamente por la condición enferma de lo humano, de su incapacidad de vivir saludablemente en la naturaleza como los demás animales. A partir de la falta de orientación en el mundo, Nietzsche deriva que la existencia humana se ve desorientada y siempre abrumada por la necesidad de dar con un sentido que guíe su vida.

De acuerdo con Nietzsche, el hombre como "animal enfermo" no es capaz de alinear su existencia mediante mecanismos naturales con los que ha sido dotado biológicamente. El significado del adjetivo "enfermo" evoca en primera instancia un significado particular de enfermedad. La poca orientación biológica y, producto de ello, la necesidad de construir una segunda cartografía para la propia existencia, nos muestra que la enfermedad ligada al *homo humanus* corresponde para Nietzsche a una suerte de "*enfermedad existencial*" (Jaspers, 1950) que le acontece únicamente al humano precisamente producto de la falta de sentido que rodea su existencia. En la *Genealogía* nos dirá Nietzsche precisamente que la falta de sentido constituye el sufrimiento más desolador para el ser humano. El sufrir sin razón, sin una causa aparente o real, sin una narrativa que de algún modo explique o justifique el sufrimiento, representa según Nietzsche el peor de los sufrimientos. No se trata con esto que el dolor o el sufrir sean considerados en sí como fenómenos negativos, sino en tanto inexplicables: "El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que

se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento" (Nietzsche, 1999d: 411).

El hombre es "el" animal enfermo, es decir, el único animal que vive la enfermedad en este sentido de carencia vital. Por eso nos dirá Nietzsche, sin prejuicio de la animalidad propia del hombre, que éste a fin de cuenta sólo es *humano, demasiado humano*. Esto quiere decir, que cuando habla de la enfermedad del hombre, no utiliza estos términos refiriéndose solamente a la enfermedad o a la salud bajo una óptica empírico-naturalista, sino también en el marco de una concepción más bien holística de la salud y la enfermedad. Así, se descubre una importante cercanía y diferencia entre lo humano y lo animal considerando ambos conceptos: mientras que el animal, hasta donde es posible tener acceso epistémico, conoce la enfermedad sólo desde el sufrir empírico y positivo, es decir, desde la experiencia del dolor o desde la discapacidad producto de una disfunción biológica y/o anatómica, el hombre no sólo es capaz de enfermar en esos términos, sino que también le es propia una forma especial de enfermedad, a saber, de tipo existencial. Esta última se acercaría a lo que ocasiona un sufrimiento vital distinto del dolor positivo. La enfermedad considerada como una carencia de sentido, afecta solamente a lo humano y a su existencia, siendo el hombre nuevamente definido como una modificación carente de lo animal. Pues, comparado con el animal el hombre es un animal absurdo justamente por el absurdo existencial que significa su ser vivo, consciente, finito y no explicado desde una narrativa metafísica apologética. Quizás uno de los testimonios más claros de habla hispana, donde se relata un absurdo existencial muy similar al que plantea Nietzsche, queda representado en los primeros versos del conocido poema de Rubén Darío "Lo Fatal":

> Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
> y más la piedra dura porque ésa ya no siente,
> pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo

ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Darío expresa una convicción no sólo de Nietzsche, sino una ya compartida por su maestro Schopenhauer: a mayor grado de conciencia, mayor grado de sufrimiento. Ahora bien, la enfermedad misma del ser humano también representa, bajo otra óptica, una importante fortaleza. Pues pese a que Nietzsche denomina al hombre un animal enfermo y también a veces absurdo, en el *Anticristo* sostiene que, pese a ello, también constituye "¡el más interesante!" entre los animales ("das *interessanteste!*"; Nietzsche, 1999b: 180). Esto tiene el propósito de resaltar las posibles dificultades, pesares e incluso dolores que conlleva la existencia humana, precisamente por el hecho de ser existencia *humana* y no vida animal. Existencia, absurdo y enfermedad como carencia existencial son así descubiertos como sinónimos. De forma inversa, salud y orientación parecieran entonces decir cosas que atañen en particular al animal. Hasta qué punto salud y enfermedad en el sentido Nietzscheano nos permite entender más y mejor la relación entre hombres y animales constituye el próximo punto a tratar.

3. Salud y enfermedad como campos agonísticos

La Real Academia de la Lengua Española define el adjetivo "agonal" (del latín *agonālis*) de tres formas: *1)* "Perteneciente o relativo a los certámenes, luchas y juegos públicos, tanto corporales como de ingenio"; *2)* "Perteneciente o relativo al combate; que implica lucha"; *3)* "Se dice de las fiestas que se dedicaban al dios Jano o al dios Agonio" (RAE online). Considerando estos significados, la relación entre salud y enfermedad puede ser entendida desde una perspectiva agonal; es decir, como una relación en la que ambos conceptos se encuentran en un estado de pugna. Independientemente de las múltiples maneras que existen para definir

estos términos, la mayoría de las teorías en este respecto entienden la relación entre salud y enfermedad como y a partir de una oposición.

Pasando revista a la literatura en torno al tema, llama la atención que la salud ha sido definida en relación a conceptos a veces incompatibles entre sí. Por ejemplo, si bien ha sido considerada como "armonía", la salud también es definida como todo lo contrario, a saber, como "lucha", como "momento de un proceso dialéctico", etcétera (Schmidt, 2010). En efecto, las dos grandes teorías de la salud tanto en la teoría como en filosofía de la medicina contemporáneas contemplan e integran esta pugna de un modo u otro. Pues, pese a la gran diversidad de teorías de la salud presentes en la literatura, la mayoría de ellas defienden o bien una posición *normativista* o bien una posición *naturalista*. Mientras que la postura normativista sostiene que para evaluar el estado de salud y/o enfermedad de una persona se precisa una consideración holística del sujeto en cuestión; la postura naturalista afirma que tal evaluación necesita enfocarse principalmente en elementos anatómico-biológicos. La visión más famosa del enfoque naturalista es defendida por Christopher Boorse.

Boorse, en su Teoría Bioestadística de la Salud (*Bio-Statistical Theory*), define la enfermedad como una disfunción del funcionamiento normal de un organismo y/o ser vivo. Según él, los conceptos de salud y enfermedad corresponden a conceptos neutros, empíricos y objetivos, en cuanto éstos se basan en funciones o disfunciones biológicas naturales. Por ello, la posición de Boorse considera que la noción de enfermedad es un concepto descriptivo al que escapan todo tipo de valoraciones subjetivas: "The fundamental idea is that a pathological condition is a state of statistically species subnormal biological part-function, relative to sex and age" (2014: 684). La visión naturalista de Boorse define la enfermedad en oposición a la salud, considerando a esta última como el fun-

cionamiento biológico y específico considerado típico o "normal" del hombre en tanto miembro de la especie *homo sapiens*. Mientras que la salud de un organismo está dada por el orden natural de un organismo siendo esto aquello que corresponde a su estado biológico normal: "Very important is that the biostatistical theory (BST) is, and always has been, a dynamic count of normal physiology" (2014: 685). Un organismo que vive en virtud de su eficiencia normal típica, debe ser capaz, siguiendo a Boorse, de alcanzar satisfactoriamente dos metas fundamentales: supervivencia y reproducción. La noción de normalidad estadística se ubica por tanto en el centro de su teoría de salud, ya que sólo tomando en cuenta esto es posible determinar si un individuo está sano o enfermo. Según Boorse, un organismo puede estar enfermo en sentido teórico objetivo (a lo que Boorse llama *disease*) como también en sentido subjetivo (para ello utiliza la palabra *illness)*.

Un ser vivo es normal y está sano si, por consiguiente, sigue la estructura funcional biológica "normal" y típica de su especie. Considerando lo anterior, se evidencia que Boorse comprende el concepto de salud de forma negativa, pues se trata de un concepto que es definido desde la ausencia de la enfermedad, en tanto la enfermedad es constatada como un obstáculo o impedimento del funcionamiento típico y normal del organismo. En este sentido, Boorse define a la salud de la siguiente forma: "Health in a member of the reference class is normal functional ability: the readiness of each internal part to perform all its normal functions on typical occasions with at least typical efficiency" (2014: 684).

La segunda teoría de la salud corresponde a la posición de los *normativistas*. A este enfoque pertenecen la mayoría de los teóricos de la salud, los cuales tienen en común considerar la salud y la enfermedad como conceptos normativos. Contrario a la posición de Boorse los normativistas argumentan que el diagnóstico médico no consiste en la descripción de datos empíricos, sino que

dichas descripciones siempre contienen una serie de valoraciones subjetivas, culturales y/o éticas. De acuerdo con los normativistas, para determinar el estado de salud de una persona no es suficiente dar con datos cuantitativos o estadísticos, sino que esto requiere de un diagnóstico holístico, una "evaluation of the general state of the person" (Nordenfelt, 2007: 6). Uno de los enfoques discutidos más seriamente y que pertenece al flanco de los normativistas, corresponde a la *Teoría Holística de la Salud* (*Holistic Theory of Health*, HTH) de Lennart Nordenfelt (Schramme, 2007).

De acuerdo con la teoría de Nordenfelt, la salud no se identifica con la ausencia de la enfermedad, sino que ella refiere a la "capacidad" (*ability*) de alcanzar "metas vitales" (*vital goals*). Capacidad y discapacidad constituyen así conceptos fundamentales para determinar el estado de salud de una persona: "Disability is a negative notion presupposing the semantic content of its positive contrary, ability. This gives the analysis of ability a primary place in my theory of health" (Nordenfelt, 2001: 67). En su teoría de la salud, Nordenfelt distingue entre varios conceptos: enfermedad, sufrimiento, dolor e impedimento (o discapacidad) y aboga por la centralidad del concepto de impedimento.

De acuerdo con su planteamiento, una persona debe ser considerada saludable si ella cuenta con determinadas capacidades que le permiten alcanzar una meta vital determinada (y no arbitraria). En este sentido, Nordenfelt define la habilidad como una característica que debe ser evaluada en relación a tres aspectos: al agente en cuestión, a su meta (o metas) respectiva y a las circunstancias en las que aquel agente actúa. Nordenfelt ciertamente no establece una lista concreta de aquello que constituyen "metas vitales", sino que ofrece tres requisitos formales para así determinar subjetivamente su contenido. Nordenfelt define las metas vitales en relación a un bienestar o felicidad a largo plazo: "A is completely healthy if, and only if, A has the ability, given standard circumstances,

to reach all his or her vital goals" (Nordenfelt, 2007: 7). De este modo, la salud es interpretada como un requisito fundamental para tener una vida satisfactoria, es decir, para alcanzar una buena vida. En relación a lo anterior, una enfermedad no implica un defecto anatómico del cuerpo "normal" como en el caso de la teoría de Boorse, sino que lo realmente determinante debe ser la presencia de una situación percibida como problemática: "My basic idea is that the notion of illness when it comes to humans has its basis in the existence of a perceived problema" (Nordenfelt, 2007: 7). El reconocimiento subjetivo de una situación o estado como problemático constituye pues, el requisito fundamental, siguiendo a Nordenfelt, para buscar ayuda médica.

Luego, y dado que ahora es posible entender qué significan salud y enfermedad en sentido lato, se puede entender mejor la riqueza y pertinencia de la meditación Nietzscheana para describir la relación (agonal) entre hombres y animales a partir de la agonalidad de la relación entre los conceptos de salud y enfermedad. Pues ambas teorías de la salud, a mi juicio, en cuanto dan cuenta de formas distintas de entender y vivenciar la salud, se realizan en modos igualmente diversos. El caso de la enfermedad como fenómeno empírico-positivo y entendido bajo la fórmula naturalista, corresponde, como descrito, a la teoría de Boorse. Esta teoría reafirma una idea dominante en la medicina al menos desde su cientifización a mediados del siglo XIX, a saber, que la medicina responde a un modelo "científico" y "objetivo" responsable de "aplicar" sus conocimientos en el ámbito de la salud humana. Pese a que esta concepción aún tiene un amplio apoyo, incluso en los momentos más ortodoxos en los que la medicina intentó definirse como ciencia fisiológica, es decir, como una disciplina empírica y fundada en la observación del organismo como un conjunto de procesos químico-físicos, ya se hacían sentir críticas ante este modelo por considerarle reduccionista. Sin embargo, y pese a

todas las críticas que hasta ahora se han planteado a tal forma de entender tanto a la medicina como a la salud y a la enfermedad (gracias a conceptos como *medicina individualizada* por ejemplo, y que intenta resaltar la individualidad o al menos, especificidad en estratos genéticos para tratar ciertas enfermedades), ella tiene una gran ventaja, pues, con toda las diferencias específicas que podamos tener los humanos, ciertamente permite entender que, en tanto organismos vivientes, *enfermamos*.

En este sentido, la teoría de Boorse permite establecer una importante cercanía entre animales y humanos. Ambos, independientemente de todas las diferencias que puedan establecerse entre ellos, comparten una vulnerabilidad producto justamente de su común ser biológico. No es trivial, pues, así como hay médicos dedicados a tratar personas, también existen veterinarios para tratar y curar animales. La enfermedad en sentido de un mal interpretado desde aspectos empíricos, es pues un ámbito que acerca lo humano y lo animal.

Sin embargo, considerando la teoría normativista de la salud propia de Nordenfelt nos hayamos frente a una situación completamente distinta: si la salud tiene que ver con la realización de metas vitales y dichas metas deben ser evaluadas en relación al individuo en su totalidad, aquella pareciera enfocarse a otro tipo de comprensión de la salud que acentúa la diferencia entre animales y humanos. En este sentido, salud y enfermedad tienen que ver no tanto con la funcionalidad o disfuncionalidad biológico-anatómica de partes del organismo como en el caso de la teoría naturalista, sino más bien con la realización y/o cumplimiento de metas vitales. Lo saludable, bajo esta perspectiva, sería convergente con una posición nietzscheana, dado que lo saludable no remite a un individuo que posee una constitución biológica promedio con respecto a la propia especie, sino a quien *independiente* de una posible condición orgánica desfavorable, se auto-interpreta como saluda-

ble. En este sentido, la visión de salud y enfermedad de Nietzsche se acerca fundamentalmente a la corriente normativista. Para Nietzsche, el hombre es "*el* animal enfermo" contemplado desde la perspectiva del animal y de su ámbito natural; sin embargo, gracias a esta carencia natural, paradójicamente, puede alcanzar una verdadera sanidad, una sanidad en cierto modo *fuera* de lo natural; una salud en el mundo humano. El hombre constituye para Nietzsche "*el* animal enfermo" que, pese a lo paradojal del asunto, justamente debido a lo deficitario de sus instintos, a causa de su condición "enferma" desde el punto de vista biológico, puede construir una sanidad más allá de los límites que impone el terreno de lo natural. Así, la esencia "deficitaria", dicho con Gehlen, de lo humano, se transforma en fuente de una nueva "salud" posible, dotada de sentido y que reacciona como respuesta a su condición "enferma". Lo anterior se relaciona íntimamente con el concepto Nietzscheano de salud y enfermedad expuesto en diversas partes de su obra y que se caracteriza principalmente por ser pluralista, radicalmente individual, dinámico y transfigurador, es decir, que considera incluso la enfermedad como "estimulante del vivir" –"ein Stimulans des Lebens"– Nietzsche nos dirá esto tanto en *El caso Wagner* (*Der Fall Wagner*) (1999b: 22) como en algunos fragmentos póstumos (Aurenque, 2016).

Dos conclusiones

Nietzsche, sin duda alguna, es uno de los filósofos que más valora lo agonal, la lucha en sentido griego, como elemento de crecimiento individual y social. La relación entre salud y enfermedad representa justamente una relación de lucha constante, entre dos estados opuestos que parecen impensables en propiedad sin la mutua referencia. Dado lo anterior, se explica que tome esta diada para explicitar, por un lado, su tesis antropológica-crítica y, por

otro, para fortalecer una vez más su filosofía monista donde los contrarios siempre bajo alguna perspectiva pueden tener cabida. La definición del hombre como "el animal enfermo" da cuenta de la doble perspectiva con la cual debemos tratar de entender la naturaleza humana: cuando la salud es considerada comparativamente entre especies y de forma naturalista (siguiendo a Boorse), entendemos el contexto desde el que Nietzsche denomina al hombre como "*el* animal enfermo". Sin embargo, esa "enfermedad" en realidad no refiere a un estado biológico-naturalista concreto de un individuo, sino a la dificultad existencial de vivir desorientado en medio de la naturaleza. En efecto, si miramos con atención veremos que ninguna especie animal tiene dificultades tan enormes como el ser humano respecto de la reproducción y de la sobrevivencia; mejorando estas últimas sola y exclusivamente en virtud de la creación de técnicas, ciencias y un mundo cultural capaz de hacer frente a la condición deficitaria humana. En este sentido, la salud humana poco tendría que ver con la salud de los animales postuladas por Boorse. Ahí, en plena carencia el ser humano se auto-transforma en animal "sano"; dicha sanidad si bien no reniega de lo natural (pues la vulnerabilidad natural es un límite inalienable) lo reubica, re-articula, re-significa en otro ámbito, en un mundo construido y distinto a lo dado naturalmente, en el cual la falencia orgánica no es preponderante, sino incluso vista como fortaleza cognitiva. En esto último, en la posibilidad de reasignar valores de salud a lo biológicamente enfermo, se acerca la antropología de Nietzsche especialmente a la noción normativista de Nordenfelt. Es más, la visión de la salud de Nietzsche es muy similar a visiones contemporáneas y críticas del "modelo médico", que precisamente abogan por considerar a las discapacidades no como males o enfermedades, sino como formas de expresión de identidad cultural.

A modo de conclusión, quisiera destacar brevemente al menos dos aspectos que me parecen valiosos del análisis de la antropología negativa de Nietzsche en relación a la pregunta por la relación entre humanos y animales:

1) La primera consecuencia, sin duda fundamental, que se desprende de la agonalidad entre lo humano y lo animal a partir de criterios de salud y enfermedad, tiene que ver con la extraordinaria puesta al descubierto que hace Nietzsche del carácter, como quisiera llamar aquí, *ontológico-moralizador* de una metafísica racionalista. Pues, pese a que Nietzsche en su antropología negativa critica a lo animal por considerarle deficitario y desligado de sus instintos naturales, esto permite desde el plano genealógico justificar su "hacerse hombre" desde la enfermedad. A diferencia de la tradición judeo-cristiana, así como de corrientes platónico-aristotélicas e incluso de líneas romántico-filosóficas, el hombre según Nietzsche no es definido por un *ideal metafísico*, sino descrito desde lo que ha sido fácticamente, desde el reconocimiento de su fisiología. O dicho en otros términos: mientras que la tradición metafísica se caracteriza por defender nociones antropológicas basadas en la confusión entre *hombre como factum* y el hombre como *postulat,* Nietzsche lo describe desde una *factidad-amoral*. Esto implica que mientras las categorías antropológicas de corte metafísico-racionalistas definen a lo humano desde lo que debería ser (como ser racional en las diversas formas de entender esto: como ser político y racional al modo aristotélico o como ser de la ley moral kantiana por ejemplo), y así, desde un plano que lo desliga de su *fisiología* por considerarle un ámbito menos esencial que sus capacidades cognoscitivas (p. ej. Kant niega el rol de la fisiología para la antropología filosófica de forma tajante), Nietzsche muy por el contrario integra en su filosofía los avances científicos de su tiempo y construye una antropología crítica basada en eso. Por tanto, él incluirá no sólo conocimientos de la fisiología humana imperantes

en el siglo XIX en su reflexión sobre lo humano y lo animal –con el desarrollo de la anatomía, de la patología morfológica y luego de la patología celular de Rudolf Virchow, etc.– y que se caracterizan por considerar el organismo humano enmarcado en la teoría evolutiva de Charles Darwin. Nietzsche es representante de un pensar de lo humano distinto, que no le define como ideal de sí mismo, que lo valora acentuando su animalidad, pero que también incluso lo denigra a algo que debe ser superado.

2) La segunda consecuencia que me interesa destacar consiste en que gracias a la definición antropológica negativa de lo humano como "*el* animal enfermo", Nietzsche esboza una dualidad en la posible forma de ser "enferma" del hombre que, por un lado, permite pensar y hasta cierto punto integrar las dos teorías actuales de la salud más importantes en la teoría de la medicina y, por otro, invita a reflexionar las cercanías y distancias de lo humano con lo animal de una forma novedosa, descriptiva e integradora. Ya que, al tomar los conceptos de salud y enfermedad como ámbitos de reflexión, tal como fue expuesto en el presente trabajo, encontramos una forma ajena a la tradición moralizadora metafísica de acceder y comprender la relación agonal entre lo humano y lo animal, sin por ello eludir u obviar sus diferencias. En este sentido, el proyecto negativo-antropológico de Nietzsche ofrece, a fin de cuentas, una metafísica distinta a la metafísica tradicional que aboga por pensar la relación humano-animal no desde la oposición frontal y estática (como una grieta que los separe inexorablemente); por el contrario, y dada la conexión innegable de éstos a partir de su común raíz biológica-natural, ambos no son considerados desde una mera oposición, sino que su relación es más bien dinámica, contextual e incluso transformadora.

Referencias

Aurenque, Diana /Friedrich Orsolya (eds.), 2013, *Medizinphilosophie oder philosophische Medizin? Ethische Beiträge zu Herausforderungen technisierter Medizin*, Frommann/Holzboog Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Aurenque, Diana, 2013a, "Medizinische Philosophie: Schopenhauers und Nietzsches Gesundheitslehren", Ärzteblatt *Baden-Württemberg (ÄBW)*, núm. 02, pp. 56-58.

_____, 2013b, "Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral: Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche", en Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (ed.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Reihe, Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 45-60.

_____, 2016, "Nietzsche und die unzählige[n] Gesundheiten des Leibes", en O. Friedrich, D. Aurenque, G. Assadi y S. Schleidgen, *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, Transcript-Verlag, Bielefeld, pp. 23-37.

Boorse, Christopher, 1977, "Health as a Theoretical Concept", *Philosophy of Science*, núm. 44, pp. 542-573.

_____, 2014, "A Second Rebuttal On Health", *Journal of Medicine and Philosophy*, núm. 39, pp. 683-724.

Brusotti, Marco, 2001, "Wille zur Macht, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv' und ‚reaktiv' in Nietzsches Genealogie der Moral", *Nietzsche-Studien*, núm. 30, pp. 107-132.

Cherlonneix, Laurent, 2002, *Philosophiemédicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*, Harmattan, París.

Friedrich, Orsolya, Diana Aurenque, Galia Assadi y Sebastian Schleidgen (eds.), 2016, *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, Transcript/Verlag, Bielefeld.

Gehlen, Arnold, 2016, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

Jaspers, Karl, 1950, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* núm 3, de Gruyter, Berlin.

Lemm, Vanessa, 2012, *Nietzsches Philosophie des Tieres*, Diaphanes Verlag, Berlin/Zurich.

_____, 2014, *Nietzsche y el devenir de la vida*, FCE, Santiago de Chile.

_____, 2016, "Biopolitische Betrachtungen zur Figur des Arztes in Nietzsches Philosophie", en *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, Transcript Verlag, Bielefeld, pp. 183 – 201.

Long, Thomas, 1990, "Nietzsche's Philosophy of Medicine", *Nietzsche-Studien*, núm. 19, pp. 112-128.

Nietzsche, Friedrich, 1999a, *Der Fall Wagner, Kritische Studienausgabe (KSA) 6*, G. Colli y M. Montinari (eds.), DTV/de Gruyter, Berlín.

_____, *1999b, Der Antichrist. KSA 6*, G. Colli y M. Montinari (eds.), DTV, Berlín.

_____, 1999c, *Also sprach Zarathustra. KSA 4*, G. Colli y M. Montinari (eds.), DTV, Berlín.

_____, 1999d, *Zur Genealogie der Moral. KSA 5*, G. Colli y M. Montinari (eds.), DTV, Berlín.

_____, 2014, *La Genealogía de la Moral*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid.

Nordenfelt, Lennart, 2001, *Health, Science, and Ordinary Language,* Rodopi, Amsterdam.

_____, 2007, "The Concepts of Health and Illness Revisited", *Medicine, Health Care and Philosophy*, núm.10, p. 5.

Real Academia Española, versión electrónica, significado palabra "agonal". Disponible en: www.rae.es (Consultado: 25/IV/2016).

Ruffing, Reiner, 2008, *Bleibt der Erde treu! Nietzsches Hymnus auf das Leben,* Franz Steiner, Stuttgart.

Scheler, Max, 1997, *El puesto del hombre en el Cosmos*, José Gaos (trad.), Ed. Losada, Buenos Aires.

Schipperges, Heinrich, 1975, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Klett, Stuttgart.

_____, 1981, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Klett/Cotta, Stuttgart.

_____, 1985, *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, Piper, München/Zürich.

Schmidt, Josef M., 2010, "Gesundheit! – Geschichte und Konzepte des Leitbegriffs der Medizin", *Wiener klinischeWochenschrift*, núm. 122, pp. 538-542.

Schramme, Thomas, 2007, "A Qualified Defence of a Naturalist Theory of Health", *Medicine, Health Care and Philosophy*, núm. 10, pp. 11-17.

_____, 2009, "Nietzsche, der Übermensch und Transhumanismus", en *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*, Alber, Freiburg/München, pp. 127-144.

_____, 2011, "Nietzsche", en *Geschichte der Bioethik. Eine Einführung*, Mentis, Paderborn, pp. 213-229.

Recibido: 24 de marzo de 2017
Aceptado: 14 de mayo de 2017

Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?

Fichte or Deleuze, who is the dogmatic?

Julián Ferreyra
CONICET-Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen: Fichte y Deleuze se interpelan recíprocamente cuando caracterizan –cada cual a su modo– al dogmatismo como el enemigo del pensamiento auténticamente filosófico. En este artículo, reconstruiremos y compararemos tales caracterizaciones para, a partir de ellas, interrogar a ambas ontologías y contemplarlas bajo una nueva luz. En Deleuze, se estudiará de qué manera el Yo al cual ubica –en todas sus dimensiones– en el plano empírico puede hacer afirmaciones no-dogmáticas acerca de los planos que son su condición trascendental: lo intensivo y lo virtual. En Fichte, se refutará la interpretación de la célebre fórmula Yo = Yo como una forma de la *identidad* para sostener su comprensión como una inmanencia que produce eternamente la multiplicidad de lo real.

Palabras clave: dogmatismo, Deleuze, Fichte, inmanencia, Yo=Yo.

Abstract: Fichte and Deleuze question each other as they characterize –each in his own fashion– the dogmatism as the enemy of the authentic philosophical thinking. In this paper, we will reconstruct and compare such characterizations in order to examine both ontologies and consider them under a new light. In Deleuze, we will study how the I –all of whose dimensions are placed in the empirical field– can affirm something in a non-dogmatic way about the fields that are its transcendental condition: the intensive and the virtual. In Fichte, we will reject the interpretation of the famous sentence I = I as a form of identity, in order to understand it as an immanence that produces eternally the multiplicity of the real.

Keywords: Dogmatism, Deleuze, Fichte, Immanence, I=I.

Despertarse del sueño dogmático ha sido, desde Kant, una de las ambiciones de la filosofía (Kant, 1999: 29). Sin embargo, aspirar a la vigilia absoluta y alcanzarla son dos cuestiones bien diversas. Interrogar a Johann Fichte (1862-1814) y a Gilles Deleuze (1925-1995) acerca de la medida en que sus filosofías escapan *efectivamente* al dogmatismo nos permitirá a la vez vincular dos ontologías en apariencia contrapuestas y alcanzar importantes avances teóricos en ambos campos de estudio. La interrogación es absolutamente pertinente, ya que Fichte ha explícitamente colocado al dogmatismo como el gran rival de la filosofía, mientras que Deleuze ha hecho de la imagen *dogmática* del pensamiento la característica de lo no-filosófico. Por otra parte, ambos se consideran filósofos de la inmanencia, y ponen al dogmatismo y a la trascendencia en implicación recíproca. Así, en esta encrucijada se juega el destino de la inmanencia, y lo que está puesto en última instancia en cuestión es el nudo de los pensamientos de Fichte y Deleuze.

La filosofía comparada encontrará de esta manera un campo fértil para su labor. En efecto, si bien Deleuze toma como *prius* ontológico a la *diferencia* y Fichte retorna por el contrario una y otra vez sobre la *unidad* como requisito indispensable, de lo que se trata es de abordar el sentido último de la unidad en Fichte y la diferencia en Deleuze. Por una parte, mostraremos que la unidad fichteana no es incompatible con la diferencia en la medida en que es una *actividad* que nunca es idéntica a sí misma: no es la quietud del ser; así, no postula propiamente un fundamento (quieto) sino una actividad de fundación. Por otra parte, la diferencia deleuziana no implica un mero fluir indefinido del río de la vida, sino que da lugar a determinaciones e individuaciones. El desfondamiento no es incompatible con la fundación o el establecimiento de una tierra donde la vida sea posible.

1. El dogmatismo de acuerdo a Fichte

Fichte identifica con claridad al rival de su filosofía: el dogmatismo.[1] La caracterización fichteana de dogmatismo es específica, y no debe ser confundida con otras concepciones del mismo.[2] Para Kant, por ejemplo, el dogmatismo consistía en tomar como punto de partida al entendimiento vacío (la pretensión de progresar únicamente por conceptos no sometidos a crítica), y lo contraponía al empirismo que partía de la sensibilidad ciega (Kant, 2009: 542).[3] En cambio, bajo el rótulo común de *dogmatismo,* Fichte engloba ambos brazos de la antinomia kantiana, y también al propio Kant (en tanto su sistema da un lugar a la *cosa en sí*). Podríamos en consecuencia distinguir tres fases del dogmatismo según Fichte: *1)* el dogmatismo empirista que parte de la mera sensibilidad,[4]

[1] Debo la atención sobre el rol crucial del dogmatismo en la construcción del pensamiento de Fichte a Mariano Gaudio, quien en su tesis doctoral traza los caminos que ligan dogmatismo científico y despotismo político (Gaudio, 2016).
[2] Ferrater Mora indica en su diccionario tres sentidos de dogmatismo: *1)* el realismo ingenuo, "que admite la posibilidad de conocer las cosas en su ser verdadero (o en sí)", *2)* "la confianza absoluta en un órgano determinado de conocimiento, principalmente la razón", *3)* "la completa sumisión sin examen personal a unos principios o a la autoridad que se nos impone" (1994: 929).
[3] "[El dogmatismo es] la pretensión de progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos (el [conocimiento] filosófico), de acuerdo con principios como los que la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos" (Kant, 2009: 35; Cfr. también 1999: 57). Para Hegel, consistía en afirmar en forma unilateral y fija una de las determinaciones contrapuestas del entendimiento (1970: 98-99).
[4] En la *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia* encontramos las definiciones más explícitas en este sentido. Allí, Fichte define el dogmatismo como el intento de pensar la cosa con abstracción de la inteligencia cuando, según él, en la experiencia cosa e inteligencia van unidas. La cosa se transforma en cosa en sí (Cfr. Fichte, 1970a: 188).

2) el dogmatismo racionalista que parte del mero entendimiento[5] y *3)* el dogmatismo crítico de Kant que postula la cosa en sí sin comprenderla (Fichte, 1994: 14).[6] Los tres son para Fichte puntos de vista dogmáticos, en tanto aceptan una *cosa* (cosa empírica, intelecto como cosa, cosa en sí) independiente de la actividad (la actividad de la inteligencia, que "no es un ser, sino un actuar" (Fichte, 1970b: 225).[7] Toda afirmación sobre ella no será más que mera fantasía, ilusión, y por tanto "inservible como fundamento explicativo de otra cosa" (Fichte, 1970a: 41).[8]

Empirismo, racionalismo y escepticismo[9] son impugnados así en forma simultánea. La crítica del dogmatismo, en sus tres versiones, implica en breve que no podemos afirmar o aceptar nada absolutamente externo, independiente de *nosotros*. La solución fichteana es célebre: toda afirmación debe partir del Yo. Este Yo no puede ser el Yo empírico (lo cual implicaría un realismo ingenuo o dogmatismo empirista) sino un Yo absoluto, que en su *actividad* abraza y produce al Yo empírico –y a todo lo que el sentido común afirma como existente por sí–. Pero *en realidad* y en última instancia el Yo absoluto no puede ser otra cosa que el Yo empírico o finito que piensa o afirma algo determinado (por ejemplo, una Doctrina de la ciencia). Esta es la verdad de la famosa (y tan malinterpreta-

[5] "[El dogmático dice] que los conceptos yacen en mi como algo primero y dado [*fertiges*]" (Fichte, 1994: 214).

[6] Si bien en la primera introducción Kant "bien entendido" no sería dogmático, salvo para algunas interpretaciones sesgadas (Fichte, 1970a: 40), en la *Nova methodo* lo alineará explícitamente en esa perspectiva.

[7] "El yo mismo no es nada más que un actuar sobre sí mismo" (Fichte, 1994b: 103). En pie de página de esa misma introducción al *Fundamento del derecho natural,* rechaza como absurdas las acusaciones contra la Doctrina de la ciencia como si "pusiera como fundamento de la filosofía un Yo en tanto sustrato existente sin la intervención del Yo (un Yo como cosa en sí)" (1994b: 103). Volveremos sobre las implicancias de este punto neurálgico del pensamiento de Fichte.

[8] Sobre la cosa en sí como invención o fantasía, cfr. Fichte (1970a: 36-37).

[9] En tanto resistencia a abordar la cosa en sí.

da) fórmula "Yo = Yo".[10] Si hay una escisión, un abismo entre el Yo finito y el Yo absoluto, *mi* Yo queda supeditado a una lógica extrínseca (*aunque* lo llame Yo).[11] Ese abismo separaría el principio del actuar y el actuante; las leyes del actuar se le impondrían así desde afuera al Yo finito, que perdería de esa manera su libertad.[12]

[10] La interpretación corriente (y errónea, desde mi punto de vista) enfatiza en la *identidad.* Esta puede interpretarse negativamente, como lo hace por ejemplo la "filosofía francesa de la diferencia" según Descombes (1988: 185), o positivamente, como Hegel en su célebre texto *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling,* donde le reprocha a Fichte la autonomía entre el primer principio y el segundo, que inserta una oposición irreconciliable en el corazón de la identidad originaria que se trata de reivindicar (Hegel, 2010: 42-43). Sin embargo, la fórmula Yo = Yo no remite al principio de identidad, que para Fichte vacío y abstracto, meramente hipotético (si A se da entonces debe darse A, pero nada me garantiza que A se de efectivamente). Yo = Yo es por el contrario un principio concreto, categórico, con el contenido apodíctico del Yo que se da necesariamente; Fichte parte del principio de identidad como argumento retórico, pedagógico, suponiendo que nadie puede objetar ese "hecho cualquiera de la conciencia empírica" (Fichte, 1975: 14). Fichte inicia con ese argumento el movimiento de poner en duda la apodicticidad del principio de identidad, que encontrará su primer gran desarrollo en Hegel y será un rasgo distintivo de la filosofía francesa contemporánea.

[11] Esa lógica extrínseca es, en el artículo de Hegel citado en la nota anterior, el segundo principio o la oposición de un no-Yo al Yo. Pero también podría pensarse en una trascendencia de orden divino. En ese sentido, sería lo mismo Yo que Dios: "la sustitución del punto de vista de «Dios» por el punto de vista del «Yo» tiene mucha menos importancia que la que suele atribuírsele" (Deleuze, 1968: 117). Esto Fichte lo reconoce de alguna manera en su segunda etapa (después de 1800 y la polémica del ateísmo) cuando insiste en la identidad entre Dios y el saber. "No hay ningún abismo o separación entre Dios y el Saber" (Fichte, 1845: 450). Las interpretaciones continuistas de la filosofía de Fichte hacen eje en la poca importancia de la sustitución del punto de vista de Dios al del punto de vista del Yo. Hegel objetaría que el punto de vista del absoluto, lejos de implicar trascendencia de Dios respecto al Yo es la única posibilidad de recobrar la identidad originaria (o inmanencia plena).

[12] "El dogmatismo parte de la falta de libertad y finaliza también con ella. Las representaciones son para él productos de las cosas, y la inteligencia o el sujeto

Pero el principio de la Doctrina de la ciencia es la libertad del Yo. La cual sólo es posible en tanto se identifica con el Yo absoluto. El Yo se pone sus propios límites, y así la actividad es la fuente de las determinaciones de la realidad efectiva.

La refutación completa del dogmatismo se identifica de esta manera con la Doctrina de la ciencia misma, y la dificultad de la tarea se plasma en la secuencia de exposiciones de la misma a la que Fichte le dedicó toda su vida, y que hubieran sin duda continuado si no nos lo arrebataba la muerte, buscando una inalcanzable *Doctrina de la ciencia* que se identificara con la Doctrina de la ciencia.

2. Spinoza en disputa

Fichte incluye entre los dogmáticos a Spinoza, quien constituye uno de los pilares del sistema filosófico de Deleuze.[13] Por lo tanto, es pertinente indagar en qué medida las críticas de Fichte a Spinoza, y en particular las vinculadas con el dogmatismo, impactan en la ontología de Deleuze, la interpelan, y obligan a profundizar en sus conceptos fundamentales.[14]

El punto más álgido de la polémica es la cuestión de la *inmanencia*: mientras ésta es el rasgo característico de la filosofía de Spinoza de acuerdo a Deleuze (y el motivo principal por el cual lo

son para él meramente pasivos" (Fichte, 1994a: 15).

[13] "Spinoza es el Cristo de los filósofos […] Mostró, estableció, pensó el «mejor» plan de inmanencia, es decir el más puro, el que no se somete a lo trascendente ni reestablece una trascendencia" (Deleuze y Guattari, 1991: 59). "Existe una única proposición ontológica: el Ser es unívoco […] [Spinoza] en lugar de pensar al ser unívoco como neutro o indiferente, hace de él el objeto de una afirmación pura. El ser unívoco se confunde con la sustancia única, universal e infinita" (Deleuze, 1968: 52, 59).

[14] Para la relación *directa* entre Fichte y Spinoza, sin mediación a través de Deleuze, cfr. Solé (2013), Ivaldo (1992) y Hammacher (1992).

reivindica),[15] para Fichte el autor de la *Etica demostrada según el orden geométrico* es un filósofo de la *trascendencia,* y justamente por ese motivo su sistema es el dogmatismo *más consecuente*:

> En el sistema crítico [el de Fichte] la cosa es aquello que es puesto en el Yo; en el sistema dogmático, [la cosa] es aquello en que el mismo Yo es puesto: el criticismo es por tanto *inmanente,* porque lo pone todo en el Yo; el dogmatismo es *trascendente,* porque incluso sobrepasa al Yo. *El spinozismo es el producto más consecuente del dogmatismo*, en la medida en que este puede ser consecuente (Fichte, 1975: 32; el subrayado es mío).

Para Fichte, mientras la sustancia spinozista trasciende a los modos, su Doctrina de la ciencia ("el sistema crítico") es el sistema de la inmanencia, y la *única* forma propia de la inmanencia: dado que soy Yo el que piensa, la única manera de *no* postular algo trascendente es que *todo* esté puesto en el Yo. En cambio en el dogmatismo el Yo es puesto en la *cosa,* que lo trasciende. En Spinoza, el Yo es inmanente a Dios, pero la recíproca no se cumple: Dios no es inmanente al Yo. Por lo tanto, la inmanencia no es completa.[16] Los modos están, de acuerdo a la interpretación de Fichte, *fuera* de la sustancia, que es *otra cosa* que ellos. Así, la inmanencia

[15] "Spinoza sabía plenamente que la inmanencia era inmanente a sí misma [...] por eso, era el príncipe de los filósofos" (Deleuze y Guattari, 1991: 49). Es el príncipe de los filósofos, en la medida en que era el sistema más acabado de la inmanencia, es decir, que no sólo la postulaba, sino que la haría "inmanente a sí misma" y no a algo trascendente, y objeto de una afirmación pura, y no un ser neutro.

[16] En su segunda etapa Fichte renunciará a esa "inmanencia completa": "Jesús no era Dios, porque no había ningún Jesús autónomo; Dios era en cambio Jesús, y aparecía como Jesús" (Fichte, 1845: 573). Recurriremos en varias oportunidades a este texto del segundo período, *Introducción a la vida bienaventurada,* que Deleuze destaca en "La inmanencia: una vida..." (Deleuze, 2003: 361). El lector debe considerar estas referencias con la debida precaución, en tanto para

se quiebra: el *modo* trasciende a la sustancia, que es aquello por lo cual los modos *son*. Por otra parte, la sustancia de Spinoza es una *cosa.* No, por supuesto, una *mera* cosa, sino una cosa en sí, y una cosa en sí eminente en tanto permite deducir el dogmatismo más consecuente. Es *consecuente* en tanto, por una parte, afirma la sustancia sin ambages, la postula como primer principio y logra deducir de ella el sistema completo de la realidad (es decir, Dios es *efectivamente* causa inmanente del mundo). Pero esa sustancia como primer principio está postulada dogmáticamente, en tanto afirmamos algo acerca de lo que nos trasciende.

Lo cual nos impide tener un fundamento, es decir, *derecho* pleno a afirmarlo: "¿qué es, pues lo que contiene a su vez el fundamento de la necesidad de esta sustancia?" (Fichte, 1975: 32). Estamos aquí ante el segundo punto clave de la argumentación de Fichte: lo propio del dogmatismo no es sólo afirmar la cosa en sí, sino afirmarla *sin fundamento*.[17] El motivo por el cual el principio tiene que ser una actividad y no un estado (un ser, una cosa) es, en última instancia, que el ser fijo no permite fundar lo que se trata de fundar, y la actividad sí: "El problema de buscar el fundamento de una cosa contingente significa esto: mostrar otra cosa por cuya naturaleza se deje comprender por qué lo fundado tiene, entre la múltiples determinaciones que podrían convenirle, justamente aquellas que tiene" (Fichte, 1970a: 7). El dogmatismo busca el fundamento en la cosa en sí, mientras que la doctrina de la Ciencia lo busca en la *inteligencia* (8). Pero el dogmatismo "vulgar" fracasa, justamente, porque la cosa en sí no logra fundar lo que aspira a fundar. Spinoza, en cambio, como el dogmático más consecuente,

muchos intérpretes la discontinuidad entre el período de Jena y el posterior a 1800 es radical.

[17] Ese era también el punto de Kant: cuando distinguía el proceder dogmático (ciencia estrictamente demostrativa a partir de *principios seguros*) y el dogmatismo (partir de principios *sin derecho*) (Kant, 2009: 35).

logra fundar la experiencia, pero no logra fundar el principio del cual la experiencia se deduce (la sustancia). El principio (*Grundsatze*) debe ser él mismo fundado. Escapar al dogmatismo implica entonces dar cuenta del fundamento o la fundación.

La crítica a Spinoza tiene implicancias para la comprensión de la Doctrina de la ciencia, como se observa al tener en cuenta cómo traduce Fichte el problema del dogmatismo spinozista en su propia terminología:

> [Para Spinoza] el Yo (lo que él llama *su* Yo, o lo que yo llamo *mi* Yo) no es simplemente *porque* es, sino porque *alguna otra cosa* es […] Un tal "fuera del Yo" sería igualmente un Yo, del que serían modificaciones el Yo puesto (por ejemplo: *mi* Yo) y todos los Yo que puedan ser puestos. Separa la conciencia *pura* y la conciencia *empírica.* Pone la primera en Dios, que nunca es consciente de sí […]; pone la segunda en las modificaciones particulares de la divinidad (Fichte, 1975: 19-20).

La sustancia de Spinoza sería el Yo absoluto o puro, mientras los modos serían Yoes finitos o empíricos: la traducción es ciertamente curiosa (dado que Spinoza no llama "Yo" a ningún concepto técnico y, por tanto el "lo que él llama *su* Yo" adquiere una connotación irónica) pero sumamente clarificadora, en tanto revela que la fórmula Yo = Yo expresa la inmanencia recíproca de sustancia y modos (sustancia = modos). El "=" no indica por lo tanto propiamente *identidad* sino *inmanencia*. Pero esta inmanencia *fichteana* debe cumplir el requisito que le exige a Spinoza: ser *capaz* de fundar, *tener derecho* a afirmar lo que afirma. Yo = Yo, como actividad propia del Yo absoluto debe permitir entonces fundar la experiencia y al Yo empírico que la experimenta como algo real, pero también dar cuenta de su *propio fundamento,* es decir, del derecho que tenemos de afirmar el Yo absoluto como principio. Volveremos en

el apartado 5 sobre este punto clave de la ontología de Fichte, y todos los problemas que encierra.

3. Deleuze: inmanencia y dogmatismo

Deleuze no ignora el argumento de Fichte según el cual la sustancia de Spinoza podría trascender a los modos.[18] De hecho, en medio de una actitud en general apologética de la doctrina de Spinoza, esa es una de las pocas críticas que le realiza: "La sustancia spinozista aparece como independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa" (Deleuze, 1968: 59).[19] La crítica es la misma (los modos están separados de la sustancia) pero la solución es, al menos a primera vista, diversa. Dice Deleuze: "Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos, y solamente *de* los modos. Que la identidad no es primera, que no existe como principio, sino como segundo principio, como principio *devenido;* que gira en torno a lo Diferente" (Deleuze, 1968: 59). La sustancia se dice solamente de los modos, pero los modos ellos mismos no se resuelven en una unidad, sino que giran en torno a lo diferente. Lo Diferente aparece así como el *principio ontológico fundamental* de la ontología de Deleuze. Esta diferencia será caracterizada en términos más precisos como *multiplicidad* (cuyas características detallamos más abajo).

[18] No se puede afirmar que la tome de él, pero sí que Deleuze tenía presente desde muy temprano la crítica de Fichte a la cosa en sí, tal como testimonia una carta de 1964: "No hay dudas de que la teoría de las cosas en sí tiene dos aspectos: como sustrato de los fenómenos, como fundamento de la voluntad –fuera de nosotros, y en nosotros […] El problema se plantea efectivamente en el kantismo, pero no es resuelto por Kant mismo. Sí lo resuelven, por una parte Fichte, y por la otra Schopenhauer" (Deleuze, 2015a: 17-18).

[19] Esta crítica dista de ser reiterada y constante. En general, atribuye a Spinoza una inmanencia completa: "En Spinoza, la inmanencia no es *a* la sustancia, sino que la sustancia y los modos están en la inmanencia" (Deleuze, 2003: 360).

Que Deleuze establezca la multiplicidad como principio es, en apariencia, el principal punto de inconmensurabilidad con Fichte, dado que para el filósofo idealista la unidad del absoluto es un requisito indispensable para la Doctrina de la ciencia: "Una ciencia debe ser algo Uno, un Todo", dice en *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia* (Fichte, 1963: 14-15), y precisa en la Ética*:* "nuestra actividad no es ninguna multiplicidad, sino absoluta identidad pura" (Fichte, 1977: 98). A pesar de lo taxativo de estas afirmaciones, esta inconmensurabilidad es relativa porque, por un lado, como veremos en el apartado 5 de este trabajo, la Unidad fichteana no es fija y quieta, sino una actividad perpetua de autolimitarse, y por tanto no es absolutamente hostil a la multiplicidad;[20] por otra parte, la multiplicidad deleuziana se enmarca en una filosofía de la univocidad ("el ser es el mismo para todas sus modalidades"; Deleuze, 1968: 53), y *en ese aspecto* es Una. Quizás tengan razón Deleuze y Guattari cuando dicen que la fórmula mágica que todos buscamos es pluralismo = monismo.[21]

A primera vista, sin embargo, Deleuze cumpliría todos los requisitos para ser un *dogmático* en sentido fichteano. Lo *Diferente* como principio implica que cada modo es *distinto* de los otros, que por tanto mi Yo (*lo que Deleuze llamaría* su *Yo*) no contiene ni puede contener a los otros. Pero entonces mi Yo es porque *otra cosa* es: el *resto* de lo diferente, la multiplicidad, el hormiguear de los modos que constituyen la inmanencia. Deleuze se parece aquí al dogmático que "niega totalmente la independencia del yo, sobre el cual construye el idealista, y hace de él solamente un producto de las cosas, un accidente del universo" (Fichte, 1970a: 41). Lo único

[20] De hecho, Fichte admite una multiplicidad de la experiencia infinita, de la cual no puede haber conocimiento más que *a posteriori* (1845: 459).

[21] "Llegar a la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALSIMO = MONISMO" (Deleuze, 1980: 31). Sobre Deleuze como solución a la fórmula "Fichte + Spinoza", parafraseando esta cita (Cfr. Amrine, 2015).

que habría logrado Deleuze al reducir la sustancia a los modos es resignar lo principal que Fichte defendía de Spinoza, y que lo hacía a sus ojos un dogmático al menos consecuente: la unidad. La unidad de la sustancia es resignada en nombre de la multiplicidad de los modos. Pero si esto tenía como fin librarse de la trascendencia dogmática que la sustancia implicaba (punto en el cual Deleuze y Fichte están de acuerdo), pareciera que la trascendencia es reinstaurada *entre los modos.*

Sin embargo, esta apariencia sólo tendría validez si Deleuze estuviera desplazándose hacia un empirismo vulgar. Pero Deleuze impugna tomar como punto de partida "el elemento de la sensación (empirismo simple)" (Deleuze, 2003: 359) al cual, por otra parte, considera, como Fichte, un dogmatismo.[22] Es cierto que Deleuze se define en numerosas ocasiones a sí mismo como empirista[23], pero su empirismo es *trascendental,* un "empirismo superior lo vincula con la inspiración antidogmática que anima al poskantismo" (Krtolica, 2015: 22).[24]

> La idea de un empirismo trascendental, sostiene por una parte que hay una diferencia de naturaleza entre lo empírico y lo trascendental; por otra parte, supone que lo trascendental es él mismo experiencia, experimentación; finalmente, plantea una inmanencia completa entre los dos (Deleuze, 2015a: 89).

[22] En su libro de 1963 sobre Kant, Deleuze señala que "el empirismo de Hume tenía un desenlace similar" al del dogmatismo, debiendo recurrir a la armonía preestablecida para explicar la correspondencia entre el orden de las Ideas y el orden de las cosas (Deleuze, 1963: 22).

[23] Hay que tener también en cuenta que su primer libro está dedicado a Hume.

[24] Krtolica señala puntualmente el poskantismo de Schelling, pero se puede extender a Fichte, quien es el que propiamente tiene una inspiración antidogmática, que en todo caso Schelling retoma en sus escritos tempranos. Curiosamente, esta afirmación no impide que Krtolica realice, unas páginas más adelante, una reconstrucción bastante dogmática del empirismo deleuziano (2015: 33-34).

Esta forma específicamente deleuziana del empirismo toma como principio la multiplicidad o diferencia, pero ésta no debe confundirse con lo múltiple del empirismo vulgar o del dogmatismo empirista. Es indispensable por tanto establecer una distinción entre tres tipos de diferencia, cuya confusión explica gran parte de los malentendidos que giran en torno a la ontología de Deleuze: las diferencias virtuales (o ideales), las diferencias intensivas y las diferencias empíricas (sólo las dos primeras son *multiplicidades*[25] mientras las últimas son meramente *múltiples*).

Lo múltiple o los sistemas de diferencias empíricas tienen por su parte un doble aspecto: extensivo (o conjunto de partes) y cualitativo (o relaciones reales o espacio-temporales). El caso más elocuente es el de los sistemas biológicos, donde cada especie es definida por ciertas partes singulares (como es el caso paradigmático de los órganos reproductivos de las plantas en Lineo) y además por ciertas relaciones especificas (como estructura o composición de sus cuerpos), que según Deleuze no serían modos alternativos de clasificación natural sino complementarios.[26] En el caso del sistema del Yo, Deleuze señala la relación recíproca entre el Yo como cualidad (*Yo pienso* como especificidad del hombre) y el Yo como extensión ("los puntos notables representados por las diversas facultades que entran en la comprensión del Yo"; Deleuze, 1968: 330).[27] Desde la perspectiva deleuziana, el Yo no da cuenta de

[25] "Las Ideas son multiplicidades virtuales, problemáticas o «perplejas [*perplexes,* formado con el prefijo "per" –en torno a– y "plex", pliegue], hechas de relaciones entre elementos diferenciales. Las intensidades son multiplicidades implicadas, «implejos» [*implexes,* formado con el prefijo "in" –dentro de–], hechas de relaciones entre elementos asimétricos, que dirigen el curso de actualización de las ideas" (Deleuze, 1968: 315).

[26] Deleuze se basa en la concepción de la historia natural como correlación partes-estructura planteada por Foucault (1966: 144-458).

[27] La multiplicidad de las facultades ha sido reconocida y tematizada por Fichte, y por todo el idealismo alemán. Deleuze afirma que no hay armonía posible

sí mismo, no encuentra en sí su fundamento. Por el contrario, está esencialmente fisurado, disuelto, desgarrado entre su aspecto cuantitativo y cualitativo (Deleuze, 1968: 332). El argumento fichteano se invierte, el Yo no ofrece certeza, la intuición intelectual no garantiza unidad, porque el Yo que intuye y el Yo intuido no son el mismo, sino que son una cualidad y una cantidad cuyo enlace sólo puede ser afirmado dogmáticamente. La unidad del Yo es una cuestión de *hecho,* pero no *de derecho.*

Deleuze no niega que *haya* individuos y que estos se expresen como yoes, ni que estos yoes *piensen*; habla explícitamente de "la individualidad concreta del pensador" (1968: 333). Sólo indica que para dar cuenta de ellos tenemos que remitirnos a las multiplicidades que los constituyen y crean. La cuestión de derecho sólo puede resolverse en el plano *trascendental*[28]*,* donde se revela que ese múltiple doble (cualidad-extensión) que constituye al Yo está *fundado* por multiplicidades virtuales e intensivas.

> Esta diferenciación [*differenciation*] fundamental (cualidad-extensión) sólo puede encontrar su *razón* en el […] orden implicado de la intensidad […] Únicamente el estudio trascendental puede descubrir que la intensidad sigue implicada en sí misma y continúa

entre ellas, que no se resuelven en una identidad, y que no tienen una relación armónica entre sí. No encuentran concordia en un sentido común (Deleuze, 1968: 174). Su unidad es meramente empírica, y es postulada en forma dogmática y no trascendental. El Yo pienso no es así menos empírico que la conciencia vulgar o la experiencia corriente.

[28] Lapoujade señala que la filosofía de Deleuze no es ajena a cuestión de derecho como juicio de lo bien fundado de una pretensión: "un hecho debe ser concebido como una *pretensión,* una exigencia o una reivindicación y la pregunta *quid juris?* tiene como función justamente juzgar lo bien fundado de la pretensión […] cuestión que está ya en el corazón de *Diferencia y repetición"* (2015: 24-25).

> envolviendo la diferencia, en el momento en el que se reflexiona en la extensión y la cualidad que crea (Deleuze, 1968: 308-309).[29]

Este pasaje es clave. En primer lugar, explicita que la *razón* del Yo (en tanto diferenciación cualidad-extensión) está en el orden intensivo. La intensidad es así un principio de *razón,* que estructura y determina el sistema psíquico. Yo pienso, efectivamente, pero yo *que* pienso sólo soy este pensador concreto en la medida en que soy un individuo cuya *razón* está en el orden *intensivo:* "el mundo implicado de las cantidades intensivas constituyen la individualidad concreta del pensador" (Deleuze, 1968: 333). La intensidad es la dimensión que sostiene las partes discretas. Y no sólo las sostiene (en tanto condición) sino que también las *crea.* La proclamada "independencia" del Yo no es más que una abstracción de su aspecto trascendental, que hace que la estructura yoica no sea propia, sino ajena, no esté en el Yo, sino en el Otro.[30]

Pero hay un segundo motivo por el cual el pasaje es mucho más relevante para la investigación propuesta en estas páginas: el carácter *implicado* de la intensidad. Esto es vertebral para el problema de la inmanencia. Porque cuando Deleuze dice que la intensidad se anula en la cualidad y la extensión que crea (1968: 309), pareciera haber una relación de transcendencia entre la intensidad y lo extensivo (si *se anula* trasciende a lo empírico). Pero no se anula *absolutamente,* sino que en el orden de la cualidad y la extensión el

[29] Eludimos el contrapunto con Bergson que Deleuze utiliza aquí, que nos llevaría a análisis que no son pertinentes en este contexto. El punto es el siguiente: la cualidad no es la razón de la cantidad, como Bergson da a entender por momentos, sino que ambas encuentran su razón en la intensidad (que sería la tesis esencial de Bergson, el bergsonismo *bien entendido*).

[30] Sobre el rol del Otro (*Autrui*) como expresión de un mundo posible, cfr. Deleuze (1968: 333-335, 360). Respecto la relación entre la otredad deleuziana y la fichteana (en su desarrollo de la intersubjetividad y el rol constituyente del otro), cfr. Ferreyra (2016a).

ejercicio *empírico* de la sensibilidad *puede* captar la intensidad, en tanto la intensidad está *implicada* en lo empírico. Es decir, *podemos* captar la intensidad a través del ejercicio empírico de la sensibilidad en tanto la intensidad está envuelta en lo empírico. De esa manera, la intensidad no es una cosa en sí, una trascendencia y, por lo tanto, no se afirma *dogmáticamente*.

Sin embargo, lo que puede ser captado empíricamente es meramente una implicación segunda, en la cual la intensidad aparece en su grado más bajo, "sólo lo mínimo necesario que hace falta para «explicarla»" (309); la intensidades implicadas, envueltas, crean explicándose o desenvolviéndose, pero lo hacen sólo en forma baja. Más que la razón de la extensión, parecen simples anomalías. Por eso es tan importante el orden de implicación primero en el cual "la intensidad está implicada en sí misma, a la vez envolvente y envuelta" (Deleuze, 1968: 309). Dado que no hay trascendencia entre los ordenes de implicación (es la *misma* intensidad, la misma implicación) también podemos afirmar sin dogmatismo lo más alto, la auténtica *razón* de lo sensible, la intensidad que *crea* la extensión diferenciándose. Aunque no podamos experimentarlo de manera sensible.

Al mismo tiempo, debemos recordar que la intensidad no es una, sino *múltiple.* No hay *una* intensidad, sino una multiplicidad de intensidades, que no tienen una relación extrínseca (*partes extra partes*) como lo múltiple de la extensión, sino intrínseca: "las intensidades envuelven otras intensidades, están envueltas por otras y comunican con todas" (Deleuze, 1968: 331). Envolvimiento mutuo de las intensidades, que da cuenta de la complejidad de las unidades empíricas, ya que éstas *explican* una multiplicidad de intensidades: biológicas, sociales, físicas, lingüísticas, etc. Entre todas constituyen la individualidad del sujeto concreto, empírico, que puede pensar, hablar, moverse, contar con el latido de su corazón y su respiración, formar parte de una sociedad que evita que lo

destruya la ley del más fuerte, etc. Esta multiplicidad de modos de existencia estaría dispersa, fisurada, atomizada, si no fuera por su relación de envolvimiento con su razón intensiva.

Ahora bien, las intensidades dan cuenta de la individuación, pero no de la determinación de los individuos. ¿Por qué un Yo pienso, por qué las facultades? ¿Por qué una especie, por qué tales partes? ¿Por qué este sistema circulatorio, por qué el corazón? La razón suficiente de las cualidades y extensiones se encuentra en el concepto de *Idea*. Las Ideas deleuzianas son *relaciones* entre elementos diferenciales, infinitamente pequeños (*dy, dx),* cuya diferenciación consiste en la producción de *singularidades.* Lo infinitamente pequeño (que sólo existe en relación), sus relaciones y las singularidades constituyen la multiplicidad o diferencia virtual. Las relaciones diferenciales se diferencian en lo empírico como relaciones actuales (cualidades) y las singularidades como partes notables (extensiones).

Una vez más, el problema del dogmatismo exige dar cuenta de la manera en que la inmanencia no se encuentra quebrada por el recurso a esta razón *ideal.* Para eso es necesario concebir el plano virtual como un *espacio topológico*.[31] Las multiplicidades virtuales no son entidades discretas y no existen *sobre* un espacio topológico, sino que son ellas mismas ese espacio. Pero tampoco lo múltiple es trascendente, ya que el espacio euclidiano no trasciende al topológico sino que nace de él: "En esta versión metafísica, los espacios métricos nacen literalmente de los no-métricos" (DeLanda, 2010: 130).

¿Cómo se vincula la multiplicidad virtual con la multiplicidad intensiva? Bajo la forma del plegado. En el espacio topológico, el estiramiento y el plegado permiten pensar la univocidad de todos los cuerpos que, en las otras geometrías, aparecen como distintos

[31] Sobre las características del espacio topológico y su distinción con el euclideano, cfr. DeLanda (2010: 118-122).

y recíprocamente trascendentes. La diferencia de intensidad no es una división o escisión respecto al espacio topológico, sino su *pliegue*.[32] Las diferencias intensivas son pliegues del campo de inmanencia. Ningún pliegue trasciende al otro: una misma tela para todos los pliegues en la cual se derrama. Lo virtual es la tela plegada por el pliegue, el océano donde se producen las olas, el espacio topológico que la intensidad pliega y estira, la dimensión última de la ontología deleuziana. La individualidad del pensador concreto se constituye como pliegue: "Pensar es plegar, pensar es curvar […] Es la topología del pensamiento" (Deleuze, 2015b: 181). Así, "el lazo del pensamiento con la individuación es mucho más profundo que el que aparece con el Yo pienso" (Deleuze, 1968: 197). Gracias al concepto de intensidad como pliegue del campo topológico virtual-ideal, podemos dar cuenta de la inmanencia del plano virtual y el intensivo, y de las multiplicidades correspondientes entre sí (un pliegue no trasciende a otro pliegue porque son pliegues del mismo espacio, una Idea no trasciende a otra idea porque son diferenciaciones de la misma virtualidad, continuas y esencialmente relacionales). La ontología de Deleuze parece estar a resguardo del espíritu del dogmatismo que Fichte consideraba el peor enemigo del pensamiento auténticamente filosófico.

4. El dogmatismo según Deleuze

"El error del dogmatismo ha sido colmar lo que separa [...en ese sentido, hay todavía] demasiado dogmatismo en los poskantianos" (Deleuze, 1968: 221). ¿En qué consiste este "colmar" [*combler*] que sella según Deleuze el destino dogmático del poskantismo, y por tanto de Fichte? Siguiendo como hilo conductor las definicio-

[32] Si bien el concepto de pliegue es desarrollado con detalle por Deleuze recién el la década de los ochenta, en los libros de los sesenta lo podemos encontrar bajo las figuras de la implicación, explicación y complicación (Deleuze, 1968: 297).

nes deleuzianas de dogmatismo dispersas en su obra, este acto de colmar tendría la forma de una *armonía.* "El dogmatismo afirmaba una armonía entre el sujeto y el objeto, invocando a Dios para garantizar esta armonía" (Deleuze, 1963: 98):[33] Deleuze se refiere aquí al dogmatismo racionalista pre-crítico, donde Dios funcionaba como principio unificador, *colmando* la brecha entre sujeto y objeto. Los poskantianos, sin embargo, no son propiamente dogmáticos, sino *demasiado* dogmáticos, es decir, *demasiado* para su pretensión de eludir en forma radical todo atisbo de dogmatismo. Es indudable que para los poskantianos Dios ya no *garantiza* la armonía; la armonía no está preestablecida, no está *dada.* Tiene que ser, en cambio, *conquistada:* "Una furia de fundar, de conquistar, inspira a esta filosofía [alemana]" (Deleuze y Guattari, 1991: 100). Si para Fichte, la armonía consiste en "la coincidencia con nosotros mismos" (Fichte, 1994a: 106),[34] entonces *su* conquista consistiría en realizar el Yo = Yo (que, es, por cierto, equivalente a Sujeto = Objeto).[35]

En suma, según la perspectiva deleuziana, el dogmatismo de Fichte consistiría en garantizar la armonía entre el sujeto y el objeto bajo la forma del Yo = Yo (como fórmula de la coincidencia con nosotros mismos), sin invocar a Dios sino nuestra propia actividad: la conquista. Pero, esta conquista sólo sería propiamente dogmática si el "=" expresara una *identidad,* la identidad del Yo que forma parte de la imagen *dogmática* del pensamiento que Deleuze expone en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición*.[36] El sentido

[33] "En el racionalismo dogmático, la teoría del conocimiento se fundaba en la idea de una correspondencia entre el sujeto y el objeto, de un acuerdo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas" (Deleuze, 1963: 22).

[34] La cita exacta es: "La verdad es la coincidencia con nosotros mismos, armonía" (Fichte, 1994a: 106).

[35] "El Yo no es en absoluto Sujeto sino Sujeto = Objeto" (Fichte, 1994a: 31).

[36] Cfr. el tercer postulado, "del reconocimiento": "Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto, y por lo

del dogmatismo en Deleuze debe necesariamente comprenderse a la luz de su concepción de la imagen del pensamiento (que el autor de *Diferencia y repetición* combate por su carácter dogmático con el mismo fervor que Fichte combate el dogmatismo de su época, y por los mismos motivos: constituyen dos maneras incompatibles de hacer filosofía). La fórmula Yo = Yo implicaría, de acuerdo con esto, *identidad* y no inmanencia, y expresaría en forma acabada el pensamiento de Fichte.[37] Es *demasiado dogmático* porque el "=" *colma* la separación entre el Yo y el Yo.

Al mismo tiempo, esta coincidencia expresaría la *verdad*: "La verdad es la coincidencia con nosotros mismos, armonía" (Fichte, 1994a: 106), lo cual confirmaría su carácter dogmático en sentido deleuziano: "de acuerdo a esta Imagen [dogmática], el pensamiento tiene afinidad con lo verdadero, posee formalmente lo verda-

---

tanto expresa la posibilidad de que todas las facultades se relacionen con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva, y le da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común, es el sentido común que se ha vuelto filosófico. Tanto en Kant como en Descartes, la identidad del Yo [*Moi*] en el Yo [*Je*] pienso funda la concordancia de todas las facultades, y su acuerdo bajo la forma de un objeto que se supone como el Mismo" (Deleuze, 1968: 174). Teniendo en cuenta los desarrollos del apartado precedente, el dogmatismo consistiría en suponer la armonía entre los dos aspectos del Yo empírico (cuantitativo y cualitativo) que es lo que se trata de demostrar.

[37] Deleuze, como tantos otros, refiere a Fichte indirectamente a través de la fórmula Yo = Yo en varias ocasiones: "la forma del concepto como forma de identidad, que constituye tanto el en sí del representado [A es A] como el para sí del representante (Yo = Yo)" (Deleuze, 1968: 79); "hace falta que el contrato llegue hasta el final, que no se haga ya entre dos personas, sino entre sí mismo y sí mismo, en la misma persona, *Ich = Ich*" (Deleuze y Guattari, 1980: 575). Sabe sin embargo que es una fórmula trillada, que debe ser pensada en forma más compleja: "Es asombroso porque quiere decir que el yo sólo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo. Es ciertamente no cartesiano, es la filosofía poskantiana. Es el yo = yo de Fichte: la autoposición del yo implica la posición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo" (Deleuze, 2011: 588).

dero y desea materialmente lo verdadero" (Deleuze, 1968: 172). La única desventura del pensamiento es el *error.* Pero el error debe su existencia a la verdad, y es todo lo que la verdad rechaza como falso e ilusorio (todo lo que difiere del Yo, todo lo atribuible al no-Yo, desde esta perspectiva, tiene como sólo destino su disolución, su absorción en la verdad del Yo). Por su parte, la verdad es lo afín al pensamiento, por lo tanto el pensamiento volverá, tarde o temprano, al camino recto. Siempre de acuerdo con la imagen dogmática, el trabajo del filósofo es, en todo caso, disipar las ilusiones, las tentaciones al desvío. Purificar la verdad de todo error. *Conquistar* la inmanencia consiste entonces en erradicar lo erróneo, lo imperfecto, lo que escapa a la acción del Yo. La *realización* de la identidad Yo = Yo consistiría en esa erradicación, y por lo tanto el dogmatismo consistiría en ignorar que hay algo trascendental en las desventuras del pensamiento, algo necesariamente impuro en el saber, algo inherentemente estúpido en nuestra inteligencia.[38] Para Deleuze, en cambio, no hay nada natural en el pensar y sólo se piensa coaccionado, forzado por la violencia de lo que fuerza a pensar. Lo que aparece como ajeno al pensador debe ser comprendido como intrínseco, dado que es lo que hace posible el pensamiento como movimiento aberrante, agrietando la supuesta identidad del Yo en favor de la inmanencia bajo el principio de la Diferencia, arrastrando a los dos aspectos empíricos del Yo (cuantitativo y cualitativo) a la condición trascendental de su génesis: las multiplicidades intensivas y virtuales que estudiamos en el apartado precedente.

[38] Respecto a esta cuestión en Deleuze, confrontar los desarrollos sobre la "*bêtise*" (estupidez) como bestialidad propiamente humana, y su contraposición a la figura del error (Deleuze, 1968: 194-198). Sobre el tema puede consultarse Ferreyra (2016b).

5. Fichte en el laberinto del dogmatismo

Resumiendo: si Fichte fuera dogmático en sentido deleuziano, el Yo = Yo sería simple identidad, simple expresión de la armonía como *verdad* que expulsaría fuera de sí toda inadecuación en tanto *error;* así, el pensamiento estaría en afinidad con lo verdadero y sería una experiencia natural, ajena a toda violencia. Esta es la interpelación que Deleuze lanza al pensamiento fichteano.

Si tomamos el plan trazado por Fichte en *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia,* la crítica parece aplicarse plenamente, ya que dicho plan exigía encontrar en el fundamento o principio fundamental (*Grundsatz*) un hilo de Ariadna a través de los laberintos del "error";[39] ese hilo que nos aparta de las desventuras del pensamiento es la unidad del fundamento: un fundamento único sostiene todo el sistema (Fichte, 1963: 13). El primer principio (*Grundsatz*), el Yo = Yo, parece en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* el candidato natural para ocupar el rol de fundamento, único e idéntico, que garantiza la unidad del sistema, el buen sentido, el camino recto: lo que Deleuze llama la filosofía de la identidad, que su filosofía de la diferencia viene a destronar. Esa lectura se refuerza cuando se cree que esa fórmula se basa en

[39] "Al menos una proposición tendría que ser cierta, la cual comunicara a las demás su certeza […] *todas* ellas – tendrían certeza, y *la misma certeza* (…) Una tal proposición cierta previamente al enlace se llama *proposición fundamental*" (Fichte, 1963: 15-16). De esa manera, "el sistema del espíritu humano, cuya exposición ha de ser la doctrina de la ciencia, es absolutamente cierto e infalible; todo lo que está fundado en él es simplemente verdadero; él no yerra nunca, y lo que alguna vez ha sucedido o sucederá en un alma humana es verdadero" (46-47). Fichte nunca deja de considerar que el pensamiento recto conduce a la verdad, que el error es un desvío que puede y deber ser evitado: "El pensamiento científico en efecto separa la verdad del error que se le opone en todo respecto" (Fichte, 1845: 422).

el principio de identidad (A = A).[40] El pensamiento encontraría su reposo, su quietud en la identidad del principio y quedaría a salvo de toda violencia. La filosofía depone sus armas, y la Doctrina de la ciencia se inscribe, desde esta perspectiva, en la imagen dogmática del pensamiento que Deleuze impugna.

Si muchos comentaristas insisten en leer así toda la Doctrina de la ciencia, ha sido por una parte por atenerse excesivamente al plan trazado en *Sobre el concepto* y, por otra parte, merced al efecto de la deslumbrante luz de la célebre fórmula Yo = Yo. Sin embargo, la convicción sobre la existencia de un camino recto que nos aparte del error, tan fuerte en 1794 se ve puesta en duda por el curso del trabajo de Fichte. Ya en 1796 comienza a trabajar sobre una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, que elaborará durante sus cursos hasta 1799 y que será conocida como la *Doctrina de la ciencia nova methodo*.[41] La aparición de los tres manuscritos de alumnos en el siglo XX generó, con toda razón, una revolución en los estudios sobre Fichte. Entre muchos aportes teóricos, allí desaparece el Yo = Yo como primer principio, y su lugar lo ocupa la intuición intelectual, la experiencia directa de la *Thathandlung*. Ahora bien, la *Thathandlung* implica una violencia del pensamiento natural. Por ello Fichte dice en la *Nova methodo* casi exactamente lo mismo que Deleuze acerca de la necesidad de una violencia que

[40] Sobre la inconveniencia de interpretar la filosofía de Fichte en términos de identidad, cfr. nota 10.

[41] "Fichte no nos dejó ningún manuscrito de la *Doctrina de la ciencia nova methodo,* cuyas clases impartió en Jena entre 1796 y 1799. Fichte había sin embargo comenzado esta Doctrina de la ciencia como «*Versucht einer neuen Darstellung der Wissenshaftslehre*» […] cuya publicación se interrumpe por motivos desconocidos después del primer capítulo" (Fuchs, 1994: IX). Las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* anteceden ese texto interrumpido. La *Doctrina de la ciencia nova methodo* es el resultado de esas clases, de las cuales tenemos tres apuntes de alumnos. Nosotros utilizaremos el de Krause y el conservado en la biblioteca de Halle.

fuerce a pensar: "Pienso realmente cuando me siento coaccionado a ello" (Fichte, 1994a: 217). Fichte desconfía del sentido común y el pensamiento natural (primer postulado de la imagen dogmática del pensamiento). El buen sentido está dominado por los fanáticos del mundo del revés. El pensamiento sólo puede ponerlo al derecho a través de un largo esfuerzo, cuya muestra patente es la elaboración y reelaboración de la Doctrina de la ciencia que Fichte llevará a cabo a lo largo de toda su vida.

Las sucesivas exposiciones de la Doctrina de la ciencia muestran de hecho que el pensamiento para Fichte no está dado, sino que debe ser conquistado, y, más aún, *engendrado.* En efecto, si bien la necesidad de una nueva exposición en la *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia* es atribuida por Fichte a una coacción externa ("mi teoría no se entiende… me esforzaré por conseguir una mayor claridad),"[42] dicha coacción es en realidad interna: la exposición de la Doctrina de la ciencia debe reformularse una y otra vez, porque existe una brecha constitutiva entre la Doctrina de la ciencia y su expresión (como ya insinuaba la primera línea del *Fundamento* de 1794: "El primer principio debe *expresar* aquella *Thathandlung"*; Fichte, 1975: 13). Si bien la letra *empírica* –la expresión– debe esforzarse incesantemente en expresar el espíritu trascendental, dicha letra está quieta y fija, mientras lo que debe ser expresado está por el contrario en actividad perpetua –la *Thathandlug*–; por lo tanto, la expresión no puede nunca encontrar su forma última.[43] Y esto

[42] "Chanzas, desdenes y el universal testimonio de que se repugna esta teoría de todo corazón, como también de que no se la entiende. Por lo que respecta a esto último, quiero cargar yo solo con toda la culpa (…) Si es que puede darle gusto al lector entrar en la presente exposición, en la que me esforzaré por conseguir la mayor claridad" (Fichte, 1970a: 184).

[43] En "Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía", señala Fichte precisamente el riesgo de la mera filosofía de fórmulas, de quedarse "sólo en la letra de ese principio [El Yo que se pone absolutamente] sin haber captado, no obstante, su espíritu" (Fichte, 1998: 152).

por motivos fundamentales: la inadecuación constitutiva entre lo empírico y lo trascendental. El Yo nunca debe *efectivamente* devenir idéntico al Yo, so pena de aniquilación de la esencia activa del sistema. La clave está, entonces, no en una u otra exposición de la Doctrina de la ciencia, sino en su *transformación continua.*

Esta inadecuación marca que no hay una mera "identidad" en la inmanencia fichteana, sino también una diferencia. Esa diferencia entre lo empírico y lo trascendental, no es otra cosa que la diferencia entre el Yo absoluto y el Yo finito, y *eso es lo que en realidad expresa la fórmula Yo = Yo.* Es decir, que el principio no es el Yo^1 ni el Yo^2, sino el "=" –la X en el *Fundamento* de 1794– (1975: 15): "el pensamiento no debe partir desde los extremos, sino desde el punto medio" (Fichte, 1845: 510). El "=" es el verdadero principio de la filosofía que, lejos de colmar lo que separa, le impone movimientos infinitos, haciendo resquebrajar el pensar empírico que acontece en nuestras mentes orgánicas. Es una síntesis, sí, pero una síntesis que no unifica partes ya dadas, sino que desarrolla algo enteramente nuevo e inexistente con anterioridad (Fichte, 1994a: 189)[44]. La identidad que Deleuze le atribuye a tal síntesis no es más que la consecuencia de ver la Doctrina de la ciencia "*du petit côté*".[45]

[44] Esto es lo que Hegel no capta en el escrito de la *diferencia* cuando insiste, una y otra vez, en que Fichte parte de una escisión que nunca logra superar. Coherentemente con ello piensa que Yo = Yo es una identidad pura sin límites ni fisuras, al menos por derecho ("El yo *debe* ser igual al yo", Hegel, 2010: 51) y que "la libertad es lo que supera en sí toda limitación y lo supremo del sistema fichteano" (63).

[45] Parafraseamos a Deleuze cuando dice que "la diferencia no es la negación, sino que lo negativo es por el contrario la diferencia dada vuelta, vista desde el lado pequeño" (1968: 303). En ese mismo sentido la Doctrina de la ciencia no es la identidad engendrada a partir de la oposición, sino que la oposición entre el Yo y el no-Yo es la Doctrina de la ciencia vista del lado pequeño, como hace Hegel.

Así, el Yo = Yo debe interpretarse desde la perspectiva de la intuición intelectual y no a la inversa, porque de lo contrario se pierde lo que Fichte intenta subrayar cuando, harto de los malentendidos acerca de su sistema, elimina la expresión Yo = Yo de la *Nova methodo:* que el Yo no se intuye a sí mismo en la actividad de reflexión como forma de lo idéntico. El Yo sólo es puro en tanto autoconciencia inmediata o intuición intelectual; en cuanto la autoconciencia vuelve sobre sí, es decir, en cuanto reflexiona, se escinde (Fichte, 1994a: 34): "si es puesta la conciencia, entonces es puesta la escisión" (Fichte, 1977: 24). En el concepto del Yo se piensan Yo y no-Yo (Fichte, 1994a, 46). Este movimiento apuntala la interpretación de Goddard, quien afirma que "La intuición intelectual no puede dejar de incluir en sí una partición" (1999: 99) y "el yo fichteano es un yo fisurado" (79). El círculo de la reflexión es así un círculo fracasado, inherentemente fracasado. Lo cual nos lleva a pensar que quizás el Yo fichteano, lejos de ser el sujeto, la certeza del cogito, sea la fuerza que deshace el sujeto individual, y hace que el Yo empírico se encuentre de pronto subido a la espalda de un tigre. La *Thathandlung* no es identidad, sino diferencia.

No se trata por tanto en Fichte de partir de la quieta unidad del Yo consigo mismo (identidad analítica), ni tampoco de establecer como piensa Deleuze la identidad sintética entre el Yo y el no-Yo que aparecen como opuestos,[46] sino de partir de una actividad[47] que tiene la forma de círculos que no se cierran sobre sí. Fichte recurre insistentemente (como luego lo hará Hegel) a la figura del círculo para explicar su pensamiento. Pero hay que evitar dos mal-

[46] "Los poskantianos acordarán que la identidad analítica es la identidad vacía que sólo les permite pensar la esencia o lo posible. Pero la identidad sintética es la operación por la cual el pensamiento se eleva a la potencia de lo existente y toma posesión de lo existente" (Deleuze, 2011: 588).

[47] "Fichte no deja de insistir sobre la importancia de una palabra: sustituir. Se trata de sustituir el hecho de la conciencia por el *acto* de la conciencia" (Deleuze, 1956).

entendidos: *1)* por "círculo" no debe entenderse el sucederse de figuras a lo largo de la circunferencia, sino la producción del círculo a partir de un centro mediante a una multiplicidad de radios (Fichte, 1994a: 170, 207 y 227); *2)* el centro no es ocupado por ninguna síntesis particular,[48] sino por la intuición intelectual misma. La unificación del Yo no es en realidad más que la proyección de los rayos como figuras de un círculo de la reflexión que nunca termina de cerrar sobre sí mismo.[49]

El centro del círculo no es –no puede ser– figura de una unificación imposible. Y ese es, según Fichte, un rasgo distintivo de la Doctrina de la ciencia respecto al dogmatismo: "[A diferencia del dogmatismo] en la Doctrina de la ciencia el concepto de yo no reside en nosotros, sino que es producido a través de la multiplicidad" (Fichte, 1987: 226; se ha modificado la traducción). El Yo como inmanencia es entonces una multiplicidad (no como "partes", dado que "el Yo no puede ser dado, porque no tiene partes, a las cuales lo dado pudiera estar atado"; Fichte, 1994a: 81), y no una Unidad quieta, idéntica a sí misma, a salvo de toda violencia y segura de su camino recto. En suma: elude todas las trampas de la imagen dogmática del pensamiento. Tampoco "colma lo que separa" en tanto la concordancia entre Yo y Yo nunca es completa, y por lo tanto elude también la acusación de ser "demasiado dogmático" (Cfr. *supra,* apartado 4). A través de la afirmación de una

[48] Gaudio difiere de esta interpretación, señalando que en la *Nova methodo* ese lugar lo ocupa la voluntad (2016: 127-128).

[49] Así, a partir de la escisión originaria de la reflexión entre Yo y no-Yo, se multiplican los círculos fracasados: "sujeto y objeto", "Yo absoluto y Yo limitado", actividad real y actividad ideal (Fichte 1994a: 51), conocimiento objetivo y conocimiento de fin (1987: 116), sentimiento y actuar (1994a: 138), efectividad real –concepto de fin– conocimiento (152), ser y pensar (182), cuerpo y conciencia (234), pensar que unifica y pensar que divide (185), mundo y reino de los seres racionales (225), hasta llegar a la quintuplicidad final donde la complejidad del entramado de relaciones recíprocas queda en evidencia.

"multiplicidad positiva […] el dogmatismo se queda sin pretextos" (Fichte, 1994a: 68-69, 71), tanto en sentido fichteano como en sentido deleuziano.

6. Conclusión

El dogmatismo interpela tanto a Deleuze como a Fichte en los fundamentos de sus respectivas ontologías. En el caso de Deleuze, exige precisar el sentido de la inmanencia cuando su ontología se desdobla en diferentes planos, básicamente, lo actual y lo virtual, y la intensidad y la extensión. En el caso de Fichte, exige comprender que la relación del Yo consigo mismo expresada en la fórmula Yo = Yo no puede ser una identidad, ni remitir a un punto de unificación. De esa manera, se descubre que ninguno de los dos es, en sentido estricto, un dogmático. Sin embargo, en ese vía de interpelación, la filosofía comparada nos ha permitido vivificar la interpretación de las ontologías de ambos autores. El movimiento de producción de las determinaciones de la Doctrina de la ciencia a partir de la *Thathandlung* es un círculo fracasado, que nunca termina de cerrar sobre sí mismo. Y un círculo fracasado no es otra cosa que un pliegue. A través de esta sucesión de pliegues, la intuición intelectual traza el campo trascendental. Este trazado resulta difícil entender desde la geometría clásica a la que recurre Fichte, pero es ilustrada mejor –aunque siempre de forma insuficiente, representativa- por la topología, a la cual, como vimos, recurre Deleuze.[50] El pliegue es el movimiento por el cual se constituye la multiplicidad intensiva que es la razón de lo múltiple-empírico. Esa multiplicidad se expresa como el sistema de lo múltiple Yo =

[50] Goddard señala, siguiendo a Merleau-Ponty, que el campo trascendental fichteano debe pensarse desde la geometría moderna: restricción, segregación, modulación. Sin embargo, sigue pensando esa espacialidad como dada, y no construida (Goddard, 1999: 70).

Yo. El "=" como pliegue se desdobla en un Yo cualitativo, unificado, puro (lo que Fichte llama Yo absoluto) y un Yo cuantitativo, extensivo, como composición de partes (lo que Fichte llama Yo empírico). La clave de la filosofía es ubicarse en ese pliegue, y alcanzar así el punto de vista de la génesis como verdadera condición de la experiencia real.

Bibliografía

Amrine, Fredrick, 2015, "«The magic formula we all seek»: Spinoza + Fichte = x", Craig Lundy y Daniela Voss (eds.), *At the Edges of Thought, Deleuze and Post-Kantian Philosophy,* Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 168-189.

DeLanda, Manuel, 2010, *Deleuze: History and Science*, Antropos, Nueva York.

Deleuze, Gilles, 1956, *Qu'est-ce que fonder?*. Disponible en: http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=218&groupe=Conf%E9rences&langue=1 (Consultado: 5/VII/2016).

_____, 1963, *La philosophie critique de Kant,* PUF, París.

_____, 1968, *Différence et répétition,* PUF, París.

_____, 2003, "L'immanence: une vie...", en *Deux régimes de fous et autres textes,* Minuit, París, pp. 359-363.

_____, 2011, *Cine II, Los signos del movimiento y el tiempo,* Cactus, Buenos Aires.

_____, 2015a, *Lettres et autres textes,* Minuit, París.

_____, 2015b, *La subjetivación, curso sobre Foucault, III,* Cactus, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 1980, *Mille Plateaux,* Minuit, París.

_____, 1991, ¿Qué es la filosofía?, Minuit, París.

Descombes, Vincent, 1988, *Lo mismo y lo otro, cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978),* Elena Benarroch (trad.), Cátedra, Madrid.

Ferrater Mora, José, 1994, *Diccionario de la filosofía,* t. 1, Ariel, Barcelona.

Ferreyra, Julián, 2016a, "La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze", en *El banquete de los dioses*, vol. 4, núm. 6.

_____, 2016b, "Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality", en *Comparative and Continental Philosophy,* pp. 1-11.

Fichte, Johann, 1998, "Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en filosofía", en *Filosofía y estética,* Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina (trad.), Universidad de Valencia, Valencia, pp. 135-167.

_____, 1994a, *Wissenschaftslehre nova methodo,* Manuscrito de Krause, Hamburg, Meiner.

_____, 1994b, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia,* José Villacañas Berlanga, Manuel ramos Valera y Faustino Oncina Coves (trads.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

_____, 1987, *Doctrina de la Ciencia nova methodo* [manuscrito de Halle], José Luis Villacañas y Manuel Ramos (trads.), Natan, Valencia.

_____, 1977, *Das System der Sittenlehre,* Frommann, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie,* t. 1, núm. 5, Stuttgart.

_____, 1975, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia,* en *Doctrina de la ciencia,* Juan Cruz Cruz (trad.), Aguilar, Buenos Aires.

_____, 1970a, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre,* Frommann, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie,* t. I, núm. 4, Stuttgart.

_____, 1970b. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre,* Frommann, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie,* t. I, núm. 4, Stuttgart.

_____, 1963, *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia,* Bernabé Navarro (trad.), Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.

_____, 1845, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre,* Veit, *Sämmtliche Werke,* t. 5, Berlín.

Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses,* Gallimard, París.

Fuchs, Erich, 1994, "Einleitung", en Johann Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Meiner, Hamburg.

Hegel, Georg, 2010, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling,* María del Carmen Paredes Martín (trad.), Gredos, Madrid.

_____, 1970, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Werke,* t. 8, Suhrkamp, Frankfurt.

Gaudio, Mariano, 2016, *La concepción del Estado en el Fundamento del derecho natural de Fichte*, tesis doctoral defendida en marzo de 2016, FFyL, UBA, Buenos Aires.

Goddard, Jean-Christophe, 1999, *La philosophie fichtéenne de la vie,* Vrin, París.

Hammacher, Klaus, 1992, "Fichte und Spinoza", M. Walther, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 81-107.

Ivaldo, Marco, 1992, "Transzendentalphilosophie und «realistische» metaphysik, Das Fichtesche Spinoza-Verständnis*",* M. Walther, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 59-79.

Kant, Immanuel, 2009, *Crítica de la razón pura*, Mario Caimi (trad.), Colihue, Buenos Aires.

_____, 1999, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia,* Mario Caimi (trad.), Itsmo, Madrid.

Krtolica, Igor, 2015, *Gilles Deleuze,* PUF, París.

Lapoujade, David, 2015, *Deleuze, Les mouvements aberrants,* Minuit, París.

Solé, María Jimena, 2013, "Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo», en Fichte y Schelling", *El arco y la lira,* núm. 1, pp. 39-54.

Recibido: 23 de marzo de 2017
Aceptado: 20 de mayo de 2017

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 289-312

El problema del hombre en la fenomenología de Husserl[1]

The problem of man in the phenomenology of Husserl

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Resumen: En este trabajo se explora la relación que existe entre la fenomenología trascendental y la antropología. El autor sostiene que puede haber desde el interior de la reducción trascendental la justificación y validez de una antropología trascendental que aparece de manera implícita en los textos de Husserl. La respuesta de Husserl al problema del hombre consistiría entonces en afirmar que el ser humano no es un hecho de la naturaleza sino un sujeto trascendental, un sujeto racional en todo su sentido, a partir del cual se constituye todo fenómeno de ser. Para poder sostener esta tesis se distingue entre dos niveles de subjetividad o dos dimensiones del ser humano: como ser mundano y como sujeto trascendental; se afirma que desde la trascendentalidad del ser humano se puede pensar en la posibilidad de una antropología trascendental que recupera el sentido racional, trascendental, del hombre, sin traicionar el sentido de la reducción trascendental.

Palabras clave: fenomenología trascendental, antropología, reducción, ser humano, sujeto trascendental, constitución, sentido, epojé.

Abstract: In this paper the relationship between transcendental phenomenology and anthropology is explored. The author argues that there may

[1] Este trabajo es resultado de mi Estancia Posdoctoral en la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, a través del apoyo del CONACyT. Agradezco al profesor Roberto Walton la lectura atenta y las valiosas recomendaciones hechas a este texto.

be from with in the transcendental reduction justification and validity of a transcendental anthropology which implicitly appears in the texts of Husserl. Husserl's answer to man's problem then would be to say that the human being is not a fact of nature but a transcendental subject, a rational subject in all its meaning, from which all phenomena of being constituted. In order to sustain this thesis, it distinguishes between two levels of subjectivity or two dimensions of the human being: as being mundane and as transcendental subject; It states that from the transcendence of the human being can think about the possibility of a transcendental anthropology that recovers the transcendental, rational sense of man, without betraying the meaning of the transcendental reduction.

Keywords: Transcendental phenomenology, Anthropology, Reduction, Human being, Transcendental subject, Constitution, Meaning, Epojé.

Introducción

El problema que expongo en este trabajo es el siguiente: ¿qué lugar ocupa el ser humano dentro de la fenomenología trascendental? La pregunta ya supone de alguna manera una respuesta por parte de Husserl. No se trata de un asunto sencillo, sino de uno de esos problemas que requieren mucha atención y cuidado, porque de la solución que se dé dependerá, o puede llegar a depender, el sentido mismo de la fenomenología trascendental y la función o tarea de la fenomenología y del fenomenólogo, e incluso esta respuesta puede tener un gran alcance en el esfuerzo de fundamentación y clarificación de la antropología y de la psicología como ciencias. En este trabajo se presenta resumidamente la respuesta de Husserl a la pregunta por el ser humano, aunque ciertamente el problema puede abordarse desde distintos escorzos o perspectivas y no siempre en el mismo sentido, sino a través de matices que, como veremos, van ampliando los puntos de vista. En todo caso, se trata de presentar esos puntos de vista para posteriormente someterlos a revisión.

En las páginas que siguen, en un primer momento, presento algunas precisiones metodológicas en las que se deja ver sucintamente la postura de Husserl respecto de la filosofía entendida como fenomenología; por tanto, la necesidad de practicar en filosofía la reducción trascendental. Dicho esto, nos introducimos en el análisis de la idea del hombre que se requiere poner entre paréntesis en la fenomenología husserliana y, por tanto, en una respuesta parcial de por qué la fenomenología no es antropología. Acto seguido, expondremos lo que pasa con esa idea de ser humano durante la reducción trascendental; es decir, cómo el ser humano, al igual que cualquier otro ser, se constituye en y para la conciencia intencional a partir de la cual cobra sentido y validez de ser. Una vez trazado este camino, intentaremos fundamentar el sentido del ser humano y la posibilidad de una dimensión antropológica de la fenomenología trascendental desde el interior de la reducción trascendental, apuntando, por último, al sentido práctico de la reducción trascendental, el que resulta a nuestro juicio el más importante de todos, pero que, por lo mismo, expondremos en otro trabajo.

1. Precisiones metodológicas

A lo largo de su vida, Husserl insistió una y otra vez en que la falta de comprensión de la reducción trascendental era la causa principal de los errores y malos entendidos de la fenomenología y su carácter científico. Por esta línea pasaron varios de sus estudiantes y allegados, pero especialmente Husserl se refirió en la década de los treinta a dos: Scheler y Heidegger, quienes habían logrado desarrollar aspectos importantes de la fenomenología que eran posibles de aplicar a la antropología filosófica. Éste no es el lugar de entablar un diálogo con Scheler, Heidegger u otros fenomenólogos para hacer justicia al trabajo que realizaron y aclarar el sentido de esos trabajos a la luz del desarrollo y despliegue de la fenomenolo-

gía en ese momento. Lo que se quiere hacer por ahora es mostrar que la postura de Husserl respecto de un saber sobre el ser humano siempre fue contundente y radical. Pero ello tiene algunos presupuestos, o si no se les quiere llamar así, digamos que esas críticas se fundan en algunas ideas sobre el ser humano en ese contexto. No está demás mostrar esta patencia que, además, a estas alturas no debe sorprender a nadie.

En el §12 de *Ideas* III, por ejemplo, Husserl dijo tajantemente, al hablar del psicólogo y de aquel que quiere hacer filosofía, que si no logra liberarse de los prejuicios no podrá ser un verdadero filósofo, "hará una filosofía superficial y parirá un mal engendro, mitad ciencia natural y mitad filosofía" (Husserl, 2014: 87; Hua V, 74).[2] Porque el filósofo debe poner las cosas en claro de una manera rigurosa si es que en verdad quiere ser filósofo. Es más, allí mismo afirma que "Quien no sea capaz de liberarse de esta particular apercepción, quien no pueda ejecutar las reducciones fenomenológicas y captar la vivencia pura, tampoco podrá penetrar en la fenomenología trascendental ni en la filosofía" (Husserl, 2014: 87; Hua V, 74). Claro está que en este pasaje Husserl intenta clarificar el sentido de algunos términos que son afines a la psicología y a la fenomenología, pero los cuales no siempre tienen el mismo significado en un lado y en otro, tales como conciencia (*Bewusstsein*), vivencia (*Erlebnis*), psique, entre otros. Aquí, por ejemplo, ya está marcada una línea de convergencia entre el quehacer fenomenológico y la psicología. Dependiendo la postura que se asuma y las tesis que se deseen defender, las líneas de interés, de convergencia o de divergencia, podrían fácilmente ampliarse a otras disciplinas, tales como la neurociencia, el psicoanálisis, entre otras.

[2] En lo que sigue, citaremos como *Hua* la edición Husserliana de las obras de Edmund Husserl seguido del volumen del tomo y el número de página. En cada caso las citas han sido confrontadas con la traducción al español como se indica al inicio de cada referencia.

Pues bien, ante cualquier postura, cabe tener presente que uno de los objetivos de la fenomenología consiste en fundamentar la validez de los juicios de "intuiciones originariamente dadoras" (Husserl, 2013: 120; Hua III/I, 42). Esta pretensión de clarificación y búsqueda de evidencia, lo cual está contenido también en las ciencias, es ya una búsqueda de legitimación y de racionalidad. La fenomenología aspira a ser ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*), ello significa que tiene que ser crítica de sí misma y fundamentarse a sí misma, por esta razón no puede asumir los juicios de ninguna ciencia hasta cerciorarse de la validez de los mismos en persona, porque "por obra de los prejuicios se vuelve uno incapaz de traer al campo del juicio lo que tiene en el campo de la propia intuición" (Husserl, 2013: 126; Hua III/I, 48).

Esta exigencia de racionalidad y esta búsqueda constante de clarificación es justamente la tarea del filósofo; ello lo obliga a no quedarse solamente atrapado en la esfera de su propia disciplina, pues le viene exigida de manera categórica la revisión de los conceptos de otras ciencias: sus conceptos fundamentales, sus métodos y procedimientos y las implicaciones prácticas. La tarea de la fenomenología no consiste en ser juez o árbitro de las demás ciencias, si alguien ha sostenido una tesis como ésta, es necesario revisarla y evaluar su validez y su sentido. Las ciencias, cada una por su lado, están exigidas, como lo está la misma filosofía, a elevar al nivel más alto posible de clarificación sus propios fundamentos, conceptos, métodos, etc., y están llamadas a emprender críticamente sus respectivos trabajos. Si la fenomenología puede interferir en esta tarea que, como ya se ha dicho, compete estrictamente a cada ciencia, eso es algo que todavía tenemos que evaluar, porque finalmente la propia fenomenología se ha desplegado históricamente, padeciendo el infortunio de su propia incomprensión, no sólo en las esferas ajenas al quehacer científico, sino al interior mismo de su propia actividad.

En el Epílogo a *Ideas* I, de 1930, dijo Husserl que las objeciones en contra de la fenomenología radican en el hecho de que "no se ha entendido lo por principio novedoso de la "reducción fenomenológica" y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la "subjetividad trascendental". El problema, prosigue Husserl, es que "se permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica, la que según mi doctrina no alcanza todavía en absoluto el terreno absolutamente filosófico, y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el "psicologismo" o el "antropologismo trascendental" (Husserl, 2013: 467; Hua III/2, 140). Pues bien, esta declaración ha de servirnos de punto de partida en el esclarecimiento del problema que nos compete. La fenomenología aspira a ser ciencia radical, la más radical, la ciencia primera, y por ello debe esclarecer sus propios fundamentos.

Al hacerlo, distingue entre dos niveles de subjetividad en la que puede enmarcarse de inicio la relación o la reflexión de la fenomenología sobre el ser humano –sobre la psicología, a la que esa idea misma de ser humano pertenece–. Por un lado, la subjetividad mundana desde un punto de vista tanto empírico-natural como eidético y, por otro lado, la subjetividad trascendental, posible de descubrir sólo a través de la reducción trascendental. También podríamos decir que, por un lado pre-trascendental, aparece el ser humano como hecho en el mundo, como realidad factual y, por otro lado, ya en un nivel trascendental, aparece la subjetividad bajo aspectos que se suponen novedosos y desde el cual, a juicio de Husserl, se debe desarrollar cualquier tarea fundante en el horizonte de una crítica de la razón. Quedarse en el primer nivel, esto es en el nivel de la subjetividad mundana, significa *ipso facto* no haber comprendido el sentido y alcance de la reducción trascendental –de la cual afirmó Eugen Fink ser el método fundamental de la fenomenología–. Acceder al nivel trascendental significa suprimir (*aufheben*) o desconectar (*ausschalten*) la validez del ser humano

como trascendencia, ponerla entre paréntesis o lo que es lo mismo practicar la *epojé* para reducir o re-con-ducir la reflexión filosófica al interior de las propias operaciones de la conciencia. También implica, en cierto sentido, la posibilidad misma de la fenomenología en dos facetas importantes que hay que distinguir. La fenomenología como ciencia *eidética* y, más allá, la fenomenología como ciencia de la subjetividad trascendental. En un panorama más amplio, pero sobre el cual no es posible profundizar en este momento, estaría contenida la distinción entre una fenomenología estática y una fenomenología genética (cfr. Walton, 2015: 45ss).

2. Niveles de reflexión sobre el ser humano

El problema del hombre es un problema que concierne a la fenomenología desde el punto de vista de una determinada idea del hombre, desde una antropología que está detrás de algunas teorías científicas que Husserl atacó radicalmente, por lo menos de manera explícita desde las lecciones de Göttingen de 1907. Por ejemplo, esta preocupación aparece claramente en *La idea de la fenomenología*, cuando Husserl recuerda la moderna teoría de la evolución y sus consecuencias epistemológicas, pero al mismo tiempo la idea de hombre que está latente en dicha teoría:

> Recordamos la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo, y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo *conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, imposible de

> alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí (Husserl, 1982: 30; Hua II, 21).

En su libro *La nueva imagen de Husserl*, Javier San Martín expone las consecuencias epistemológicas del evolucionismo y las críticas de Husserl a este planteamiento que termina teniendo consecuencias prácticas fatales para la ciencia y para la humanidad (San Martín, 2015: 134-139). Sabemos, en efecto, que uno de los problemas fundamentales de la fenomenología es el del conocimiento, pero en este caso particular aparece el problema ligado al hecho de que el conocimiento es una actividad humana. Detrás de estas posturas epistemológicas –que Husserl venía combatiendo desde *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) al atacar el psicologismo– está presupuesta una idea de hombre: el hombre como trascendencia y exterioridad, el hombre como producto del azar. Así, que el ser humano sea una trascendencia quiere decir que, como cualquier otro objeto, es dudoso que nos sea dado en modo absoluto, que nos representamos como seres externos a la conciencia y, por ello, teniendo el sentido de mera exterioridad. En un sentido más amplio todavía, la trascendencia remite a la referencia que desde la inmanencia se hace sobre cualquier objeto trascendente. Husserl habla así, de una "trascendencia en la inmanencia", y es justamente este el nivel donde aparece el verdadero problema del conocimiento.

Javier San Martín ha sido muy puntual en esta línea al señalar que el problema epistemológico está latente en la obra de Husserl y que éste concierne a la idea misma de razón y de racionalidad en la que quiere fundarse la ciencia. La crisis epistemológica en la que emerge la fenomenología es, en el fondo, una crisis antropológica que se fundamenta en una crisis del ser humano, de su idea de sujeto racional. Por ello mismo, de una idea errónea de ser humano se sigue una errónea teoría del conocimiento, en consecuencia, una idea equivocada de la verdad y una idea peor aún de razón y racionalidad (San Martín, 2005: 67; 1994: 169ss). Reyes

Mate, por su parte, reconoce que el psicologismo "se apoyaba en una visión del hombre –en una antropología– en la que se había establecido que el ser humano era mera facticidad, un resultado de hechos físicos". Y añade que esta visión del hombre tenía graves consecuencias para la libertad, la razón y en general "para cualquier proyecto racional de humanidad" (Mate, 1992: 10).

Cabe recordar que el mismo Husserl expuso en sus *Prolegómenos a la lógica pura* el antropologismo latente en el psicologismo, cuya tesis principal decía que toda verdad tiene "su origen exclusivo en la constitución de la especie humana" (Husserl, 2006: 115; Hua XVIII, 126). Hay que insistir en que el problema está en que la idea misma de razón que está en juego, ya que se trata de una idea factual y azarosa, según la cual la razón puede dejar de ser lo que es en cualquier momento. Lo mismo ocurre, en consecuencia, con la verdad, el bien y, en general, con todas las ideas o ideales que pueden llegar a fungir como polos de atracción de la subjetividad trascendental desde su horizonte teleológico. Las ciencias naturales no pueden ser una morada segura para la fundamentación y esclarecimiento del problema del conocimiento, según los análisis de Husserl, porque una vez que reflexionamos en los presupuestos de la ciencia natural nos vemos envueltos en "extravíos y perplejidades", en sinsentidos que conducen a "incompatibilidades y hasta en contradicciones" (Husserl, 1982: 31; Hua II, 21). La crítica de la razón teórica hace manifiesto que el conocimiento natural no sólo está fundado en opiniones falsas sobre la esencia del conocimiento, sino que, además, su interpretación del ser humano como sujeto de conocimiento tiene su origen en interpretaciones o preconcepciones erróneas. Esto desde la crítica de la razón teórica, pero vale decir que el proyecto general de la fenomenología no se queda sólo en el nivel teórico, sino que, desde allí, se desplaza y extiende a la crítica de la razón práctica y a la razón estimativa. No se trata para nada de tres razones distintas, sino de la misma razón

vista desde tres puntos de vista o modos, y los cuales no se separan, sino que están co-implicadas en cada momento.

La crisis de las ciencias, no sólo naturales, sino también de las ciencias formales, como era el caso de la lógica, atraviesa la obra de Husserl desde *Logische Untersuchungen* (1900-1901) hasta *Die Krisis* (1936), pasando por *Ideen I* (1913). Y a la altura de *Krisis* nos encontramos ya en la primera parte la declaración de esta amenaza en la que se encuentra la filosofía de "sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo y al misticismo" (Husserl, 2008: 47; Hua VI, 1). Es decir, la filosofía se encuentra todavía hoy ante la amenaza de ceder a la mera opinión, de renunciar a su exigencia de radicalidad y clarificación; en pocas palabras, está a punto de renunciar a su cientificidad o, peor aún, podría decirse todavía que en algunos casos las filosofías ya renunciaron a este fin.

En el §2 de *Krisis*, Husserl anticipa su preocupación frente al hecho de que los hombres modernos –refiriéndose específicamente al giro de las ciencias a finales del siglo XIX– se dejan "determinar y cegar por las ciencias positivas", lo cual ha traído como consecuencia "el alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad" (Husserl, 2008: 50; Hua VI, 4). En efecto: "Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos" (Husserl, 2008: 50; Hua VI, 4). Entre estas preguntas, Husserl apuntó como una de las más importantes aquellas por el sentido o el sinsentido de la existencia humana. En pocas palabras, tarde o temprano la fenomenología, o mejor aún la comunidad de los filósofos, de los fenomenólogos, tiene que enfrentarse a la pregunta sobre la función de la filosofía, del quehacer de la filosofía de cara a los problemas concretos del mundo entorno, a la vida que vivimos en comunidad y a las relaciones culturales. Es la realidad la que se impone con sus problemas, la que obliga a la meditación, a la reflexión radical sobre ella. Pero cabe la posibilidad de que la sola reflexión no sea suficiente, que sea necesario hacer más. Vivir

en orientación ética, persiguiendo las metas más altas y los valores más altos, puede ser y de hecho ya es un punto de partida radical. Y allí la actividad filosófica y la actividad científica encuentran un mismo punto de partida, un mismo principio.

Pues bien, no tenemos que ir más lejos, aunque bien podríamos, para darnos cuenta la idea de ser humano que Husserl critica y la cual le parece ser un peligro. Es esta idea de ser humano como perteneciente a la cadena evolutiva, un ser de hechos. También podríamos decir: el ser humano como trascendencia, como parte del mundo en el sentido antes expuesto. Esta antropología, y sus consecuencias epistemológicas y por supuesto prácticas (como puede verse en las críticas al psicologismo ético contenidas en las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, (Hua XXVIII, especialmente el §4), es precisamente la idea del ser humano con la cual Husserl no quiere identificar en absoluto la fenomenología trascendental. Y no sólo por sus consecuencias teóricas, sino porque justo de ello se derivan consecuencias prácticas. Esta idea o imagen del hombre puede llegar a formar parte esencial de una fenomenología eidética y, en consecuencia, de una ontología regional: la que concierne a la antropología científica, por ejemplo. Pero no así, precisamente, desde la fenomenología trascendental que intenta superar esta imagen del hombre.

En este sentido la fenomenología trascendental no es antropología y esto es justo lo que le permite a Husserl excluir "todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, incluso aquellas que hacen de ellos «actividades y estados psíquicos» de un yo real" (Husserl, 2006: 28; Hua XVIII, 13). En efecto, las descripciones de la fenomenología, afirma Husserl, "no se refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas; pues la fenomenología no sabe nada ni sospecha nada de las personas, de las vivencias mías y ajenas; la fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada

semejante" (2006: 29; Hua XVIII, 13). En *Erste Philosophie* II, volverá a insistir en que el sujeto de la experiencia fenomenológica no es "el hombre y la persona humana" (Hua VIII, 417). Pero no hay que quedarse con estas ideas y pensar en la fenomenología como una ciencia abstracta, alejada de la realidad, de la sociedad y en general del mundo entorno. En el punto de partida de la meditación filosófica con su esfuerzo de radicalidad científica está ya contenido un horizonte práctico: la preocupación por las consecuencias prácticas de la teoría. Las teorías científicas no son sólo eso, tienen un alcance mayor del esperado o del ni siquiera imaginado. De la idea de hombre que nos hacemos depende también nuestro trato con los hombres, nuestro modo de verlos y actuar; y de nuestra idea de la conciencia, o de la mente o psique, se siguen comportamientos, orientaciones en la investigación, pero también prácticas científicas determinadas que tienen impacto en el mundo social y cultural en su conjunto. Y esto evidentemente vale para todas las esferas científicas que podamos imaginar, tanto en las ciencias humanas o sociales como en las ciencias naturales.

Desde un punto de vista científico, Husserl atacó la naturalización de la conciencia, tal como la denunció en su artículo de 1910-11: *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. Criticó estas ideas porque esa es justamente la tarea de la filosofía y cabe la posibilidad de que las ciencias particulares no puedan ver las consecuencias de sus supuestos y de sus prácticas. De allí puede decirse que su "crítica positiva", como él mismo la llamó, se basó fundamentalmente en la psicología de su tiempo –y la cual por cierto no ha cambiado mucho o nada–. Husserl critica la antropología como ciencia que pertenece a la psicología, como ciencia natural que asume los presupuestos de la psicología empírica de la época y el respectivo método científico y, en consecuencia, cuando pone entre paréntesis al ser humano y dice, como lo hace en *Las conferencias de Londres*: "yo, en tanto ego absoluto no soy, naturalmente,

este hombre" (Husserl, 2012: 37; cfr. Hua XXXV), está pensando en una idea naturalizada del hombre, que es la idea que hay que superar. Sólo que esta idea naturalizada del ser humano se ha inscrito en el horizonte más amplio de la naturalización del mundo y, por tanto, del empobrecimiento del mismo a través de un proceso de abstracción.

La inhibición, puesta entre paréntesis o suspensión, a la que invita la fenomenología desde el punto de vista de la antropología debe practicarse en referencia a cualquier posición naturalista y mundana respecto del ser humano visto sólo como facticidad, y no porque no lo sea, sino más bien porque no sólo es eso. Aquí las palabras "naturalmente" y "natural" tienen una referencia directa a "ciencias de la naturaleza", a las cuales pertenece, en este sentido, la misma psicología. El naturalismo era para Husserl un gran peligro desde el punto de vista teórico, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de la praxis, representaba a sus ojos "un peligro creciente para nuestra cultura" (Husserl, 2009a: 14; cfr. Hua XXV, 8). Por esta razón, vio como tarea urgente llevar a cabo una crítica radical de la filosofía naturalista con miras a devolverle a la filosofía su verdadera orientación científica.

3. El ser humano como unidad intencional

La fenomenología intenta superar una idea de hombre que está cimentada sobre la base de los prejuicios del positivismo y del naturalismo: intenta superar la idea del hombre como parte de la naturaleza y como hecho. También podríamos decir que intenta "deconstruir" esa idea de hombre. Es un trabajo de "desmontaje, la disyunción o el de-sellar lo que la tradición filosófica selló. Deconstruyendo no se destruye esta tradición –afirma Andrea Potestà–, sino que se pone a la luz lo que la tradición escondió y tapió, se abre la comprensión filosófica al gesto fundacional del edificio

de un modo consciente" (2013: 7ss). Pero, ¿qué ocurre con el ser humano tras la epojé y cómo puede abordarse esta problemática desde la reducción trascendental?

En pleno ejercicio de la reducción, no eidética sino trascendental, el ser humano es una parte del mundo espacio-temporal que tiene un sentido meramente intencional, es decir, es correlato de la vida intencional y, por tanto, tiene un sentido secundario y relativo de un ser para la conciencia. Extendida a todo fenómeno de ser, esta es una idea que ya está contenida en el §49 de *Ideen* I (Husserl, 2013: 189; Hua III/I, 105). El ser humano, dice allí, "es un ser que la conciencia pone en sus experiencias", pero más allá, entendido como una trascendencia independiente de la conciencia, es una nada o no tiene sentido. Porque entre la conciencia y la realidad "se abre un verdadero abismo de sentido". Hay que sostener que el hombre, por consiguiente, no tiene un sentido propio independiente de la conciencia. Podemos decir que al igual que el mundo, el ser humano "tiene la esencialidad de algo que por principio es SÓLO algo intencional, SÓLO conciente, algo que es representado, que aparece conscientemente" (Husserl, 2013: 190; Hua III/I, 106).

Lo que late en ello es la teoría de la constitución y, por tanto, del sentido del ser humano. Lo que sea el ser humano, incluso desde la visión reduccionista del positivismo, y esto lo podríamos extender a cualquier punto de vista sobre el asunto (*Sache*), no es una cosa distinta de una "unidad de sentido", misma que presupone una conciencia que da sentido (Husserl, 2013: 204; Hua III/I, 120). Dice Husserl que realidad (*Realität*) y mundo (*Welt*), y habría que añadir aquí "ser humano" (*Mensch*) o inclusive aquellos conceptos relacionados como "alma" (*Seele*), "cuerpo" (*Leib*), "persona" (*Person*), "psique", etcétera, son "rótulos para ciertas UNIDADES DE SENTIDO válidas, a saber, unidades del "sentido", referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su

esencia dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra" (Husserl, 2013: 204; Hua III/I, 120).

4. Dimensión trascendental

¿Cómo se debe comprender entonces la relación que puede llegar a guardar el ser humano empírico con el sujeto trascendental? Porque es claro que hay en este planteamiento una infinidad de problemas, entre ellos los que conciernen a los de la vida trascendental, la humanidad trascendental y la persona trascendental contenidos en el tomo XXXIV de Hua. Podría decirse, sucintamente, que el ser humano empírico y el sujeto trascendental son el mismo. Y Husserl dice explícitamente en algunos lugares que así es. Pero se trata, no obstante, de una respuesta que es preciso fundamentar y que en el fondo abre toda una línea de trabajo.

En las *Pariser Vorträge* habla Husserl de una "escisión del yo" (*Ich-Spaltung*) y dice que en la reducción fenomenológica trascendental "el espectador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira, y se mira como el yo entregado antes al mundo, se encuentra por ende en sí, en cuanto cogitatum, como hombre, y se encuentra en las cogitationes correspondientes el vivir y el ser trascendentales que componen lo mundano en su totalidad" (Husserl, 2009b: 16; Hua I, 16). En el mismo año de 1929, Husserl declaró en *Lógica formal y lógica trascendental* que la autoconstitución del ego trascendental entendido como un "ente psicofísico espacial" es "una cuestión muy oscura" (2009c: 302; Hua XVII, 246). No obstante, en las *Pariser Vorträge* afirma una idea que va a desarrollar y a esclarecer con un poco más de detalle en *Krisis*. La idea según la cual el ser humano natural ha sido, desde siempre, un sujeto trascendental, sólo que "no sabe nada de ello" (Husserl, 2009b: 16; Hua I, 16), esto es, no es consciente de su ser trascendental, por lo cual ignora lo que es. El ser humano empírico, el de la actitud natural

entregado al mundo, antes de practicar la reducción trascendental, vive ignorando lo que vendría a ser su esencia y en lo cual recaería su racionalidad en sentido pleno: su ser trascendental como fuente última de validez de ser. El ser humano empírico vive olvidado de su ser trascendental, vive olvidando lo que es. Roberto Walton hace notar que "La constitución de todo objeto mundano implica la constitución de un yo psicofísico que es también trascendente o correlativo de la vida trascendental". Solo que, dice allí mismo: "el yo mundano es un yo trascendental que no toma conciencia de sí como trascendental porque olvida su condición de yo constituyente, y, por tanto, encubre que su situación mundana es el resultado de la autoconstitución externa" (2015: 313).

En la *Krisis* Husserl retoma esta "cuestión muy oscura" y afirma que el sujeto trascendental en su faceta de ser humano (psicofísico) se halla cautivo en el mundo; el ser humano –afirma Juan Manuel Rodríguez– es prisionero de una "comprensión mundana del ser y preso también de la mundaneidad de su propio ser" (Rodríguez, 1998: 285). Hasta podríamos decir que se trata del olvido de sí mismo como ser humano racional, porque como sujetos "funcionantes", afirma Husserl, somos todos nosotros "extra-temáticos, en cierta medida, olvidados" (Husserl, 2008: 298; Hua VI, 265).

Así, al asumir el carácter absoluto del mundo, que figura en la actitud natural como la primera evidencia apodíctica de la vida, el ser humano se olvida de sí como la fuente última de sentido y validez. Olvida que él mismo como ego trascendental es el "*fundamento intencional primordial*" de todo lo que tiene existencia válida para mí (Husserl, 2009c: 300; Hua XVII, 244) y que en la vida intencional de la conciencia se constituye el mundo, y él mismo como parte del mundo, como unidad intencional. En la reducción trascendental, por lo tanto, se supera la dimensión mundana del ser humano y, del mismo modo, de las ciencias naturales y humanas. La epojé fenomenológica reduce o re-con-duce el yo huma-

no natural ("y, ciertamente, el mío" dice Husserl) al trascendental (Husserl, 2009b: 16; Hua I, 16). Pero, cabe aclarar, Husserl afirma en el Epílogo a *Ideas* I que este descubrimiento exige una "radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural, mundana" (Husserl, 2013: 468; Hua III/2, 141).

Dice Husserl en la *Krisis* que "Yo soy, en efecto como yo trascendental, el mismo que en la mundaneidad es un yo humano. Lo que de la humanidad estaba oculto para mí, lo descubrí en la investigación trascendental"(Husserl, 2008: 300; Hua VI, 268). Este descubrimiento, el cual se da a través de un proceso "histórico-mundano", enriquece la historia misma de la constitución del sentido del mundo a partir de la fenomenología trascendental, pero al revés: ¿habría que decir que enriquece al ser humano y lo posiciona en su verdadero sentido humano? ¿Cuál es esta humanidad que se descubre en la reducción trascendental? Una distinta de la humanidad natural, por supuesto, una humanidad anclada en la razón en sentido pleno. Porque la razón, como afirma Husserl en las *Cartesianische Meditationen*, no es el título para nada que tenga su lugar en los hechos, no es un hecho contingente de la naturaleza, "*no es una facultad fáctico-accidental*, no es un título para posibles hechos accidentales, sino para una *estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental*" (Husserl, 2005: 100; Hua I, 92). Pero, por otro lado, esta racionalidad supone un movimiento, un despliegue histórico que la va acompañando en la forma de la teleología. Ser racional es devenir racional, es querer ser racional. Y esto es así, porque lo que está latente en el descubrimiento de esta racionalidad del ser humano, de su trascendentalidad, es este "proceso de devenir que es la autorregulación, el hacerse a sí mismo el hombre como hombre nuevo" (Husserl, 2002: 24; cfr. Hua XXVII). El descubrimiento y más aún la práctica concreta de la reducción trascendental es lo más parecido a una conversión religiosa, porque detrás de ella renace el ser humano; el hombre se renueva.

5. La dimensión ética de la reducción trascendental

Lo más importante de todo es, quizás, que la reducción trascendental descubre o más bien re-con-duce al ser humano a un nivel que antes le era inaccesible. El ser humano supera su propia visión de sí mismo y descubre que ha vivido olvidado de sí. Descubre el sentido de la subjetividad trascendental como subjetividad constituyente que se despliega y se desenvuelve en el horizonte del mundo. Pero esto no implica que la práctica de la reducción sea una tarea sencilla, porque detrás de ella está una completa inversión (*Umkehrung*) de la vida en su actitud natural. Este cambio de actitud "plantea la más grande exigencia a la decisión y consecuencia filosóficas" (Husserl, 2008: 240; Hua VI, 204).

En efecto, habría que pensar cuál es el logro de la reducción desde un punto de vista práctico, es decir, por qué resulta importante esta *Umkehrung* de la vida. Si Husserl habló de su importancia al compararla, como ya hemos visto, con una "conversión religiosa" y tiempo atrás al pensarla como renovación, una renovación del hombre y de la cultura (Husserl, 2002), en la que el hombre se hace de nuevo, renace, entonces es razonable justificar la reducción trascendental desde su función ética. Y esto sería así si pensamos el cambio radical de la mirada que se lleva a cabo en el ser humano –entiéndase ahora el sujeto trascendental– en su práctica científica. Cierto es que la reducción tiene fuertes implicaciones teóricas al hacer ciencia y al buscar la verdad intentando desentrañar el sentido del mundo, pero, por ello mismo, el impacto más profundo no está en el nivel de la teoría sino en el de la praxis. Su verdadera y más clara consecuencia está en la actitud ética que se asume en la investigación científica bajo el sello de la absoluta responsabilidad, de la cual ya dice mucho la idea de la fenomenología como actitud filosófica responsable, la misma actitud que defendieron junto a Husserl, Max Scheler, Adolf Reinach, Edith Stein y muchos otros.

Sólo así puede justificarse y entenderse por qué el filósofo, el fenomenólogo, llega a ser un funcionario de la humanidad y no uno más entre los seres que hacen o creen hacer ciencia. Sólo así se comprende la tarea de la filosofía como autorreflexión de la humanidad. Sin asumir radicalmente este cambio en el ser humano, no se puede comprender tampoco la reducción trascendental. Por ello decía Husserl que justamente el regreso del sujeto trascendental a la actitud natural ya no puede ser el mismo que era antes con su ingenuidad (Cfr. Cairns, 1976: 35). Hay en él "un movimiento admirable de su contenido anímico", pues "todo nuevo conocimiento trascendental se transforma en necesidad esencial para un enriquecimiento del contenido del alma humana" (Husserl, 2008: 300; Hua VI, 267). En este mismo sentido Roberto Walton ha hecho notar que la actitud natural es el "desde donde (Wovon-aus)" pero también el "hasta donde" (Wo-für) del filosofar" (Walton, 2015: 317). Y esto es así debido a que, como ya le señalaba Husserl a Eugen Fink, en este proceso en la que la vida trascendental se empeña en "llegar-a-ser-para-sí" se parte de la actitud natural, pero se retorna a ella finalmente también. Así, "el que filosofa *cofilosofa para los otros*, con los cuales se encuentra en una última comunidad de vida trascendental, pero que aún están cautivos en la situación limitada de la actitud natural" (HuaD II/1, 120, *apud.* Walton, 2015: 317).

Es por ello, como indica Javier San Martín, que "*la antropología filosófica vive de la fenomenología trascendental*" (San Martín, 2005: 72), y esto hay que tenerlo muy en cuenta para mantener un diálogo con la antropología, porque una verdadera antropología, una que sea capaz y esté dispuesta a tratar con lo humano, está obligada a ver al hombre como el sujeto trascendental que ya es. La antropología, en sentido auténtico, en sentido trascendental, no puede ser la que trata con el ser humano que se ha olvidado de lo que es, de su verdadero sentido racional y trascendental, en el que el mun-

do figura como su correlato intencional y no como un absoluto en sí independiente o como un simple hecho del mundo.

Y no es un desatino formular las cosas en esta dirección. En un pasaje de la conferencia que Husserl dictó en Frankfurt, Berlín y Halle en 1931 sobre "Phänomenologie und Antropologie", con una primigenia relevancia antropológica, Husserl llega a reconocer esta "afinidad interna" (*innere Affinität*) que mantiene la fenomenología trascendental no sólo con la psicología sino también, dice allí, con la antropología (Hua XXVII, 181). De allí mismo se siguen las razones por las cuales ni la psicología ni la antropología deben ser vistas como ciencias positivas, pero ésta es una tarea que sólo puede llevarse a cabov a partir de "los últimos fundamentos trascendentales" (*aus den letzten transzendentalen Gründen*), porque sin la reducción trascendental tampoco podría alcanzarse el sentido auténtico y el valor de la antropología sino, a lo sumo, una pseudo-antropología que distorsiona el sentido de la fenomenología trascendental –aquello de lo que Husserl tanto se cuidó–. Pero, cabe aclarar, ello no desacredita en ningún sentido los logros de la investigación antropológica desde el punto de vista de la fenomenología eidética, esto es, como investigación de esencias.

6. Consideraciones finales

La reducción trascendental, entonces, descubre el sentido trascendental del ser humano, que lleva en sí la trascendentalidad aunque no sepa nada de ella en un primer momento. Por ello, sin comprender el sentido de la reducción no se puede hacer filosofía en serio, pero tampoco se podría comprender el sentido del ser humano como subjetividad constituyente.

Con estas declaraciones se abre aquí la posibilidad de devolverle a la filosofía, y por supuesto a la misma fenomenología, el sentido humano que había quedado olvidado detrás del proyecto científico

de la modernidad acompañando la ingenuidad con que se vive la vida desde un inicio. Cabe recordar que Husserl no está en contra de la ciencia ni mucho menos de los logros de la misma, pero sí que es sensible al olvido de lo humano y al reduccionismo de la dimensión racional del hombre, que se resumen en el objetivismo y el naturalismo de la ciencia.

En suma, la fenomenología constituye en todos sus sentidos la más radical crítica de la razón que se ha desarrollado en la historia de la humanidad. Devolverle al hombre su verdadera humanidad, esto es, su racionalidad, ha de ser una de las tareas más nobles a las que estamos convocados todos, frente a la exigencia misma que concierne ya no sólo a la fenomenología sino al quehacer filosófico en general; esta exigencia consiste en la responsabilidad y compromiso filosófico fundados en una tarea absolutamente personal donde la *epojé* y la reducción se practican libremente. Por ello, la decisión de ingresar al espacio del saber reflexivo implica ya un cambio, un primer movimiento de la existencia en la búsqueda de su fundamentación.

Bibliografía

Cairns, Dorion, 1976, *Conversations with Husserl and Fink*, M. Nijhoff, La Haya.

Husserl, Edmund, 1965, *Erste Philosophie (1923/1924),* Zweiter-Teil: *Theoria der Phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, R. Bohem (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 1982, *La idea de la fenomenología*, Miguel García-Baró (trad.), FCE, México. | 1973, *Die Idee der Phänemonologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, W. Biemel (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 1988, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Hua XXVIII, U. Melle (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____, 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Agustín Serrano de Haro (trad.), UAM/Anthropos, México/ Barcelona. | 1989, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937),* Hua XXVII, T. Nenon y H.R. Sepp (eds.), Academic Publishers, Kluwer Dordrecht.

_____, 2005, *Meditaciones cartesianas*, José Gaos y Miguel García-Baró (trad.), FCE, México. | 1973, *Cartesianische Meditationenen und Pariser Vorträge*, Hua I, S. Strasser (ed., intro.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2006, *Investigaciones lógicas*, t. 1: *Prolegómenos a la lógica pura*, Manuel García Morante y José Gaos (versión), Alianza, Madrid. | 1975, *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*, Hua XVIII, ElmarHolenstein (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2008, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Julia V. Iribarne (trad.), Prometeo Libros, Buenos Aires. | 1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale. Phänomenologie*. *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, W. Biemel (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2009a, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Miguel García-Baró (trad.), Ediciones Encuentro, Madrid. | 1987, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937),* Hua XXV, T. Nenon y H.R. Sepp (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____, 2009b, *Las conferencias de París*, A. Zirión (trad.), UNAM, México. | 1973, *Cartesianische Meditationene und Pariser Vorträge*, Hua I, S. Strasser (ed., intro.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2009c, *Lógica formal y lógica trascendental*, Luis Villoro (trad.), UNAM, México. | 1974, *Formale und Tranzsendentale Logik*, Paul Janssen (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2012, *Las conferencias de Londres*, Ramsés L. Sánchez (trad.), Sígueme, Salamanca. | 2003, *Einleitung in die Philoso-*

phie. Vorlesungen 1922/23, Hua XXXV, B. Goossens (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____, 2013, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, Antonio Zirión (ed.), UNAM/FCE, México. | 1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* ErstesBuch: *Algemeine Einfhürun in die reine Phänomenologie*. Zweites Buch: *Ergänzen de Texte (1912-1929)*, Karl Schuhmann (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

_____, 2014, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro primero: *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, Luis E. González (trad.), UNAM/FCE, México. | 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua V, Marly Biemel (ed.), M. Nijhoff, La Haya.

Fink, Eugen, 2003, "La fenomenología fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", R. E. Velozo Farías (trad.), en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. I, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 361-428.

Mate, M.-Reyes, 1992, "Introducción. El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia", en Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, pp. 9-32.

Potestà, Andrea, 2013, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger y Derrida*, Metales Pesados, Santiago de Chile.

Rodríguez, José Manuel, 1998, "La *epojé* y la reducción fenomenológica como movimiento de evasión de la mundaneidad y conversión radical del hombre", en *Fenomenología y ciencias humanas*, Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (eds.), Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

San Martín, Javier, 1994, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid.

_____, 2005, *Fenomenología y antropología*, Lectour/UNED, Buenos Aires/Madrid.

_____, 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

Walton, Roberto, 2015, *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura Cali, Bogotá.

Recibido: 29 de mayo de 2017
Aceptado: 27 de noviembre de 2017

Dossier

La ontología del presente

La ontología del presente

Los tres trabajos que integran este *dossier* se inscriben en la reflexión sobre las maneras de actuar y de conocer propias de la sociedad contemporánea; éste reúne el trabajo de crítica que a partir de autores como Max Weber, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Michel Foucault, Antonio Negri, Michael Hardt, entre otros, nos ha permitido identificar categorías básicas para investigar y comprender la especificidad de nuestra época. En el marco de la sociedad de control y las peculiaridades del biopoder, el análisis de la situación presente nos lleva a pensar en torno a una forma categorial esencialmente incondicionada; esto es, al ser humano y la formación de su identidad, al individuo que vive en condiciones tanto de opresión como de crítica y de resistencia. Este planteamiento se percibe como necesario por la manera en que se da el nexo entre el cuidado de sí y el gobierno de los otros, lo que marca una frontera en ocasiones tajante, a veces difusa, entre ética y política. Aquello a lo que nos referimos se ha definido en algunos momentos como autoconciencia, sujeto o individuo actuante, yo o sí mismo, que a decir verdad hoy en día cobra aún más importancia ya que seguimos asumiendo que esta dimensión cuenta con la posibilidad de conducir su existencia de un modo irreductible al orden performativo. Lo cual significa, por un lado, traer a discusión la constitución histórica de ese *uno mismo*, que ha venido a formarse como resultado del cuidado de sí o de las tecnologías formativas del yo; pero, por otro lado, representa también actualizar el interés por su preservación, un interés expuesto al describir al individuo con base en su capacidad de convertirse, tanto en la vida como en el trabajo, en algo que no se era al principio, se discute entonces acerca del devenir de su propia constitución en un horizonte plagado de condiciones adversas. En

efecto, ya se trate del cerco instituido por un saber dominador y destructor, en el que la racionalidad moderna construye una hegemonía que ha transfigurado el ideal del conocimiento humano; o pensemos en las relaciones entre los sujetos y sus verdades en las formas emergentes de subjetividad que se encuentran inmersas en la creciente socialización de las "redes cibernéticas", urdimbre que los aísla y los hace más extraños que nunca; o finalmente, si proponemos hacer una incursión que nos acerque al peculiar lugar del individuo frente al poder económico que le impone ritos y sacrificios para sobrellevar una vida más o menos miserable, más o menos consumista.

Con el primer problema tenemos el texto de Raúl Fornet Betancourt: "Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor", que nos acerca al desarrollo de un tipo de conocimiento signado por el análisis diferencial y la cuantificación de lo real, el cual marcha paralelamente a la formación social y económica de Europa, una racionalidad caracterizada por la técnica y el dominio. En este texto, el autor nos conduce hacia un planteamiento de crítica intercultural que, frente a la civilización hegemónica, recupere un tipo de saber vivencial que supere los prejuicios de la racionalidad ilustrada. El segundo artículo "Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o del cuidado de sí y la parresía", de Patricia Carreño, expone la centralidad que en la perspectiva de Foucault tiene el problema de la verdad y de su historia, el cual es la historia misma de la subjetividad y del ocuparse con lo que acaece en el pensamiento. Pero lo que sucede con el pensamiento tiene que ver con el lenguaje y con la aprehensión del presente como trabajo para construirlo, no para justificar la apariencia de su ser. Finalmente, tenemos el ensayo "La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista", de Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez, el cual presenta un análisis

de la lógica sacrificial del capitalismo visto como religión. Aquí el control social se vincula al liberalismo, definido como fábrica de endeudamiento, en donde el análisis de la deuda revela a ésta como uno de los dispositivos estratégicos de gobierno y control que cuenta con una mayor presencia en el mundo contemporáneo.

La ontología del presente expresa entonces la actualidad de la teoría crítica, que estriba justamente en la posibilidad de un pensamiento negativo, de resistencia a la orientación homogeneizante de la civilización, una forma de pensar que en principio muestra hasta qué grado padecemos la arbitrariedad de las instituciones, pero también nos revela cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios se pueden aún realizar en nuestras vidas. La filosofía trataría de dar cuenta no sólo de las distintas formas de acceso a la cultura que a la sazón pueden identificarse, sino, sobre todo, su tarea consistiría en advertir acerca de la expansión progresiva de una racionalidad que atraviesa el orden social y lleva a cabo persistentemente toda una serie de procesos que concurren a la cosificación de la propia cultura mercantilizándola, despojándola de sus elementos críticos. El objetivo sería no sólo identificar, sino denunciar las características que definen al momento presente, a la luz de una serie de análisis históricos que interrogan a una sociedad controlada como la nuestra, que busca formar individuos dóciles y útiles, pero sobre todo alienados, sujetos que progresivamente han perdido el sentido de la vida y el deseo de creatividad. La aspiración de realizar una ontología de la época tiene que ver con una de las acepciones que Foucault identifica como pertenecientes al pensamiento crítico que se inscribe en la cuestión de la actualidad, el cual tiene en Kant su primera formulación al preguntar: ¿qué pasa ahora? Y ¿qué es este ahora que nos circunda y en el interior del cual estamos unos y otros?

La ontología del presente es esta reactivación de la pregunta kantiana en cuanto a lo que somos hoy, pero no es un preguntar

desinteresado, lo que se busca en el fondo es vincular las posibles respuestas a un diagnóstico cultural, el cual va del conocimiento a la comprensión de sí mismo del sujeto y de ahí a las formas de sujeción propias de la sociedad. De acuerdo con esta caracterización, el filósofo está atado a su momento histórico, por tanto ensaya una y otra vez dar razón del porqué en la actualidad es el discurso el que lo domina y define todo, de ahí que sea necesario ocuparse en hacer la crítica a los sistemas de conocimiento que nos han constituido como sujetos. Sistemas de conocimiento que deben ser indagados en sus condiciones de emergencia y de conservación en una determinada época o cultura, mas también en su propia contingencia, de tal modo que sea posible superar todas aquellas formas de sumisión o de exclusión a las que, como sujetos, hoy por hoy estamos expuestos.

Cabe señalar que el trabajo crítico de la filosofía no trata de revelar el rostro de una época mediante la descripción de hechos positivos, sino que la condición marginal desde la que investiga le lleva a preguntar por las discontinuidades que vienen a ocurrir en la elaboración de los enunciados y formas de ser que asumimos como verdaderos. De esta manera, como primer requisito para reseñar las condiciones generales que hacen posible el pensar de una época, habría que demostrar que los discursos se forman partiendo de un oscuro conjunto de reglas anónimas y no, como pretende la formulación clásica de la filosofía moderna, mediante la figura de una conciencia omnisapiente. Por ende, la voluntad y autonomía de los individuos es implacablemente superada por las reglas generales de formación de los discursos. El saber sobre el presente se constituye entonces ya no por medio de la conciencia trascendental del sujeto, sino a partir de un conjunto de prácticas de poder que le otorgan al saber mismo tanto las condiciones de su emergencia, como su continuidad y permanencia. No obstante, a pesar de la crítica demoledora al trascendentalismo, Foucault no

buscó menospreciar el papel del sujeto en la historia; más bien, a través precisamente de un minucioso análisis histórico del saber científico, trató de elaborar un diagnóstico del presente que diera cuenta del poder y del dominio que el discurso hegemónico ejerce en la constitución y definición del sujeto contemporáneo.

El análisis de la actualidad, que por medio de tres emplazamientos lleva a cabo este *dossier*, se remite para su comprensión a la formación de una experiencia determinada, concebida como episteme; esto es, como horizonte en el interior del cual se han producido un conjunto de saberes y experiencias a la vez constitutivas y excluyentes del sujeto. El trabajo reflexivo aquí señalado no se limita a poner en evidencia la serie de costumbres, valores o ideas que conforman a los individuos actuales, sino que plantea la manera en que subjetivamos las relaciones sociales e interpersonales como relaciones de poder. Tales relaciones de poder son insoslayables para el individuo puesto que le interpelan directamente. Según Foucault, esta vinculación del poder hacia los individuos va dirigida a su condición corporal (de ahí que no podamos sustraernos a la influencia del poder), pues es el cuerpo el que en todo caso determina el rol de nuestra vida y las formas de relacionarnos con los demás. El poder vigila al cuerpo, por eso el poder mismo está inmerso en todas las actividades del hombre, quien a su vez reproduce las relaciones instauradas por el sistema de dominio. Para comprender el tipo de relaciones que se producen al interior de dicho sistema, la ontología del presente procura hacer la interpretación y, posteriormente, la descripción del cambio ocurrido con el paso de un saber vivencial a un conocimiento instrumental, de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control y de sacrificio, en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los saberes, los rituales, los hábitos y las prácticas productivas; las cuales, al ser interiorizadas por los individuos, constituyen al su-

jeto como formas de dominio de sí, prácticas específicas que son concebidas como estructuras lingüísticas.

Aquí aparece delineado el tema de esta sección: el poder no es concebido ya con una forma única, sino tan compleja y plural, que se manifiesta en el comportamiento cotidiano de los individuos y, por lo tanto, en todos los dispositivos de la cultura. Por esta razón, el componente lingüístico es cardinal tanto en el tráfico cultural y en el discurso, como en la articulación de símbolos que inciden en la formación de las identidades, de los sentidos y significados heterogéneos y contrastantes, que determinadas prácticas generan en la existencia material de los hombres. Esta disparidad de los significados puede ejemplificar el talante elegido por Foucault para ponernos al corriente de los fenómenos sociales de nuestro tiempo a la luz de enfoques parciales y diversos, pero no por ello menos certeros y pertinentes.

En esta indagación, lo real se concibe como una gran red de implicaciones diversas que liga sus puntos y teje su madeja entre la ontología y la epistemología. Pero, si intentamos reflexionar críticamente sobre el presente, implica también una concepción sobre la historia y por lo tanto una referencia al tiempo. En esta directriz, en principio cabría decir que el tiempo, lo mismo que la subjetividad, tampoco posee un papel constituyente, sino que al igual que el sujeto, el tiempo es constituido. Según Foucault, éste se constituye a partir de prácticas interrelacionadas que tienen sus propias formas de encadenamiento. Por ejemplo, en la sociedad disciplinaria específica de la modernidad, el objetivo de hacer trabajar a esta sociedad y de asegurar la obediencia a su dominio y a sus mecanismos de inclusión o exclusión se logra mediante la acción de instituciones disciplinarias que estructuran el terreno social y proporcionan las lógicas adecuadas a la racionalidad sucesiva y concomitante de la disciplina y el control.

La relevancia que dicha reflexión puede tener hoy consiste en que lo específico de nuestro momento histórico es la existencia de sistemas de comunicación, estructuras financieras y redes informáticas que permiten que el poder se ejerza por medio de maquinarias complejas que organizan directamente los cerebros y los cuerpos; las cuales penetran el trabajo, el conocimiento y el lenguaje, con el propósito de llevar a los individuos hacia un estado de sujeción, alienación creciente y enajenación plena del sentido de la vida y del deseo de transformarla, pero sin necesidad ya de instituciones que actúen directamente sobre el cuerpo, puesto que, en la era de las comunicaciones, el poder más que represivo es subliminal, busca el control de la conciencia y sólo en último término recurre a la represión.

Esta condición ontológica es la que hace emerger una pregunta por la actualidad y, con ello, la necesidad de un nuevo discurso capaz de revelar las nacientes pautas de interacción entre los individuos y la sociedad. En el intrincado horizonte de la vida social, caracterizado por la incidencia de una serie muy vasta de variables, no es posible establecer una causalidad lineal, mecánica, para la comprensión de los fenómenos. Se requiere, en cambio, un tipo de discurso que, a la vez que permita articular las experiencias del individuo, ofrezca una manera plural de leer la realidad; es decir, que faculte para resumir la propia historia, a la vez que determina una forma de concebir el mundo.

Esta ontología del presente se entiende como un conjunto de pliegues en donde se combinan diferentes series de hechos fugaces, identificables, sin embargo, en el contexto específico del individuo actuante desde el ahora en curso. De ahí que la investigación genealógica sea la dirección más apropiada, ya que, dice Foucault: "Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente" (Foucault,

1999: 376). En este análisis, los acontecimientos están marcados, como ya se dijo, por ser relaciones de poder. La novedad que el tema del poder adquiere aquí se da porque Foucault lo saca de la exclusiva esfera política para instalarlo en el espacio de la vida cotidiana, atravesando todos los pliegues y escenarios del comportamiento humano. Precisamente, en *Microfísica del poder*, describe el problema del siguiente modo: "Quiero decir esto: En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo de cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso" (1999: 139-140).

El poder –dice Foucault– se genera y materializa en una extensa gama de interacciones, de relaciones interpersonales desde las cuales se eleva hasta constituir estructuras impersonales, aunque imbricadas al interior de prácticas reales y efectivas. El poder está presente en todas las acciones bajo diferentes formas y dinámicas. No obstante, más allá de su ubicuidad, Foucault identifica dos esferas de pertinencia, cada una de ellas con sus propios mecanismos de legitimación. Dichas esferas son la ciencia y la cultura en una red de sujeción entrecruzada, que no utiliza exclusivamente como detonante la fuerza o la legitimación religiosa, pero que presiona hasta aniquilar y se vale del sacrificio y de nuevas liturgias para sostenerse. Los tres textos reunidos en esta sección contribuyen desde diferentes perspectivas, a hacer ese trabajo de aprehensión del presente, sin justificarlo, sino criticándolo.

Javier Corona Fernández
Guanajuato, noviembre 2017

Bibliografía

Foucault, Michel, 1999, *Estética, ética y hermenéutica*, Ángel Gabilondo (trad.), Paidós, Barcelona.

Del conocimiento teórico contemplativo al saber dominador y destructor

From the theoretical contemplative knowledge to the domineering and destructive knowledge

Raúl Fornet Betancourt
ISIS-Institut e.V., Alemania

Resumen: En este artículo planteamos el tema de una ruptura epistemológica al interior de la historia intelectual europea. El paso de un saber teórico contemplativo, a un saber técnico dominador. Cambio que tuvo implicaciones no sólo en el terreno de la ciencia, sino también en la economía y en la política. La reflexión acerca del cambio de orientación la hacemos a la vista de un diálogo intercultural, el cual propone la recuperación de conocimientos vivenciales como sabiduría alternativa presente en muchas culturas.

Palabras clave: saber teórico, saber técnico, ruptura epistemológica, diálogo intercultural.

Abstract: In this article, we raise the issue of an epistemological rupture within European intellectual history. The passage from a theoretical contemplative knowledge, to a dominating technical knowledge. Change that had implications not only in the field of science, but also in economics and politics. The reflection on

the change of orientation is made in the light of an intercultural dialogue, that proposes the recovery of experiential knowledge as alternative wisdom present in many cultures.

Keywords: Theoretical knowledge, Technical knowledge, Epistemological rupture, Intercultural dialogue.

1. Observación preliminar

Este artículo propone discutir el tema "Saberes múltiples en las Ciencias Sociales y Políticas"[1] en el marco del debate actual entre las posiciones del monismo y del pluralismo epistemológicos. Como aportación a la discusión de este tema, presentamos algunas reflexiones sobre lo que a nuestro modo de ver constituye la ruptura epistemológica más radical y fundamental que se ha producido en el interior mismo de la historia intelectual europea y que, por ello, significó un cambio tanto en la propia percepción de Europa como en su relación con otras culturas. Nos referimos, como se desprende del título, al corte que marca el paso de un saber 'teórico', contemplativo, a un saber 'técnico', dominador y reductor, que será a su vez la base del 'camino especial' de Occidente, como veremos luego.

Sin embargo, en el planteamiento de esta cisura trataremos de hacer ver también que ello no es simplemente un hecho relevante para la historia de la ciencia sino también, y acaso fundamentalmente, un acontecimiento político de primer orden en cuanto que el 'monismo epistemológico', justo desde esa cisura se convierte en virulentamente militante, se entiende como un pilar imprescindible en el proyecto de la nueva formación económica entonces

[1] El presente trabajo es la versión escrita y aumentada de una ponencia leída en el coloquio que, bajo el tema homónimo, organizó la Universidad Nacional de Colombia del 18 al 21 de octubre del 2016 en Bogotá.

naciente y de la civilización que en ella se asentará. De tal manera que, parafraseando la famosa sentencia de Antonio de Nebrija en el prólogo de su gramática castellana "Siempre la lengua fue compañera del imperio" (1980: 97), podríamos asentar que "siempre el monismo epistemológico fue compañero del imperio". Pero no adelantemos nuestras reflexiones, y volvamos a su intención o propósito para decir más bien algunas palabras sobre el punto de partida o el trasfondo filosófico que suponen, que es el verdadero fin de esta observación preliminar.

En este sentido, aclaramos, pues, que la lectura crítica de la cisura, mencionada como intención de estas reflexiones, descansa sobre varios supuestos o convicciones que conforman su verdadero punto de partida y que, como tal, son la fuente de inspiración para la posición que sometemos a la discusión. Así, suponemos, en primer lugar, que el orden del saber que llamamos orden epistemológico no agota el ámbito cognitivo humano. La epistemología no es la medida ni el ideal único del conocimiento humano. Dicho en otros términos: suponemos que no todo saber o, mejor dicho, conocimiento es 'ciencia', sobre todo cuando se toma este término en su acepción hegemónica actual que lo limita por lo general a la connotación de nombre inglés de *science* (Cf. Snow, 1959; Habermas, 1976: 104ss.).

De lo anterior suponemos, en segundo lugar, que plantear el tema en términos de un debate epistemológico entre el monismo y el pluralismo epistemológicos es, ciertamente, necesario; pero pienso que ello no es suficiente. ¿Por qué? A mi parecer, este planteamiento corre el peligro de reducir el debate a una discusión entre saberes que tienen la pretensión de ser 'científicos' o que son reconocidos como tales por su pertenencia a ciertos lugares y/o métodos de producción de saber vinculados con disciplinas académicas creadas precisamente por el orden epistemológico hegemónico. Queremos decir: desde un horizonte abierto por experien-

cias interculturales el desafío que plantea este debate de 'saberes múltiples', se entiende como un debate mucho más radical; esto porque, si tomamos en serio la 'multiplicidad' a la que se alude, de lo que se debe tratar es del posible diálogo de esos saberes 'epistemológicos' con aquellos otros conocimientos que no se denominan 'epistemológicos' ni les interesa ser reconocidos como tales. Es decir, que en este debate se tendría que ir más allá de las demandas de un 'equilibrio epistemológico' o de la 'justicia epistemológica', como se ha sostenido en otros estudios (Fornet-Betancourt, 1998: 8-19); (2006: 91-104; 2009: 9-26). Suponemos, por tanto, y en resumen, que hay que ser más radicales en el planteamiento, es decir, hay que poner en cuestión la pretensión de universalidad incontestable del concepto mismo de epistemología, para ver no sólo la carga de eurocentrismo que refleja sino para destapar también la violencia que implica y la humillación que significa para otros conocimientos. Al hacer este cuestionamiento, nos ponemos alerta también contra la posible trampa que puede implicar el intento de renovarlo tratando de pensarlo más pluralmente (pues, el hacerlo puede ser un esfuerzo engañoso, si su pluralización se sigue pensando desde el horizonte de la misma cultura científica que lo ha expandido).

Suponemos, en tercer lugar, que la división epistemológica y metodológica que separa hoy a la ciencia según la dicotomía de ciencias de la naturaleza y ciencias de la ingeniería, por una parte, y de ciencias humanas o del espíritu, por otra parte, es el reflejo de una falsa precomprensión de la naturaleza como un ámbito de realidad al que el hombre no pertenece o, dicho desde la otra perspectiva, de una falsa comprensión del hombre como 'sujeto' desvinculado del orden natural. Suponemos, pues, que en esa división de la ciencia (que sostiene y legitima, por cierto, la misma organización y profesionalización de los saberes en las facultades universitarias de hoy) se refleja una separación entre hombre y naturaleza y/o

entre naturaleza y sociedad que bloquea una comprensión integral de la realidad (Cf. Klaus Michael Meyer-Abich, 1997: 72ss.).

Suponemos, en cuarto lugar, que con esta clasificación y división de la ciencia se consolida la fractura cultural que significó, en la influencia social y en los mundos de la vida, la conocida doctrina centroeuropea moderna de las dos sustancias, la *res extensa* y la *res cogitans*. Desde este momento, habrá que diferenciar, justamente con una diferencia *sustancial*, entre cosmología y antropología. Y esta escisión significa que en la cultura que la encarna no hay 'comunicación' vital entre la naturaleza y/o el cosmos y el hombre. Con la naturaleza no se habla, pues ésta sólo se explota, se trabaja e investiga.

Suponemos, en quinto lugar, y en vinculación con lo anterior, que en el fondo de esta concepción hegemónica de la ciencia se hallan el dualismo sujeto-objeto así como el agresivo antropocentrismo, el cual se deriva del mismo como instrumento del *homo faber* para extender su radio de *fabricación*.

Y suponemos, en sexto y último lugar, que el dispositivo científico y tecnológico hegemónico, en nuestro presente histórico, no solamente es represivo en el nivel cognitivo –en el sentido, por ejemplo, de que regatea la legitimidad de los conocimientos alternativos con el sólo argumento de que no son 'científicos'– sino también en el ámbito social y político, en tanto que funciona como un aparato institucional que estabiliza el *status quo* de las sociedades contemporáneas y oprime formas de vida alternativas, como denunciara ya Herbert Marcuse (1968), entre otros.

Bien, sobre el telón de fondo de estos supuestos, y de acuerdo a la intención central de la contribución que queremos hacer al debate en este tema, estructuramos el presente texto según los pasos siguientes:

– El 'camino especial' de la racionalidad europea moderna como conflicto, ruptura y construcción de hegemonía.

– Consecuencias para el debate intercultural

2. El 'camino especial' de la racionalidad europea moderna como conflicto, ruptura y construcción de hegemonía

Por lo general, los estudiosos de la historia de la ciencia y de la cultura europeas suelen asociar el comienzo de lo que, siguiendo los análisis de Max Weber (1988; 1993), se ha dado en llamar "el camino especial y propio", el cual sigue el Occidente moderno y por el cual éste establece una diferencia de fondo respecto del desarrollo social y cultural de otros continentes, con la emergencia de la ciencia moderna, entendida ésta en el sentido preciso de la formación de un modo de pensar que pone en marcha una racionalidad centrada en el análisis diferencial, en la precisión de sus métodos de medir y calcular, en la cuantificación de lo real así como en la matematización y formalización de los resultados de su procedimiento analítico.

Conocidos son los nombres a los que normalmente se recurre como testigos natos del nuevo comienzo de una ciencia experimental y técnica; por ejemplo: Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1571-1642), Francis Bacon (1561-1626), Johannes Kepler (1571-1630) o Isaac Newton (1642-1726). Igualmente conocido es el dato, importante en este contexto, que significó el pronto respaldo social y político que recibió esta nueva ciencia moderna por parte del poder político de su tiempo, como se comprueba por ejemplo con la fundación en 1660 de la Royal Society of Science en Londres, la cual toma como lema la expresiva fórmula de *Nulluis in verba* y que de acuerdo con ella declara su convicción rectora de no aceptar como saber ninguna idea que no esté basada y respaldada por hechos determinados como tales por la vía del experimento (Seele, 2008: 54ss.).

En este contexto debemos recordar además que, siguiendo también la interpretación de Max Weber, el rápido y potente desarrollo de la ciencia europea moderna se suele conectar con la emergencia y la expansión de la formación económica capitalista.[2]

Bástenos aquí esta breve indicación histórica sobre el comienzo del "camino especial y propio" de Occidente para ilustrar el contexto del dato sobre el que queremos reflexionar en este apartado, a saber, que ese llamado "camino especial y propio" de la racionalidad occidental moderna nos confronta con un acontecimiento cuya importancia histórica brota de la conjugación en ella de una novedad doble: la novedad de la ciencia experimental y técnica, por una parte, y la novedad de la formación social y económica que marca la emergencia del capitalismo, por otra parte.

Frente a este dato, y fijándonos sólo en la novedad epistémica, nos preguntamos: ¿Qué tipo de novedad es ésta? Nuestra respuesta sería la siguiente: no se trata ni de una novedad que inventa desde la nada ni de una novedad que innova por el progreso desde el pasado heredado, sino que estamos más bien ante una novedad que debemos interpretar como ruptura que se impone en una confrontación conflictiva con y en la tradición cultural donde acontece. En concreto, a esta ruptura nos referimos cuando en el título de este texto hablamos del cambio de rumbo que implica el giro del conocimiento contemplativo al saber dominador. Con ello, pues, no hablo de un paso que se da como resultado de una transición por evolución sino justo como una ruptura conflictiva en el inte-

[2] Ver, además de los trabajos conocidos de Max Weber, la obra de Edgar Zilsel (1976). Consultar además los detallados análisis sobre la compleja interacción entre cambios de mentalidad o de concepciones científicas y cambios sociales que presentados recientemente en la obra de Arno Bammé (2011) en cuyo título por cierto nos inspiramos para el título de este trabajo.

rior de la historia europea misma. Unas breves palabras sobre ello para comprender mejor la radicalidad del corte cultural provocada con este cambio de rumbo que nos lleva de la contemplación a la dominación: la racionalidad que se impone con la ciencia moderna europea, que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer –corrigiendo a Max Weber– calificaron de racionalidad instrumental (Cf. 1971; ver también Peña Cabrera, 2005: 37-46), no está en línea de continuidad con los dos pilares fundamentales que hasta ese momento la tradición científica de la cultura europea sostenía; es decir, ni con el pensamiento filosófico griego ni con la cultura cristiana de la Edad Media.

Es cierto que el cristianismo, con su fe en un Dios creador *ex nihilo*, trascendente y libre con respecto a su creación, contribuye al proceso que luego en la modernidad se llamará la 'secularización' de la realidad, y que con ello fomenta también al 'desencantamiento' de las fuentes de la inteligencia de la razón humana. Pero es innegable que el cristianismo, como cultura de sentido último para lo real, sigue compartiendo con la herencia de la filosofía griega clásica la concepción de la ciencia como una dimensión especifica de la cultura; esto es, como una actividad de inteligencia integrada en la cultura como práctica de vida de la conciencia del ser humano como viviente que pertenece a un orden de plenitud superior, fijo, estable, eterno: el cosmos, en el pensamiento griego, o Dios, en el horizonte de la cultura cristiana. Esta visión de la ciencia (como actividad racional con conciencia de su pertenencia orgánica al orden de la vida cultural en el sentido indicado) tiene como consecuencia que ésta no pueda ni deba ser una construcción aislada con pretensión de autonomía absoluta. Justo en tanto que la dimensión orgánica de la cultura la ciencia está ordenada por los fines últimos de sentido de ésta y su articulación como saber debe, por tanto, estar al servicio de esos fines últimos de sentido. Y no carece de importancia señalar, aunque tenga que ser sólo de

pasada, que la ciencia europea, al igual que en otras culturas (como por ejemplo las culturas de la China, la India, del mundo árabe, del mundo andino o maya), es entendida aquí como una flor más en basto jardín de la cultura en general, y que, por consiguiente, se la cultiva como tal, pero sin hacer de ella el núcleo para construir una visión exclusivamente 'científica' del mundo y a merced de los intereses del hombre (Friedrich von Weizsäcker, 1977: 92). Pero volvamos al punto.

Esa comprensión de la ciencia (como actividad de una cultura ordenada a la manifestación de fines últimos como caminos hacia el sentido integral de la realidad en su totalidad) se concretiza, además, en la consecuencia de que ni en el pensamiento griego ni en el cristiano se pueda vincular la ciencia a una idea como la del progreso, en el sentido moderno de este término, o a un programa de investigación indefinido que nunca conoce el momento del 'reposo' contemplativo del conocimiento, el cual ha alcanzado lo que necesita y le basta no para satisfacer ya su búsqueda e inquietud de plenitud, pero sí para sentir la orientación fundamental que deben seguir.[3]

El corte radical que introduce la 'racionalidad instrumental', la cual se impone con la ciencia moderna en relación con la ciencia clásica europea (por llamarla así a efectos de brevedad), significa, por tanto, mucho más que una ruptura metodológica o la simple sustitución de un método intuitivo y deductivo por un método deductivo, analítico y experimental. Este giro metodológico se hace necesario más bien como la secuencia lógica de otro cambio de mayor calado. Nos referimos a la transmutación del ideal del conocimiento humano que está en el trasfondo de este corte; a nuestro modo de ver, éste es el cambio que realmente provoca una ruptura

[3] Para una detallada presentación de las diferencias entre el concepto de ciencia en Platón y Aristóteles, como casos ejemplares para la visión clásica griega, y la ciencia moderna ver Böhme (1993: 81-120).

en la cadena de la tradición científica europea. Para ilustrar este punto, para nosotros de importancia central, retomaremos ahora la idea del progreso que hemos esbozado antes.

Tanto en la filosofía griega antigua como en el pensamiento medieval cristiano, se conoce el término 'progreso', aplicado incluso a la actividad cognitiva del ser humano. Sin embargo, con ese término se designa sobre todo un crecer orgánico, un proceso en el ser para alcanzar la madurez o, si se prefiere, un camino de perfección, donde es decisivo que ese 'progreso' se cumpla como 'proceso' al interior de los límites del orden cósmico o de la creación (Cf. Ritter, 1972: columna 1032ss; ver también Rapp, 1992). Tiene, pues, el límite del sentido del orden que lo funda como tal. Y de ahí, como decíamos arriba, que pueda conocer el 'reposo'.

Muy distinta es, sin embargo, la concepción del progreso científico que Francis Bacon desarrolla tanto en su obra *Proficience and Advencement of Lerning*, de l605, como en su más comentada obra *Novum organum scientiarum, sive Indicia vera de interpretatione natura et regno hominis*, de 1620. Puesto que, apoyándose justo en el impacto de los nuevos 'inventos mecánicos" –como significativamente los llama[4]–, Francis Bacon interpreta su época como un tiempo en el que, al derrumbarse con esos inventos las fronteras que hasta entonces se consideraban infranqueables para el hacer del hombre, el saber humano se ve relanzado hacia un horizonte de innovación técnica cuya novedad no solamente resulta inexplicable desde los conocimientos de la tradición sino que invalida incluso la autoridad de los mismos. El progreso, como impulso hacia lo nuevo *desconocido*, es una carrera en la que el saber tiene que procurar siempre tomar la delantera, por lo tanto, no puede detenerse ni respetar fronteras. Al progreso le es inherente traspasar todo límite. Lo que equivale a decir que la experiencia de

[4] Francis Bacon se refiere en concreto a los descubrimientos geográficos, a la pólvora, al compás y a la imprenta (1962: 129).

lo real, como 'orden' inteligible, se sustituye por el programa de fabricación ilimitada de cosas. En este marco, el saber científico conlleva en sí una necesidad de progreso, de dejar atrás todo lo antiguo. Pero en este punto conviene prestar atención al subtítulo del *Novum organum*, pues contiene una importante indicación, una que ayuda a comprender que la necesidad de progreso que conlleva el saber en esos nuevos tiempos de Bacon se asienta en el fondo en el proyecto de instaurar ese "reino del hombre" del que nos habla el subtítulo; un reino que se entiende en términos de un proyecto antropocéntrico de dominio ilimitado de la naturaleza como pilar de una nueva civilización.

Nos permitimos subrayar la conexión de la idea del progreso científico moderno con el proyecto de una nueva civilización, porque pensamos que es precisamente esta relación interna entre ambos lo que ha llevado a que la ciencia europea moderna haya podido construir y consolidar su hegemonía de una forma tan contundente como lo ha hecho y lo hace hasta hoy. Es decir: sin la voluntad política de querer una civilización del progreso técnico e industrial no se explica por qué justamente esta ciencia experimental y tecnológica es considerada como la ciencia que es necesaria no sólo para Europa sino también para todos los pueblos que quieran salir del 'subdesarrollo'. Es este marco civilizatorio lo que impulsa y mantiene su hegemonía, también lo que hace que la idea del 'progreso científico' sea hoy un potente factor de dominación y marginación de otros conocimientos.[5]

[5] Científicos de distinta orientación, como Mario Bunge o Carl Friedrich von Weizsäcker, por ejemplo, coincide en destacar esa conexión entre la ciencia moderna europea y la civilización del progreso característica de Occidente (Cf. Mario Bunge, 1966; Friedrich von Weizsäcker, 1977). Del mismo modo, filósofos como Heidegger han insistido por su parte en que es el modelo de una sociedad industrial lo que ha impulsado esa "necesidad" de la "ciencia objetiva" (Cf. Heidegger, 2009).

Hasta ahora, he acentuado el conflicto y corte con la tradición europea del pensamiento griego antiguo y el pensamiento cristiano medieval. Pero no entenderíamos bien la complejidad de la tradición europea si no tuviésemos en cuenta también que ese conflicto no es sólo una 'querella entre antiguos y modernos', como a veces se presenta. El conflicto es igualmente, y no en menor medida, un conflicto entre 'modernos'. Porque la historia intelectual europea muestra de manera equivalente que la ciencia experimental del llamado espíritu matemático y analítico es cuestionada por otros modernos; es decir, por pensadores y científicos que buscan también vías modernas, pero que consideran que éstas no pueden ser las propuestas por una visión mecánica y objetivista de la realidad en cuyo horizonte no cabe más que construir relaciones externas entre objetos. Recordemos entre estos modernos alternativos que encarnan las otras caras posibles de la modernidad europea, por ejemplo, a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) con su proyecto de una 'ciencia universal' orgánica que armonice en una nueva síntesis entre razón y misterio la separación 'moderna' de las ciencias de la *res extensa* y de la *res cogitans* (Andreu, 2001); proyecto alternativo que resonará todavía en pleno siglo XX con la concepción de la cosmología orgánica que se desarrolla en la obra del matemático y filósofo Alfred North Whitehead (1861-1947)[6] o en la obra del jesuita y paleontólogo Teilhard de Chardin (1881-1955), con su reclamo de una radical inversión del método científico y con ello de una conversión de la 'Ciencia' hegemónica.[7]

[6] De la obra de Whitehead ver: *El concepto de naturaleza* (1968), *Science and the Modern World* (1925) y *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929). Y para una presentación de su proyecto cosmológico en comparación con la ciencia moderna ver: Alois Rust, *Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead* (1987).

[7] De Theilhard de Chardin ver: *La energía humana* (1963), *La aparición del hombre* (1964), *El medio divino* (1966) y *El fenómeno humano* (1967).

Igualmente, recordemos, como ejemplo de la reacción del llamado movimiento 'romántico', a Johann Gottfried Herder (1754-1803) con su interpretación pluralista e integral de la naturaleza frente a las tendencias antropocéntricas y androcéntricas que se imponían en la ciencia moderna de este tiempo (Herder, 1982); también, por poner otro ejemplo representativo, a Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) con su decidido rechazo al subjetivismo moderno y su desarrollo de una compleja teoría alternativa de los colores ('Farbenlehre'), la cual tenía como intención expresa la corrección de la explicación meramente física elaborada por Newton (Goethe, 1810) .[8]

Y podríamos todavía citar otros ejemplos, como la filosofía especulativa de la naturaleza de Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) (Cf. Schelling, 1972: 1-268/269-326/635-659), pero creemos que los ejemplos nombrados son suficientes para presentar las caras alternativas que pudo tener la modernidad europea en el campo específico del saber científico. Con ello, esta historia marginada nos hace ver al mismo tiempo que el curso central de la ciencia moderna europea debe ser leído como una construcción de hegemonía[9] en el marco de un proyecto determinado de civilización y como parte integrante imprescindible de ese modelo como modo de vivir y habitar la tierra.

Esto nos permite aclarar, por otra parte, que lo que desde una perspectiva intercultural se critica nada tiene que ver con residuos de oscurantismo en culturas que todavía no han entrado de lleno en 'el progreso de las luces' o se resisten tercamente a seguir

[8] Para una visión documentada de las posibilidades alternativas que tuvo la modernidad europea se puede consultar: Gernot Böhme (1993); Klaus Michael Meyer-Abich (1997a; 1997b).

[9] En este punto resultan sumamente instructivos, desde una perspectiva europea autocrítica, los análisis de los lazos entre la construcción de saber hegemónico y el poder en la obra de Michel Foucault.

dicho camino; culturas que, no es superfluo recordarlo, la ciencia moderna califica con arrogancia de 'subdesarrolladas'. No se trata, por tanto, de ningún afecto anticientífico ni mucho menos antiracional, como tampoco de una expresión de resentimiento ante el 'éxito' espectacular de 'los del Norte'; pues el fundamento y la motivación de la crítica intercultural se alimenta de la idea de que la hegemonía epistemológica es una construcción y que, como en toda construcción de hegemonía, hay reducción, estrechez de miras, dominio y exclusión. Esto no sólo de cara a los saberes de aquellos 'otros' pueblos que no pertenecen al mismo ámbito cultural, sino también de cara a la disidencia epistemológica interna. Dicho con palabras más concretas: la perspectiva intercultural critica a la ciencia moderna europea. Sin embargo, debe quedar claro que no la critica porque sea ciencia ni porque sea moderna ni porque sea europea; al contrario, el propósito fundamental de la crítica intercultural está en mostrar que la ciencia moderna europea es, como ciencia, pobre, como moderna, deficiente y, como europea, reduccionista. Los ejemplos aducidos de las alternativas que su historia dominante ha condenado a la periferia, lo ilustran.

3. Consecuencias para el debate intercultural

En este apartado tomaremos como punto de partida de nuestras consideraciones críticas una afirmación de Karl Jaspers (1883-1969), la cual expresa con claridad casi brutal el verdadero 'secreto' de la hegemonía mundial de la ciencia europea moderna y que, a nuestra manera de ver, sigue siendo tan válida como en el momento en que la escribió, si no es que ha ganado en actualidad. Ahí, Jaspers constata lo siguiente:

> El origen de la ciencia y la técnica está en los pueblos germanorrománicos. Estos pueblos han producido con ellas una ruptura histórica. Ellos son los que han iniciado la verdadera historia

> universal, planetaria, de la humanidad. Solo los pueblos que se apropian la ciencia y la técnica occidentales y aceptan los peligros para el ser del hombre, enlazados con este saber y poder, pueden colaborar todavía activamente en la historia (1965: 91-92).[10]

Estas palabras expresan con toda la claridad deseable que el 'secreto' de la hegemonía de la ciencia y la técnica occidentales, sobre todo hoy cuando se expanden en la figura unificada de la tecnología, radica en que se han impuesto como la condición básica para que el hombre del mundo moderno, hoy diríamos 'global', pueda acceder a la realidad e intervenir en su curso de forma históricamente relevante. Pero de esta constatación se desprende, como ya hemos dado a entender en el apartado anterior, que el impacto planetario del que nos habla Jaspers nos es comprensible si no se supone el proyecto político de construir una civilización del progreso industrial que mide, en lo decisivo, el avance de su desarrollo justamente por el grado alcanzado en el dominio tecnológico de la naturaleza y por el consiguiente aumento en la racionalización de la vida. De este modo, podemos afirmar que *ese* modelo de civilización y *ese* modelo de ciencia tecnológica se necesitan mutuamente.

De este hecho, y de cara a la crítica intercultural que anima las consideraciones de este apartado, destacamos un primer aspecto, a saber: que si la 'necesidad planetaria' de la ciencia y la técnica occidentales representa un acontecimiento *histórico*, estando además ligada a la expansión colonialista de un determinado proyecto de civilización, se trata entonces de una necesidad que es contin-

[10] Aquí, resulta interesante que Jaspers, al ubicar el comienzo de la ciencia y la técnica occidentales en los pueblos 'germanorrománicos', está sosteniendo al mismo tiempo que ese origen poco o nada tiene que ver con Grecia. Lo dice expresamente unas páginas más adelante: "El elemento verdaderamente nuevo, fundamentalmente distinto por completo, incomparable con lo asiático, en absoluto independiente, incluso entraño a los griegos, es únicamente la ciencia y la técnica europea moderna" (1965: 113).

gente, tanto en su origen como en su futuro. Y si es contingente significa que puede ser invertida en el curso real por el que hoy se impone como tal o que, por lo menos, se la puede relativizar o regionalizar en su alcance 'planetario'. Sin embargo, y esto también debemos reconocerlo por honestidad con nosotros mismos, para que esta contingencia sea aceptada (y sobre todo 'querida' en sus consecuencias teóricas y prácticas), hace falta sentir y pensar la pluralidad del mundo como puja cultural por ese otro proyecto alternativo de universalidad sin hegemonía que los zapatistas, por ejemplo, han concretizado en la demanda de un mundo 'colorido' en el que quepan muchos mundos. Es decir, hace falta sentir y vivir la pluralidad del mundo como exigencia de libertad frente al curso totalitario que impone la civilización tecnológica y las pretendidas 'necesidades humanas' que de ahí se desprende.

La crítica intercultural comienza en este nivel no por la demanda de más espacios culturales propios dentro del marco de la civilización hegemónica, sino que va a la raíz del problema y reivindica el derecho de ser libres frente a la civilización actual. Esta libertad de civilización representa la condición primera para que en un diálogo intercultural, específicamente entre las diversas culturas de conocimiento de los pueblos del mundo, se puedan sacar las consecuencias alternativas de lo que hemos llamado la contingencia de la ciencia moderna europea y la civilización que la tiene como su núcleo fuerte.

Pero, ¿queremos realmente esta libertad de civilización para invertir la espiral de un progreso depredador y buscar caminos de plenitud en la diversidad cultural de la humanidad?

Muchas iniciativas de regeneración del mundo y de la vida animan a responder esta pregunta de manera positiva. Con todo, si miramos el 'espectáculo' de nuestro presente histórico,[11] no parece

[11] Sobre esto se pueden ver las reflexiones del Dr. Raúl Fornet-Betancourt en "Pensar la época" (2016: 129-138).

que esa posible respuesta positiva sea hoy una evidencia irrefutable. Baste recordar, en un ámbito general, nuestros hábitos de consumo y, en un campo más específico, el sometimiento de nuestra actividad académica a la cultura hegemónica, con la aceptación en nuestras propias prácticas, por ejemplo, de los criterios de la llamada 'excelencia académica' que define el sistema. Sin embargo, debido a que no es evidente que podamos responder positivamente ante la pregunta planteada, la crítica intercultural destaca un segundo aspecto que tiene que ver con la transformación interior que ha provocado la hegemonía de la civilización occidental capitalista en el hombre y que ayudaría a comprender la ambivalencia en que pensamos y vivimos. Lo explicamos brevemente.

Creemos que sería quedarse a mitad de camino en el planteamiento de una crítica radical a la situación en la que está hoy *civilizatoriamente* la humanidad, asumir que, con sus tecnologías y ofertas de consumo ligadas a un mercado que incrementa la aceleración de la fecha de caducidad de los productos y con ello la creación de nuevas 'necesidades' (por nombrar aquí sólo estos casos), la civilización hegemónica cambia únicamente la faz de la tierra, sin tocar las formas de comprender la vida misma y sus fuentes de sentido en el ser mismo del hombre.

Por lo anterior, proponemos hacernos cargo también del hecho de que, además de ese cambio de la faz de la tierra, estamos ante una transformación del ser humano (Ver Fornet-Betancourt, 2013: 11-24). Esta transformación, que hemos llamado interior porque tiene lugar en el mismo ser humano, se puede explicar como consecuencia de muchos y diversos factores, bien estructurales –como serían las complejas estrategias de integración en el sistema hegemónico– o personales –como serían opciones de vida individual inspiradas en la 'mala fe', para decirlo con este término del Sartre fenomenólogo (1973: 85)–. Pero, en el contexto de nuestra argumentación, lo decisivo es fijarse en que esta transfor-

mación interior se manifiesta esencialmente como un cambio en la estructura de atención del conocimiento humano; el cual implica a su vez un cambio en el carácter del conocimiento, en su finalidad y, por consiguiente, también en su relación con la vida. ¿Por qué? Porque la participación del hombre en esa maquinaria tecnológica que proyecta el mundo 'global', como un campo de progreso ilimitado que reclama 'estar a la expectativa' de los avances programados, lleva a que la atención del conocimiento se desvíe justamente hacia la espera de las novedades y hacia un saber que le informe lo más pronto posible sobre las nuevas ofertas. La atención del conocimiento se vuelca así en la expectativa de lo nuevo, y como la secuencia de lo nuevo se anuncia cada vez con mayor celeridad, esto significa la dispersión y la disolución de la atención en un permanente y desasosegado estar a la caza de informaciones, con la consecuencia extrema de que en esta situación el hombre 'pierde el conocimiento'. Pero ¿qué queremos decir con esto?

Esta 'pérdida de conocimiento', como momento culminante de la transformación interior que explicamos, no la entendemos como un resultado del deslumbramiento o aturdimiento que puede provocar en el hombre la rápida secuencia de las expectativas de lo nuevo o el torbellino de las 'informaciones'. La comprendemos más bien, y por eso hablamos de transformación interior, como el proceso mediante el cual se sustituye el 'conocer humano contextual', que es conocimiento lento de inteligencia atenta a la vida y sus mundos, por el 'saber funcional de...', que es un saber técnico de información para 'andar por el mundo' global.

Debemos aclarar que suponemos en ella la diferencia que hace la lengua castellana entre conocer y saber respecto a toras lenguas románicas, la cual nos dice que el conocer es una actividad que requiere la experiencia personal, mientras que el saber es un acto impersonal y transmisible indirectamente. Luis Villoro plasma esta diferencia en estos términos:

> En castellano existen dos verbos que no suelen usarse con el mismo significado: 'conocer' y 'saber' [...] Esta distinción semántica puede orientarnos para descubrir otra de importancia epistemológica, que no se ha presentado aún con claridad, debido tal vez a que los principales análisis de los conceptos epistémicos han sido escritos en inglés, lengua en que esta distinción se ha perdido [...] Para conocer algo es preciso haber tenido una experiencia personal y directa, haber estado en contacto, estar 'familiarizado' con ello [...] Saber, en cambio, no implica tener una experiencia directa (1982: 97-99).

Desde la comprensión de la transformación interior y la diferencia entre 'conocer' y 'saber' que ésta supone, la crítica intercultural responde ante la 'pérdida de conocimiento' (que a la larga provoca dicha transformación en la estructura de atención del conocimiento) con la propuesta de un diálogo para 'recobrar el conocimiento'; sin embargo, entiende este diálogo no tanto como un intercambio entre 'saberes' sino más bien como un diálogo entre 'conocimientos' que, en la línea de la 'diferencia epistemológica' apuntada por el filósofo mexicano Luis Villoro, nos comprometa en un intercambio de experiencias personales de 'familiarización' donde se ponga de manifiesto que el conocimiento no es únicamente una actividad cognitiva, 'epistémica', sino un proceso antropológico de participación en lo real que involucra a todo el ser humano. Se trataría de promover, dicho ahora con un término de Orlando Fals Borda, un diálogo entre los 'conocimientos vivenciales' por los que los pueblos humillados por la arrogancia de la academia expresan su 'con-ciencia' de participación en el mundo y muestran, contra todo intento de eurocentrismo por parte de los 'colonos intelectuales' de ayer y de hoy, que el mundo es plural y que ahora se conoce se habita también de forma plural (Fals, 1988: 97-105).

Además, 'recobrar el conocimiento' por este diálogo de conocimientos vivenciales significaría, en la propuesta intercultural, la condición para lograr la 'con-ciencia' que se necesita para poder discernir nuestra situación éticamente y 'querer' poner en marcha la práctica del derecho a ser libres frente a la civilización hegemónica.

Por último, queremos mencionar un tercer aspecto que plantea la crítica intercultural como otra de las consecuencias que hay que considerar en la confrontación con la civilización hoy hegemónica y, específicamente, con la constelación epistemológica de los saberes que ha dibujado. Nos referimos a la cuestión siguiente: en un diálogo intercultural la vuelta recuperadora a los 'conocimientos vivenciales' tiene que superar todo residuo de prejuicios 'ilustrados', para incluir en ese diálogo de conocimientos las tradiciones de espiritualidad que impregnan hasta hoy la sabiduría de vida alternativa de muchas culturas, como, por ejemplo, la sabiduría del Buen Vivir en las culturas andinas de Abya Yala. Este paso nos parece de fundamental importancia, sobre todo de cara a un debate que quiera abrir un nuevo horizonte para el conocimiento humano; puesto que tal vez son las espiritualidades con sus conocimientos sapienciales la reserva que con más radicalidad puede contribuir hoy a reconcentrar la atención de los procesos de conocimiento en lo que es vitalmente necesario –también se puede decir: concentrar la atención en lo que nos falta en verdad, que muy posiblemente sea justo, aunque parezca paradójico, lo que no basta– (Ver Fornet-Betancourt, 2016: 25-38) y romper así la lógica funcional del progreso como hilo conductor del conocimiento o, mejor dicho, saber.[12]

[12] Sobre esta cuestión del significado de la espiritualidad en el debate epistemológico hoy ver: Raúl Fornet-Betancourt (2014; 2015).

Bibliografía

Andreu Rodrigo, Agustín, 2001, *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración Leibniziana*, Editorial Universidad Politécnica de Valencia, Valencia.

Bacon, Francis, 1962, *Novum Organum*, I.

Bammé, Arno, 2011, *Homo occidentalis. Von der Anaschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Velbrück Verlag, Weilerswist.

Böhme, Gernot, 1993, *Alternativen der Wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Bunge, Mario, 1966, *La ciencia, su método a su filosofía*, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires.

Chardin, Theilhard de, 1963, *La energía humana*, Taurus Ediciones, Madrid.

_____, 1964, *La aparición del hombre*, Taurus Ediciones, Madrid.

_____, 1966, *El medio divino*, Taurus Ediciones, Madrid.

_____, 1967, *El fenómeno humano*, Taurus Ediciones, Madrid.

Fals Borda, Orlando, 1988, "Por un conocimiento vivencial", *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 12.

Fornet-Betancourt, Raúl, 1998, "Lernen zu philosophieren ausgehend vom Kontext des Dialogs der Kulturen", en Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt, IKO/Verlag, pp. 8-19.

_____, 2006, "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural", en Raúl Fornet-Betancourt. *La interculturalidad a prueba*, Verlag Mianz, Aachen, pp. 91-104.

_____, 2009, "El encuentro de las culturas del saber como camino para pensar el saber que deberíamos saber", en Raúl Fornet-Be-

tancourt, *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Verlag Mainz, Aachen, pp. 9-26.

_____, 2013, "Eine anthropologische Krise? Anmerkungen zu einer kritischen Interpretation der anthropologischen Situation heute", en Raúl Fornet-Betancourt *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Verlag Mainz, Aachen, pp. 11-24.

_____, (ed.), 2014, *Justicia, conocimiento y espiritualidad*, Verlag Mainz, Aachen.

_____, (ed.), 2015, *Tradiciones de formación, espiritualidad y universidad*, Verlag Mainz, Aachen.

_____, 2016a, "Notas para una reflexión sobre la pregunta: ¿Qué falta?", en Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz. Aachen, pp. 25-38.

_____, 2016b, "Pensar la época", en *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Verlag Mainz, Aachen.

Friedrich von Weizsäcker, Carl, 1977, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Verlag Hanser, München-Wien.

Goethe, Johann Wolfgang, 1810, *Zur Farbenlehre*, dos tomos, Cotta Verlag, Tübingen.

Habermas, Jürgen, 1976, "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt", en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp. Frankfurt/M.

Heidegger, Martin, 2009, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, en *Gesamtausgabe*, tomo 76, Verlag Klostermann, Frankfurt/M.

Herder, Johann Gottfried, 1982, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, en *Herders Werke in fünf Bänden*, Aufbau-Verlag, Berlin/Weimar.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1971, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt/M.

Jaspers, Karl, 1965, *Origen y meta de la historia*, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

Marcuse, Herbert, 1968, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, México.

Meyer-abich, Klaus Michael, 1997, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, Verlag C.H. Beck, München.

Nebrija, Antonio de, 1980, *Gramática de la lengua castellana*, A. Chuitis (ed.), Madrid.

Peña Cabrera, Antonio, 2005, "Racionalidad occidental y racionalidad andina", en Antonio Peña Cabrera *et at*., *La racionalidad andina*, Editorial Mantaro, Lima, pp. 37-46.

Sartre, Jean-Paul, 1973, *L´être et le néant. Essai d´ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris.

Schelling, Friedrich Wilhelm, 1972, *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*, en *Ausgewählte Werke*, tres tomos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Seele, Peter (ed.), 2008, *Philosophie des Neuen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Snow, Charles Percy, 1959, *The Two Cultures*, University Press, Cambridge.

Friedrich Rapp, 1992, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Joachim Ritter 1972, "Fortschritt", en Joachim Ritter *et al*., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Schwabe Verlag, Basel.

Rust, Alois, 1987, *Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead*, Athenäum Verlag, Frankfurt/M.

Villoro, Luis, 1982, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.

Weber, MAX, 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen.

_____, 1993, *Die protestantische Ethik und der »Gesit« des Kapitalismus*, Syndikat Verlag, Frankfurt/M.

Whitehead, Alfred N., 1925, *Science and the Modern World*, Macmillan Comp., New York.

_____, 1929, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan Comp., New York.

_____, 1968, *El concepto de naturaleza*, Editorial Gredos, Madrid.

Edgar Zilsel, 1976, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Recibido: 17 de agosto de 2017
Aceptado: 2 de noviembre de 2017

Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o del cuidado de sí y la parresía

Hermeneutics and Ontology: the subject and the truth or self care and parrhesia

Adriana Patricia Carreño Zúñiga
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Resumen: Las cuestiones sobre las que vamos a dedicar la presente reflexión proceden de Michel Foucault. En el discurso del filósofo francés, la relación entre el concepto de "sujeto" y el de "verdad" no es una mera relación de contraposición, sino que hay una interferencia mutua en juego. De ahí que echemos mano del instrumento hermenéutico desde el limitado lugar de enunciación y del sujeto que lo enuncia. Así deberá comprenderse en lo que respecta a la presente reflexión, la relación que deseamos establecer entre los sujetos y sus verdades. El ejercicio hermenéutico nos acercará a la *comprensión* de los conceptos que están aquí en cuestión y por supuesto de algunos de sus posibles modos de interpretación: una cosa es lo que decimos y hacemos y otra cómo *relatamos* lo que decimos y hacemos. Proponemos dialogar con los escritos de Foucault, específicamente con la *problematización* de la cuestión en que la historia entabla las relaciones entre los elementos del sujeto o, preferimos, los sujetos y sus horizontes de verdad. La relación entre el sujeto y la verdad es considerada como la cima de la ontología occidental, no obstante, está siendo alcanzada y derribada por los nuevos sujetos y las nuevas verdades, esto es, por

los nuevos modos de ser y de relacionarnos. La verdad es concretamente, historia de la verdad, historia de la subjetivación, la historia del discurso sobre la subjetivación, la historia de lo "dicho" del y sobre el sujeto. La apuesta de Foucault por aunar los dos conceptos parte de la idea de que la verdad no es la exactitud y que es precisamente por esto que la verdad no necesita el oropel de la retórica, como decía Sócrates, para decir la verdad poca elocuencia basta. Las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética de sí mismo, es para Foucault palpable en la tradición socrático-platónica. Foucault ve en la *parresía* un *mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética*, y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término poblada de variaciones semánticas. La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre *el cuidado de sí* y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política.

Palabras Clave: sujeto, verdad, eros, parresía. cuidado de sí, hermenéutica.

Abstract: The questions on which we are going to devote this reflection came from Michel Foucault. The relation between the concept of "subject" and that of "truth" is not simple a relation of contraposition, but there is a mutual interference at play. The hermeneutic exercise will bring us closer to the understanding of the words that are here in question. We propose to dialogue with the writings of Foucault, specifically with the problematization of the question in which history engages the relations between the elements of the subject and of the truth, top of the ontology, which is reached and demolished by the new subjects and the new truths, that is, by the new ways of being and our ways relations. Truth is concretely, history of truth. The history of being is a history of subjectivation, the history of discourse about subjectivation, the history of the "said" of and about the subject. The hermeneutics will show that the constitution of self and sense cor-

respond in different epochs. Foucault's commitment to combine the two concepts starts from the idea that truth is not accuracy and that it is precisely for this reason that truth does not need the tinsel of rhetoric, as Socrates said, to tell the truth little eloquence suffices. The relationship between truth and one's own life style, or between truth and ethics and an aesthetic of itself, is for Foucault, very palpable in the Socratic-Platonic tradition. Foucault sees in *Parrhesia* a political mechanism of great interest from an ethical perspective, and strives to traverse with great thoroughness the whole history of the term populated by semantic variations. Parrhesia is for a long time the nexus of union between self-care and caring for others, between self-government and the government of others, the border on which ethics and politics coincide.

Keywords: Subject, Truth, Eros, Parrhesia, Caring for one self, Hermeneutics.

Prólogo

Las cuestiones sobre las que vamos a dedicar la presente reflexión proceden de Michel Foucault. En el discurso del filósofo francés, la relación entre el concepto de 'sujeto' y el de 'verdad' no es una mera relación de contraposición, sino que hay una interferencia mutua en juego. El ejercicio hermenéutico nos acercará a la *comprensión* de los conceptos que están aquí en cuestión. Este ejercicio exige interpretar la palabra viva y despertar a la vida la palabra inmovilizada en la escritura. Como Foucault ha reconocido, no hay un plan premeditado para la interpretación, todo lo que hay, ya es interpretación: "esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece, sino la interpretación de otros signos" (Foucault, 1970: 35). Esto nos recuerda a Heidegger, quien destacó que es el propio conocimiento el que, en cuanto par-

te de una precomprensión del ser, es siempre interpretación. Como sea, aquí nos interesa, hacer hablar al texto, dejar que el texto nos diga algo, hacer decir al texto, *dejarlo ser* (*Bewendenlassen*).[1] La interpretación tiene límites, de modo que no podemos apropiarnos del texto absolutamente. Pero sí podemos entrar en diálogo con el texto. Y ya que el diálogo transforma, proponemos dialogar con los escritos de Foucault, específicamente desde la *problematización* del sujeto y su relación con la verdad, cuestión que define gran parte de la historia del pensamiento occidental.

El haber reducido las cuestiones de "sujeto" y "verdad" a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela, un partido, una clase, etcétera) fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto (Foucault, 2001: 41). Esta situación de "quiebre" o "fragmentación" atrae la mirada de Foucault

[1] Heidegger utiliza reiteradamente la relación que existe en alemán entre *Bewandtnis* (modo de ser, condición de relación…) y *Bewendenlassen* (dejar algo como está, "dejar estar"). En principio la condición respectiva es para Heidegger un sentido óntico, habitual, pues se refiere a una actitud del *Dasein* respecto de los entes intramundanos. Más adelante elevará la expresión *Bewendenlassen* a un plano ontológico. Con *Wenden*se ofrece el sentido de "girar" de "darse la vuelta". "En ese sentido, la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas. Se la podría traducir incluso por *situalidad*". Ver nota 96, 97 y 98 de Jorge Eduardo Rivera en Heidegger (2003: 468ss.). Ahora bien, *Seinlassen*, viene siendo entonces, *dejar ser*, en el sentido de permitir que la cosa manifieste su ser. "Habitualmente hablamos de *dejar-ser* (*Seinlassen*) cuando, por ejemplo, desistimos de una empresa planeada. 'Dejamos algo' significa que no lo tocamos y no tenemos nada más que ver con ello. Dejar algo tiene aquí el sentido negativo de abstenerse de algo, de renunciar a algo, de indiferencia e incluso sumisión. La palabra, aquí necesaria, *dejar-ser* (*Seinlassen*) al ente no alude, sin embargo, ni a la sumisión ni a la indiferencia, sino a lo contrario. Dejar ser es comprometerse con el ente; dejar –al ente, como el ente que es– significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental en sus comienzos como *taaletheia*, lo desoculto.

hacia los griegos y los latinos. Esta vuelta a la cultura grecolatina es señal del convencimiento de que la historia del pensamiento occidental ha sufrido olvidos imperdonables que han guiado su desarrollo por caminos equivocados.

Esta "torna" le ofrece la licencia a Foucault para iniciar el acceso a la comprensión desde una cierta disposición que se adelanta a la "acabada" *hermenéutica reflexiva* de la que hablaría Paul Ricoeur en su intento por comprender el "nexo" entre discurso y sentido. Como fuere, en lo que sí estaban de acuerdo Foucault y Ricoeur es que en la medida en que nos consituimos a sí mismos vamos constituyendo el sentido de lo que decimos y hacemos y viceversa, siendo que el sentido se escapa la mayor parte de las veces de nuestros cercos y límites.[2] Escribimos aquí insistiendo en la ya famosa tensión *ser-pensar*, que en filosofía permite abordar los múltiples sentidos de los "vagabundeos" de la razón, de los "extravíos" y las "errancias", de las crisis y las fugas, o de cualquier tipo de huida pero también de su regreso y de su retorno, una especie de metábasis y anábasis sísifica. Esta tracción con contenidos concretos hace dinámico el espacio, en el que históricamente se interpreta: la apertura de los espacios de recreación a los que sólo cabe acudir sostenidos del amor y la pasión por la verdad desde la experiencia de la carencia y necesidad. Es por esto que aquí nos permitimos introducir sólo temporalmente la noción de un cierto tipo de *eros*.

El *eros hermenéutico* es la única posibilidad de que todo armonice consigo mismo en el retorno del espacio común de los hombres, pero también de los dioses, como en los diálogos de Platón.[3] Que-

[2] La explicación no es nada si no se incorpora, a título de intermediario, en el proceso de comprensión de sí; en concreto en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica reflexiva–, como nos recuerda Ricoeur, se produce, a la par, la constitución de *sí* (*soi*) y la del *sentido* (Cf. Ricoeur, 1999: 152).

[3] Platón, *El Banquete* (1988. 203d y 204b). El poder del eros es que "interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas [...] Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el todo quede ligado

rer conocer, esa es la mayor y más genuina relación del hombre y su exterior, llamado por la metafísica "mundo" y sostenido celosamente desde las más brillantes mentes filosóficas. El camino que se emprende es el de la luz a la oscuridad y viceversa, pues "todos los camino conducen al infierno" parece indicar el poema de Parménides (Kingsley, 2010). El conductor es e*ros*, el medio, la belleza: nos orientamos hacia lo bello y por eso queremos conocerlo. Al mismo tiempo estamos dominados por la fuerza demoníaca, intermedio *entre* el dios y el morta,l pero ésta también nos permite conocer (*hermenéuon*). *El delirio instantáneo* es locura y fuerza creativa (Platón privilegia sólo la segunda), esta naturaleza demoniaca transmite a los dioses lo que viene de los hombres y a los hombres lo que viene de los dioses (García Gual, 2003: 246-247).[4]

Este *amor*, que es amor y pasión por la verdad, es el único filósofo, rayo,[5] signo, infalible revelación, pero revelación de un obstáculo infranqueable. Es ya lectura, traducción e interpretación; escritura que sostiene toda conversación, es su condición de posibilidad y el cuidado que la procura:[6] *eros hermenéutico* y *transcendental*. Abre con ello el espacio del "mientras dura la conversación". El ya común (*koiná*) lugar de que lo que es comprendido es lenguaje y la consideración de la hermenéutica como lectura del lenguaje y de la historia debe abordarse como diálogo abierto. En efecto, *la historia del ser* supera los límites de la lingüística y de lo

consigo mismo [...] es por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres".

[4] Es la parte correspondiente al 202e y 202d-203ª del *Banquete* de Platón.

[5] "[…] el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo" (Hegel,1994: 52).

[6] Hemos querido utilizar aquí pro-cura, o cura de sí mismo en el sentido en que Heidegger habla de *Be-sorgen* cuidado de sí mismo (Heidegger, 2003).

que se trata más bien es de la historia del lenguaje, es *linguisticidad* (*Sprachlichkeit*).[7]

Foucault está de acuerdo con otro contemporáneo suyo, Gadamer, cuando afirman al unísono que la verdad es concretamente historia de la verdad. Para Foucault, la historia del ser es historia de la subjetivación, esto es, la historia del discurso sobre la subjetivación, la historia de lo "dicho" del y sobre el sujeto. Esto quiere decir que la verdadera *problematización* del sujeto es el discurso sobre la verdad del sujeto y, como la verdad es para el hombre y el hombre para la verdad (Ortega y Gasset *apud* Chamizo Domínguez, 1998),[8] una cierta mirada hermenéutica nos alerta sobre la ya habitual amalgama de los sujetos y sus relatos. Desde esta posición, es decir, desde la tradicional mirada hermenéutica que habla desde el lugar de la

[7] "La lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el otro y la estancia más acogedora […]. En escuchar lo que nos dice algo y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Sobre los que enseñan y los que aprenden" (Gadamer, 1990: 148).

[8] Se recoge del capítulo 8.1 la siguiente cita del pensador español: "La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe porque es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente de la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional". La cuestión de la verdad –continua Ortega– la cuestión de qué sea la verdad y de cómo se relaciona el hombre con ella, es un tema insoslayable, porque, sin una reflexión explícita o tácita sobre la verdad, no hay filosofía. Hasta tal punto parece ser esto así que la peculiaridad del filósofo consiste en su deseo de relacionarse con la verdad, y también es la cuestión de la verdad que la que acrisola una filosofía. Y esto por dos razones conectadas entre sí. La primera, porque la filosofía se define como la tarea de la relación del hombre con la verdad, de modo que la primera palabra que sirvió para designar al quehacer del filósofo fue la palabra "Verdad". Y, en segundo lugar, pero genéticamente en primero, porque la verdad es una necesidad radical del hombre, esto es, una necesidad que nace de la raíz constitutiva de lo humano.

enunciación del paralelo de los sujetos y sus relatos u opiniones que siempre exponen como verdaderas. Insistimos, es preciso mostrar que la constitución de sí y de sentido se corresponden siempre condicionadas por su ambiente epocal. Lo que hay se sustrae a la presencia (al dominio de las categorías metafísicas de la presencia) porque lo presente es en algún respecto ausencia, siempre huella, quiebra y fractura. Foucault rompe con la visión hermenéutica del sembradío de sospechas, de omisiones y de textos ocultos. El ejercicio hermenéutico que exige la mirada reflexiva al modo Gadamer, al modo Ricoeur, es en clave foucaultiana la hermenéutica del desocultamiento; lo es, sobre todo, de esa ausencia que se hace presente como ausencia, lo es como desvelamiento de la fragilidad de lo que somos.

Intentaremos presentar la relación constante y siempre vigente entre los conceptos de verdad y de sujeto, esencialmente, visibilizaremos la relación entre los discursos que sobre la unión de estos conceptos hemos erigido como individuos en reserva de nuestras libertades mínimas y como miembros de un colectivo al que hemos llamado sociedad. Ciertamente, Foucault señala que la historia del pensamiento no se refiere a un trabajo exegético de interpretación, esto es, no se trata de buscar el sentido oculto de las palabras. Por lo tanto, nos apoyaremos en la hermenéutica como un modo de nombrar el ejercicio de revisar y describir nuestras formas de "evaluar" el mundo y de otorgarle sentido. Bajo ninguna consideración comprendemos a Foucault como animador de ciertas tesis que intentan hipostasiar el método, es decir, no intentamos matricular al pensador francés en ninguna forma de pensamiento que privilegie el método por sobre la realidad posible, pero sí afirmamos que su "acceso" al problema o su modo de "problematizar", como gustaba decir al mismo filósofo, da muestra de un cierto método hermenéutico capaz de recordarnos el estrecho vínculo entre los sujetos y sus verdades, más aún de la sospecha de los relatos sobre lo que

construimos y damos lustro a nuestras verdades, nuestros valores éticos.

Cuidando de sí mismo y conociendo de sí mismo

La manera en que Foucault problematiza los constantes y estrechos vínculos entre la cuestión del sujeto y el conocimiento de sí y, más aún, de nuestros discursos sobre los sujetos y su relación con las consideraciones de lo verdadero, tiene que ver con la adaptación del concepto de "*inquietud de sí mismo*" a su empresa lógica. Con esta expresión se quiere traducir un problema complejo y rico en la cultura griega, el de la *epimeleia heautou* que más adelante y tras su prolongada vigencia traducirán los latinos como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, pre-ocuparse por sí mismo. Desde hace mucho tiempo la cuestión del sujeto, es decir, la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo, se planteó originariamente en la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), siendo así que en la historia de la filosofía occidental todo nos indica que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad (Foucault, 2001: 14). La exhortación de Foucault va en dirección a auscultar las relaciones entre *epimeleia heautou* (el cuidado de sí) y *gnothi seauton* (el conócete a ti mismo) (Foucault, 2001: 17 y ss.).

Foucault pretende ver un cierto acoplamiento o hermandad entre los sentidos de ambas expresiones cuando aborda la época que va de Sócrates y Platón hasta el siglo II de nuestra era, pero es consciente, al mismo tiempo, de que el "cónocete a ti mismo" subordina al precepto de la inquietud de sí con el transcurso de las épocas.[9] El deber por ocuparse de sí mismo implica un no-olvido

[9] "Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de

de sí mismo y un cuidado que se formula como la regla e intersticio entre el sujeto y la verdad.

Si sostenemos que la filosofía comienza cuando acontece el diálogo, entonces en la plástica del filósofo ateniense esa entrada se sitúa en el *Banquete.* Pero por fortuna sabemos que los sentidos son diversos y para Foucault, quien prueba otro sentido, la remisión está en la *Apología* de Sócrates, en donde entrevé que existe un momento fundacional. Acontece cuando Platón nos recuerda que la función esencial del filósofo, su oficio y cargo es el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y a no ignorarse, antes incluso de querer ocuparse de otros, como era la intención de Alcibíades. Este "estar pendientes" de los otros implica un sacrificio, puesto que desempeña el papel de quien despierta, pero lo vale no sólo porque se trate del individuo sino también de la *polis*.

> ¡Cómo! Querido amigo, tú eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado (*epimelesisthai*) en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración (*epimele, phrontizeis*) (Lledó, 1985: 168).[10]

Sócrates es el aguijón que debe clavarse en el *alma*, desde la carne de los hombres, para el cuidado de sí mismos; como el tábano debe hincarse en su existencia y debe ser un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida. La obsesión de Foucault por traer a la mirada presente estos dos preceptos, diríamos su *inquietud* por

una cuestión presente" (Foucault, 1984: 207).

[10] Platón, Apología de Sócrates 30a.

desempolvar los sentidos dados por los antiguos, va en dirección de la consideración de que la cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco de los prestigios del *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia para los siglos inmediatamente ulteriores al ejercicio socrático platónico y que se ha desfigurado por completo en la Modernidad. "Me parece que esa *epimeleia heautou* (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana" (Foucault, 2001: 22).

Seguimos a Foucault en cuanto que la apuesta y el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo (Foucault, 2001: 25) en el cual se compromete –de aquí la importancia y actualidad del diálogo que establece Foucault con los antiguos– nuestro modo de ser sujetos modernos (Foucault, 2001: 24). Desde el personaje de Sócrates, que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismo, hasta el cristianismo, que marca con la *inquietud de sí mismo* el comienzo de la vida ascética, podemos ver que tenemos una muy larga historia de la noción de *epimeleia heautou.* En el intermedio de esta tradición y movilización de los términos, es decir, en el tránsito en que se empieza a escribir la historia sobre el cuidado de sí, el "ocuparse" tiene la acepción de *therapeuein*; así en Epicuro en la *Sentencia vaticana 55*: "Hay que curar (*therapeuteon*) las desdichas mediante el recuerdo que reconoce lo que se ha perdido, y mediante la conciencia de que no es posible que no se cumpla lo que ha sucedido" (Foucault, 2001: 22). Llama la atención que el traductor de la obra de Foucault que estamos citando afirme que el pensador francés muchas veces habla de *therapeuteon* en Epicuro cuando la mayor parte de las veces éste se refiere a *to kata psykhen*

hygiainon (Epicuro*, letrres et maximes:* 260-261). Importa resaltar que ambas palabras refieren al sentido de los cuidados médicos (una especie de terapia del alma) aunque el primero *therapeuteon* amplíe el valor de su sentido, puesto que puede significar "servicio del culto" o "culto que se rinde regularmente a la divinidad" (Foucault, 2001: 23). En el curso de esta historia, es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron (Foucault, 2001: 25).

¿Qué nos quiere decir Foucault con todo esto? La *epimeleia heautou* es una actitud, que en la tradición socrático-platónica no veía la *distinción* entre lo público y lo privado –por hacer uso de nuestras categorías y palabras modernas–, y con el devenir de los siglos en la cultura de sí helenística-romana y cristiana esta actitud es, en primer lugar y ante todo, una mirada hacia sí mismo y, sólo en un segundo momento, de atención a los otros, al mundo. Aparentemente Foucault tiene problemas cuando hace la explicación de este proceso del cuidado de sí. Sabe bien que, preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior, los otros, el mundo, hacia "sí mismo": "no me atrevo a decir que del exterior al 'interior', dejemos de lado esa palabra, tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas" (Foucault, 2001: 26).

¿Qué problemas plantea la palabra "interior"? ¿A qué se refiere Foucault con la improcedencia en la utilización de esta palabra? Más aún cuando escribe "convertir" ¿en qué está pensando?, ¿se trata de "trasladar" la mirada de un lado a otro? O ¿tiene alguna implicación más esclarecedora lo que nos quiere decir? Empecemos por esta última cuestión y en un segundo momento abordaremos la cuestión del primer interrogante. La noción *epimeleia* no designa simplemente esa *actitud* general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de *acciones*, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, *se modifica*, *se pu-*

rifica y *se transforma* y *transfigura*. Este indicio de la "conversión" es necesario para Foucault en cuanto que vuelve su mirada a la cultura helenística y romana, así como también a la de los primeros cristianos, y la compara con el sentido que poseía en Platón.

La *epistrophe* o conversión platónica es gobernada, en primer lugar, por una oposición fundamental entre este mundo y el otro; en segundo lugar, está regida por el tema de una liberación, un desprendimiento del alma con respecto al cuerpo, al cuerpo prisión, al cuerpo tumba. Esta liberación sólo es posible a través del conocimiento: conocer la verdad es liberarse, he aquí el tercero y último sentido, esta *epistrophe* platónica está regida por el privilegio del conocer. Conocerse es conocer la verdad –asunto que verá su radicalidad en la Modernidad y con muchos otros *matices*–. Estos diferentes elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, como forma fundamental del conocimiento. Sin embargo, Foucault encuentra distinto el tema de la "conversión" en la cultura de sí helenística y romana. Allí la conversión tiene que ver más con la inmanencia y no con la trascendencia. Se trata de un retorno, de una oposición ya no de otro mundo y este mundo sino de la oposición esencial que existe entre lo que depende y no depende de nosotros. Se trata de cada uno de nosotros con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo (Cf. Foucault, 2001: 204). No se trata de una liberación con respecto del cuerpo sino, más bien, del establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo.

> La conversión no se hará en la cesura con mi cuerpo, sino, más bien, en mi adecuación a mí mismo. Y aunque el conocimiento desempeña un papel importante, su rol no es tan decisivo, puesto que en el proceso del (*se*) *convertere ad se,* el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askesis* van a ser los elementos esenciales, mucho más que el conocimiento (Foucault, 2001: 205-306).

Por otra parte, también tenemos el sentido de *epistrophe* como *metanoia* en el cristianismo, que quiere decir por lo menos dos cosas, a saber, penitencia y también cambio: el cambio radical del pensamiento y del espíritu. La conversión cristiana implica una mutación súbita, es decir, que para que halla *conversión*, hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, un acontecimiento apropiador, fundamental y decisivo.[11] La filigrana con la que Foucault *problematiza* todas estas cuestiones nos deja al punto de comenzar la batalla decisiva de nuestro entendimiento de la *comparación* con el estatus de la cultura de sí en la Modernidad. He aquí la primera cuestión que formulábamos y sobre la que es necesario regresar: el problema del "interior". Recordemos, ¿por qué Foucault se encuentra renuente al utilizar esta palabra cuando intenta explicarnos el desenvolvimiento de la *procura de sí* en cuanto a la *conversión* del mundo, o del exterior hacia nosotros mismos? Porque el tema de la "interiorización" nos recuerda de inmediato el tema de la "introspección", de lo que llevado a su extremo se convirtió en el "autismo" de la Modernidad. El "momento cartesiano" como lo denomina Foucault, ha sido determinante ya no en la *conversión*, sino, y si nos lo permiten, en la *perversión* y olvido de la cultura de sí en Occidente.

En esta dirección Foucault se pregunta: ¿cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al *conócete a ti mismo* y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de *inquietud de sí*? ¿Por qué ese privilegio, por nuestra parte, del *gnothi seauton* a expensas de la inquietud de sí mismo? Foucault

[11] Traducido al lenguaje heideggeriano, vendría siendo el "acontecimiento apropiador" (*Ereignis*), que sacude y transforma de una sola vez el modo de ser del sujeto.

está interesado en darle una mayor proyección a la problematización de la cuestión de la cultura del cuidado de sí, y quiere que trascienda el plano de la paradoja moral al de un contexto que es el de la ética general (Foucault, 2001: 29) que obedece, como es natural –dentro de la lógica que venimos siguiendo en el presente relato– al problema de la verdad y de la historia de la verdad.[12]

Resulta que, para nosotros modernos, paradójicamente el precepto de la inquietud de sí, significa más bien egoísmo. Que el cuidado de sí se desprenda del conocimiento de sí ocurre en el "momento cartesiano" el cual actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* y descalificar al contrario, la *epimeleia heautou*:

> En primer lugar, el proceder cartesiano se lee explícitamente en las Meditaciones, en donde se sitúa en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible. Por consiguiente, el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia (Foucault, 2001: 30).

Además, en segundo lugar, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, es efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la no-duda de mi existencia como sujeto) el que hace del "conócete a ti mismo" un acceso fundamental y *seguro* a la verdad. Foucault deja claro que lo que se llama filosofía a partir del siglo XVII –por situar un principio en el

[12] ¿A qué suena: a una ruptura ética, de incapacidad de estar con otros y de repliegue hacia uno mismo? En el cuidado de sí, Foucault asegura que la inquietud de sí se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista […] la inquietud de sí aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales.

quiebre entre los dos preceptos– es aquella forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al *sujeto* tener acceso a la verdad, a aquella forma de pensamiento que intenta determinar las *condiciones* y los límites del acceso del sujeto a la verdad. A esta experiencia de la búsqueda se denominará espiritualidad (Foucault, 2001: 31).[13] Las prácticas y transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso. Esto es, a aquella práctica de vida en la que el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad: las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, que constituyen no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, *el precio a pagar por tener acceso a la verdad* (Foucault: 2001: 34). Visiblemente aquí poco importa el principio de la inquietud de sí, que se ve opacado y excluido del campo del pensamiento filosófico moderno tras el rumbo cartesiano que recalificó el *gnothi seauton.*

Podemos afirmar que cuando Foucault se empeña en estudiar, durante un periodo singular de su vida, la cuestión filosófica

[13] "La espiritualidad se dice en occidente de muchas maneras, por lo menos de tres. Primero, postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Entonces no puede haber verdad si no hay conversión o transformación del sujeto. Segundo, ese movimiento que arranca al sujeto de su status es el movimiento del eros: es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transofrmación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*)". *Eros y askesis son las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad* occidental*, las modalidades que posibilitan al sujeto tansformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad*. La tercera tiene que ver con la tranquilidad que produce llegar a la verdad. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el aceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo tranfigura.

del "cómo tener acceso a la verdad" y la cuestión de la necesidad del hombre por este acceso –"el cuidado de sí"– , logra concluir que el acceso a la verdad y el acceso a la vida nunca se separaron y siempre fueron tema de la filosofía en la Antigüedad. La diferencia con la Edad Moderna, reside en que obedeciendo a "pies juntillas" el precepto délfico de Sócrates, este vínculo se restringiría a las condiciones del conocimiento (Foucault. 2001: 32-33).

> Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Y la consecuencia de ello, o el otro aspecto si prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. […] el conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia, como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla (Foucault, 2001: 34).

Un ejemplo claro de lo anterior nos lo ofrece el mismo Foucault cuando trae a colación el ejercicio realizado por Spinoza. El filósofo holandés se pregunta en cuanto al acceso de la verdad ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto? ¿Qué condiciones debo imponerle para tener acceso a la verdad, y ¿en qué medida ese acceso me dará lo que busco, esto es, el bien soberano, el soberano bien?, y añadamos ¿en qué sentido la verdad nos salvaría? (Foucault, 2001: 39). Sabemos que en la Edad Moderna las relaciones entre sujeto y verdad comienzan el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero ésta tal y como se nos

presenta y representa no es capaz de salvarnos (Foucault, 2001: 35).

Llegados aquí, podemos inferir que *la inquietud de sí*, o *el cuidado de sí* entraña un sentido de conversión y las más de las veces asegura su vecindad con conceptos cercanos a la salvación, a la curación y a la sanación (Foucault, 2001: 457).[14] Bajo esta carga semántica, ocuparse de sí traspasa los límites de una simple preparación momentánea para la vida; de allí la idea de *ad se convertere*, la idea de todo un movimiento de la existencia por el cual uno vuelve así mismo (*eis heauton epistrephein*); con todo y que en la Modernidad se halla perdido la *diferenciación* de este momento. El objetivo final de la conversión a sí es establecer una serie de relaciones consigo mismo, no hay otro fin ni otro término que instalarse junto a sí mismo, residir en sí mismo y allí quedarse. Pero como vemos, el sentido de salvación se semantiza en la forma de la curación: "esta cultura de sí tiene sobre todo, una función curativa y terapéutica" (Foucault, 2001: 459).

Recapitulemos: el principio de la inquietud de sí se acuñó en toda una serie de fórmulas como "ocuparse de sí mismo", "cuidar de sí", "retirarse hacia sí mismo", "retrotraerse en sí mismo", "complacerse de sí mismo", "no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo", "estar en sí mismo como en una fortaleza", "cuidarse" o "rendirse culto", "respetarse", "convertirse"; "salvare"; "curarse". Con la *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante. En esto consiste, según Foucault, no sólo la historia de las representa-

[14] Desde Epicuro podemos avalar la lectura de Foucault, cuando el filósofo griego en la *Epístola a Meneceo* afirma: "Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar nuestra alma. En consecuencia, debemos filosofar de jóvenes y de viejos", en: http://www.xtec.cat/~jortiz15/d.meneceu.pdf. La filosofía asimila al cuidado del alma *hygiainein* (término médico), la tarea que debe realizarse durante toda la vida. También en Musonio Rufo, como nos lo recuerda el mismo Foucault: "debemos cuidarnos sin cesar, si queremos vivir de manera saludable".

ciones, no sólo la historia de las ideas o las teorías, sino la historia misma de la subjetividad (Foucault, 2001: 27); es decir, lo que somos en nuestra relación con el mundo, nuestro lugar en el orden de la naturaleza, nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen (Foucault, 2001: 461), lo cual no queda únicamente en el plano de un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones y de nuestros deseos.[15] La propuesta foucaultiana va en dirección a estudiar los juegos de verdad en relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como referente la "historia del hombre de deseo", lo que para Foucault sería un primer indicio de hermenéutica en la Antigüedad (Foucault, 2004: 16-18).[16]

Para Foucault, la propuesta de las tecnologías del yo o de la constitución del sujeto en cuanto a sujeto de deseo y en cuanto a sus prácticas de sí, no tenía vigor únicamente en el mundo grecolatino, sino que es en nuestra compleja actualidad donde más fuerza cobra cuando exigimos cuidarnos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismos y con los otros, pues esto supone también una determinada recreación, aunque insistimos que con una comprensión que va más en la pérdida del sujeto mismo cuando las prácticas consisten en una *narcisización* de éste. Como fuere, se constituye en una misión, en una obsesiva sed de realización que tiene sus procedimientos y sus objetivos. Como ya apuntamos, su

[15] Me parece importante apuntar que el propósito de Foucault en auscultar la historia de la cultura de sí en occidente, tiene su principio en el estudio realizado en *Historia de la Sexualidad* (1993).

[16] En la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una "estética de la existencia". En esas técnicas de sí se halla implícita la idea de que la existencia del individuo es una auténtica obra de arte, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación, y que requiere como cualquier obra de arte, un aprendizaje detallado de los mecanismos que permiten realizarla en toda su grandeza. Véase la Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes.

función es prácticamente curativa y terapéutica y lleva consigo el cuidado del y con el lenguaje. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento de modo que haya una concordancia entre las partes, esto es un encuentro, una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta: decir exactamente lo que se tiene en mente. Entramos desde luego al tema de la *parresía* a la cual le dedicaremos nuestras últimas líneas.

El cuidado de sí y la *Parresía*

Si el problema de la verdad, o mejor de la historia de la verdad, está entrelazada con *la historia del lenguaje,* o con la historia del discurso sobre lo que hemos acordado como *verdadero*, muy precisamente, el tema de la inquietud de sí está emparentado con la *lucha por la verdad* y el dar cuenta de la propia vida. Dar cuenta de la propia vida (*dídonailogoi*), significa dar cuenta de la propia experiencia, esto es, de la correlación dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética de sí mismo, es, para Foucault, harto palpable en la tradición socrático-platónica. En sus *Dichos y escritos* que han llegado para los hispanohablantes en el título *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, podemos observar que Foucault dedica con ahínco su interpretación de la cultura del cuidado de sí en los griegos. Lo anterior se ve reflejado en el estudio que realiza en otro de los diálogos de Platón, en esta ocasión en el *Laques*, que recordemos lleva como subtítulo: o *de la valentía*. Allí, observa Foucault que el oyente es conducido por el *logos* socrático a "dar explicación" (*didónailógon*) de sí mismo "sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado" (Cf. Foucault,

2004: 132-135).[17] En este diálogo, Foucault señala la presencia de la *epimeleiaheautou*. La noción del "cuidado de sí mismo" tiene que ver con la figura parresiástica en Sócrates, con la valentía que posee en lo que dice, cuándo lo dice y cómo lo dice (Cf. Foucault, 2004: 125-141).

La *parresía* es franqueza, sinceridad, libertad de palabra.[18] En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente. La palabra *parresía* hace referencia a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía* el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión. El *parresiastés* utiliza las palabras y las formas de expresión más directas que puede encontrar. Ciertamente, el que utiliza la *parresía* es alguien que dice la verdad: *parresiazesthai*, significa decir la verdad; significa decir todo (*pan*) y lo que se dice (*rema*), es decir, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente (Foucault, 2004: 36).

Esto último puede darle un matiz negativo a la propia palabra.[19] Resulta problemático en sí mismo que alguien pueda y deba decir todo cuanto tiene en mente. Si pensamos en nuestras democracias y en la universalización de las opiniones entendemos sin complejidad por qué Platón sentía cierta desidia por los "gobiernos del pueblo". En una sociedad en donde todas las opiniones sean medi-

[17] Platón, *Laques*187e-188a

[18] Mucho más esclarecedor resulta en inglés: *Free speech; speechactivitity, speechact*.

[19] Muchas veces se le asemeja al "parloteo", que consiste en hablar sin pensar, en decir algo de lo que uno tiene en mente, o todo, sin restricción. Este sentido peyorativo se encuentra en Platón *República*, 577b; *Fedro*, 240e y *Leyes*, 649b, 67. También en la literatura cristiana, donde tal parresía mala es contrapuesta al silencio como disciplina o como condición necesaria para la contemplación de Dios. Como actividad verbal que refleja cualquier movimiento del corazón y de la mente, la parresía es, obviamente, en este sentido negativo, un obstáculo para la contemplación de Dios.

das por el mismo rasero y tengan la misma validez, lo mismo la de un esclavo que la de un artesano o que la de un filósofo era –por lo menos para Platón–señal de lo mal que iría esa ciudad (Lan, 1988: 57ss.). La enconada lucha de Sócrates y de Platón por las formas de gobernabilidad de la *polis* tiene que ver con el campo de batalla de los *modos* del lenguaje, en la espinosa guerra civil de los nombres (Calongue, 1987: 363ss.), esta cruenta batalla es disputada entre el lenguaje filosófico representado en el diálogo y la ampulosa forma de la retórica cuando es instrumento de la sofística. Tal vez por momentos se condene la idea de la *parresía*. Sin embargo, Foucault en su intento por rescatar lo positivo de la palabra, insiste que, mientras que el *parresiastés* utiliza las palabras y las formas de expresión más directas que puede encontrar, la retórica proporciona al hablante recursos técnicos (*trucos*) que le ayudan al hablante a prevalecer sobre las opiniones de su auditorio (sin preocuparse de la propia opinión del *retor* respecto de lo que dice) (Calongue, 1987: 23ss).

El viejo tema de la verdad inaugurada por Platón, como diría Heidegger, en donde el *locus enuntiatione* tiene el "deber" de concordar y convenir (*homoiosis*) con la *res* que se enuncia.[20] En la parresía el hablante subraya el hecho de que él es, al tiempo, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum* (viejo eco del *intellectum ad adequatio et res* de Suárez y transformado por mu-

[20] Recordemos que para Aristóteles el criterio de verdad consiste en la adecuación del intelecto y la cosa, mientras que el lugar de dicha verdad es el juicio. Pero es a partir de Platón que el concepto de *physis* se subordina a la *Idea*, esta *Idea* se identifica a la esencia y de ahí va a derivar la tesis aristotélica de la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa, o bien, en la concepción platónica, la teoría de la verdad como *homoiosis*, es decir, adecuación entre el fenómeno y la esencia. Según el enfoque aristotélico tradicional la verdad está subordinada al fenómeno del conocimiento. Clásicamente se plantea que es necesario saber qué es la verdad para poder despejar qué es el conocimiento y cómo es posible conocer.

chas filosofías).[21] La enunciación parresiástica adopta la forma: "yo soy quien piensa esto y aquello" (Foucault, 2004: 37). Pero éste es el obstáculo que se pone de por medio entre el discurso sobre el sujeto y la verdad –por lo menos desde el "momento cartesiano"–, esto es, la pregunta por la seguridad de lo que se dice: ¿dice el *parresiastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? Según Foucault, ésta es la delgada línea roja que nos separa de la Antigüedad, puesto que para los antiguos se dice lo que es verdadero porque el *parresiastés* sabe lo que es verdadero, y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero: "en realidad, tal como los griegos concebían la relación entre discurso y verdad, entre verdad y condición moral, cuanto dice un *parresiastés* es la verdad, de lo contrario no sería un auténtico *parresiastés*" (Foucault, 2004: 37). Otra característica de la *parresía* es la entrañable coincidencia entre creencia y verdad. El *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que es verdadero.

La *parresía,* tal como aparece en el terreno de la actividad filosófica en la cultura grecorromana, no es, en primer lugar, un concepto o un tema de discusión sino ante todo una práctica que

[21] Esta problemática, harto trabajada en Filosofía, tiene todo que ver con las múltiples variaciones que, como señalamos en la nota anterior, va ligada a la comprensión aristotélica; así en Suárez y con altas repercusiones en la filosofía Escolástica y en modernos como Spinoza y Leibniz va a tener un peso fundamental: explica Suárez en la DM II, VIII, I, 74 y siguientes que cualquier ciencia que se necesite indicar en ella va implícita el sentido del nombre, donde la verdad real es una cierta adecuación entre la cosa y el entendimiento y del entendimiento con la cosa. Desde este punto de vista, la adecuación no es sólo de la cosa al intelecto como se ha pretendido exponer sino que es asimismo del intelecto a la cosa, lo que supone no sólo un criterio externo de conocimiento de la cosa sino, también, un criterio intrínseco donde coincide con el ser de la cosa. Suárez plantea una analogía de proporción, una igualdad de relaciones, para explicar en qué consiste una verdad con sentido, una verdad significativa o de razón, que es una adecuación entre la proposición significativa y la cosa significada.

intenta dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen consigo mismos. Así, también, en la ascesis de la verdad se tiene en cuenta un conjunto de técnicas cuya meta es ligar verdad y sujeto: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un parentesco de esencia o un derecho de origen, reside la verdad; no se trata, tampoco, de hacer del alma objeto de un discurso verdadero.[22] Aún estamos lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata, por el contrario, de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros (Foucault, 2001: 463). En Platón, y en lo que conocemos de Sócrates a través de Platón, un problema principal se refiere al intento de determinar cómo hacer que la *parresía* política, que implica *lógos*, *verdad* y *nómos*, coincida con la *parresía* ética, que implica *lógos*, *verdad* y *bíos* (Foucault, 2004: 125). Esta última reside en el cuerpo social y político y es el terreno en el cual se pone a prueba toda la *gimnástica* del cuidado de sí. En realidad "vida" no viene a ser sino lo más conocido para cada uno; pero, no lo olvidemos, también lo más enigmático e insondable. El comprender conoce la vida psíquica a partir de manifestaciones que son su aparecer, de modo que no es descabellado seguir a Foucault cuando éste intenta decirnos que nuestra propia subjetividad moral está enraizada, al menos en parte, en estas prácticas de sí: "en la práctica filosófica, la noción de cambio de opinión adopta un significado más general y extenso, pues ya no es sólo cuestión de alterar la propia creencia u opinión, sino de cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con los otros, y la propia relación con uno mismo (Foucault, 2004: 142-143). Aquí Deleuze parece seguirlo cuando afirma que la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos y

[22] La "escucha" cobra una fundamental importancia dentro de ellas.

no de lo que es, sin saber nunca de qué se trata esto del "ser" (Cf. Foucault, 1994: 7-9).[23]

Estamos de acuerdo con Foucault cuando nos exhorta a comparar la *parresía* griega con la concepción moderna de la evidencia en ese crucial "momento cartesiano", y ciertamente para observar el océano que nos separa. Para los griegos, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia mental, sino en una actividad verbal, como ya vimos, en la *parresía*. Con todo, parece que la *parresía* no puede, en su sentido griego, darse ya en nuestro moderno marco epistemológico. Esto lo justifica Foucault porque, en su ejercicio genealógico sobre el cuidado de sí, no ha encontrado ningún texto en la cultura griega en donde el *parresiastés* parezca tener ninguna duda sobre su posesión de la verdad. Desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia mental probatoria. Antes de que Descartes obtenga la indudable evidencia clara y distinta, no está *seguro* de que lo que cree sea, de hecho verdadero. Cuando planteamos la cuestión de cómo podemos saber si aquel que habla dice la verdad, estamos planteando dos cuestiones. En primer lugar, cómo podemos saber si un individuo particular dice la verdad y, en segundo lugar, cómo puede estar seguro el supuesto *parresiastés*, de que lo que cree es, de hecho, verdad. La primera pregunta es para los an-

[23] Sobre este tema Deleuze ha sido incisivo, podemos remitir a la famosa entrevista que mantiene con Foucault en *Diálogo sobre el poder*: "Tal vez es que estamos viviendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias […] Lo que hacemos tiene sus principios, y al ser nunca se le puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos" (Deleuze, 2007: 148).

tiguos, la segunda pregunta, escéptica, es especialmente moderna y ajena a los griegos (Foucault, 2004: 41).

En efecto, la diferencia entre el problema cartesiano y la actitud parresiástica estriba en que en la concepción griega de la *parresía* no parece ser un problema la adquisición de la verdad, ya que tal posesión de la verdad está garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales: si alguien tiene ciertas cualidades morales, entonces ésa es la prueba de que tiene acceso a la verdad. El juego parresiástico presupone que el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar la verdad a los otros. Si hay una forma de prueba de la sinceridad del *parresiastés*, ésa es su valor. El hecho de que un hablante diga algo peligroso, esto es, diferente de lo que cree la mayoría, es una fuerte indicación de que es un *parresiastés* (Foucault, 2004: 40).

Ahora bien, si antes hablamos de "sacrificio" cuando cuidamos de sí y de otros, este sacrificio traspuesto a la lógica del *parresiastés* implica peligro, se trata de alguien que asume un riesgo. La *parresía*, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor –entendemos por qué Foucault acude al *Laques* o *de la valentía*– de decir la verdad aunque se corra el riesgo de morir: decir verdades, contar verdades trae sus efectos y la mayor parte de las veces tienen que ver con la fragmentación de la libertad y la pérdida de la vida. Se trata pues de morir por la verdad, en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El *parresiastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo (Foucault, 2004: 135).

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018, pp. 345-378

Epílogo

La *parresía* es uno de los conceptos centrales de una "historia de la verdad". Quien decide hacer uso de la *parresía* no sólo elige decir la verdad, sino que, al hacerlo, llega a ser de otro modo y se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresiastés*, dice con libertad lo que ha de decirse, una extranjería ciertamente que no tiene nada que ver con el "extrañamiento del ser mismo" que caracteriza a los "sujetos" actuales, sujetos que huyen, que olvidan, que dejan de ser sujetos. Así, en plural, desmitificando el lenguaje unidireccional de las sustancias y las hipóstasis. Esta nueva comprensión comporta un alcance político, implica a los otros y se ofrece desafiante, con independencia de la voluntad explícita de que sea así, respecto de modelos previamente definidos. Quien cuida de sí mismo resulta insurrecto (Foucault, 2004: 11-29).

El desafío que supone una forma de ser que comporta una forma de decir en el que uno es lo que dice y hace, y dice lo que es, vincula de un modo fecundo el decir y el ser con el hacer. El *lógos* cobra toda una dimensión práctica y reclama un cuidado. Y qué le vamos a hacer éste es el modo de proceder del *lógos*: pensar, hablar, oír (saber escuchar), ligar, cosechar espigando, distinguir, seleccionar, intervenir, incorporar, decidir aunque esto implique en muchos casos la violencia (*bíos*). Asunto que nos obliga a recrear las mediaciones entre la decisión y la elección para que no haya una fuerza desmedida y terrorífica en esa suerte de voluntad abstracta como la llamaba Hegel. Que algo nos deje sin palabras que algo exceda y desborde nuestras posibilidades es la manifestación más explícita del poder de la interpretación para abrir espacios y no cerrar los relatos, porque tal cosa es inexistente, y cuando lo forzamos inauguramos la decadencia de nuestras imágenes sobre el sujeto y acerca de los sujetos.

La tematización del cuidado de sí, por parte de Foucault, vincula una serie de técnicas y de procedimientos, del conocimiento de sí desde nuestras experiencias más que cualquier forma de introspección "autista". Como vimos se trata de incorporar un conjunto de actividades físicas e intelectuales hasta conformar un entorno, un modo de vida, un modo de ser. En el cuidado de sí cobra una singular importancia el cuidado de la palabra, más exactamente del decir como decir verdadero; supone el coraje de la curiosidad, la que nos conduce a pensar si somos capaces de desprendernos de nosotros mismos y llegar a ser otros, la que nos induce a ensayar y a ensayarnos.

Foucault ve en la *parresía* un *mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética,* y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término poblada de variaciones semánticas. La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política (Foucault, 2004: 11-29; Ver introducción de Gabilondo/Fuentes). Pero (y aquí vienen los múltiples *peros*), ¿qué nos dice esta lectura hoy?, ¿qué después de la muerte del sujeto y del desprecio por los otros? ¿Qué cuando estamos cada vez más apretados pero cada vez más solos?

La época de la imagen del mundo no pasa de una antes medieval a otra moderna, sino que el hecho de que precisamente el mundo pase a ser imagen caracteriza la esencia de la Edad moderna. En el quiebre de la Modernidad, en la Modernidad inaugurada por el *momento* cartesiano, el *ego* del *cogitare* se asegura de lo representado en la *con-scientia* que así determina, desde la subjetividad del sujeto, el ser de lo existente. Se trata de una certidumbre básica en la que el hombre está seguro de poder representar "el todo" y dominar todo lo representado. "Imagen del mundo" no quiere decir simplemente imagen del mundo, sino que el mundo es ahora comprendido como imagen. Lo existente empieza a ser sólo si

es colocado por el hombre que representa, y re-presentar significa que lo existente se presenta ante el hombre como un opuesto. Más ahora la época de la representación de la imagen del *yo* juega el rol de un yo impersonal. Lo que hoy está en juego es la privacidad que se ha mezclado con lo público borrando sus límites y confundiéndolos perversamente.

Hoy que hemos perdido la capacidad de *hacer y recrear* sociedad, de ensayar nuevas formas de subjetividad y estamos inmersos en la *socialización* de las "microestructuras" en las "redes cibernéticas" e impelidos al monumento de la soledad, somos más extraños que nunca. El temor por el contacto con los otros, es el temor a no querernos contaminar de los otros. Cuando la salud ha reemplazado a la salvación, sólo hacemos uso de los tecnicismos de la *biopolítica* que nos provee de profilaxis y asepsia, de nuevo, del miedo a infectarse por otros. La creación, si hay alguna, es la de la ampliación de la distancia, en su sentido negativo, de olvido, la de obviar al otro, la de no querer decir la verdad. Cuando nos mienten los demás no deja de ser un mero accidente; el verdadero drama se desencadena cuando nos mentimos a nosotros mismos por comodidad. Por ejemplo, cuando hacemos uso del desenvolvimiento de la *aphrodísia* como práctica de sí sexual devenida en pornografía, resulta que perdemos las vecindades, agrietamos las distancias, nos exculpamos y nos hacemos de nuevo visibles dentro de la red y así cobramos de nuevo la corporeidad envuelta en vergüenza producto del mimetismo consciente.

La cultura del cuidado de sí mismo es en la actualidad la cultura del *exhibicionismo*, que viene siendo monitoreado en este gran panóptico virtual que nos exige y condiciona a ciertas formas de comportamiento. No se trata ya de exponerse en carne y huesos,[24]

[24] No se trata de la *auslegen* promulgada por la tradición hermenéutica, la de que el decir deje hablar, que exponga, que nos enfrente con aquellos que decimos. Leemos a Gadamer: "Interpretar no es otra cosa que ponernos adentro *hineinlegen.* Interpre-

ahora "exhibirse" es el cruento experimento de otra forma de subjetividad –insistimos si es que existe alguna– en donde la *impunidad* sale a la orden del día. Nadie es culpable en la red, entonces nadie es responsable de nadie y de nada. Estar más allá de la palabra, estar más allá del sujeto, estar más allá del otro es, como Foucault predecía, el descuido y el abandono de sí mismo. El descuido del otro, de las diferencias, de la singularidad. Cuando sólo importa "figurar", cuando la sed de protagonismo se ve envuelto en el cúmulo de informaciones vacías e instantáneas, que representamos en el muro, en el *twitt*, la sociedad del riesgo, mejor la socialización arriesgada y atrevida. "El muro" de nuestros deseos y pareceres: "después del hombre, la mujer, y después de ella, el muro entre los dos, entre toda forma de humanidad".

La tendencia a eliminar el sujeto y de borrarlo es todavía una tendencia, todavía existen las formas corporales antes de la difuminación concluyente de hombres y mujeres. Esta tendencia se retrasaría si comprendiéramos que el que conoce la verdad no es igual al que la ama. La apuesta de Foucault por aunar los dos preceptos sobre los que hemos reflexionado nos hace pensar que la exactitud no es la verdad y que es precisamente por esto que la verdad no necesita el oropel de la retórica, como decía Sócrates, para decir la verdad poca elocuencia basta. El resultado de haber enarbolado la verdad significa para nuestros días el hartazgo y la desidia que sentimos por la misma; que la verdad tarde o temprano nos ponga a salvo significa que es el hombre el que hace grande a la verdad, y no la verdad la que hace grande al hombre, por eso, como afirmara Foucault, en lugar de preguntar cómo conocemos, la cuestión será

---

tar es leer (auslegen) ex-poner: (si no expones alguna cosa, entonces algo se queda debajo; Legtihrnichtaus, so legtwasunter)" (Gadamer, 2006). Reconocemos nuestra deuda del relato y las reflexiones aquí suscitadas a la lectura de este texto, especialmente de los capítulos 18, "Sobre la lectura de edificios y de cuadros (1979) y del capítulo 20, "Palabra e Imagen" ("Tan verdadero, tan siendo") (1992).

"¿cuál es el modo de ser de ese ente que solamente existe mediante la comprensión?", o quizás, mejor, ¿cuál es hoy el campo de experiencias posibles?", ¿quiénes somos en este preciso momento de la historia (Foucault, 1993: 6).

Para responder estas preguntas, instamos nuevamente al ejercicio de la hermenéutica que nos exige que hay que estar dispuesto a "dejarse decir algo" porque todo no está dicho, dejarnos de nuestros egos de superdotados y de que ya todo lo sabemos nosotros ilustrados, es *dejar ser* a los otros y a las cosas. El sentido es como ya apuntamos, un proceso abierto, en donde nuevas fuentes de comprensión hacen patentes relaciones de sentido insospechadas y para esto hay que estar dispuestos a soportar el azar y la materialidad de los acontecimientos y de los discursos.

Bibliografía

Calonge Ruiz, J., 1987, *Platón: Diálogos II,* Editorial Gredos, Madrid.

Deleuze, Gilles, 2007, *Empirismo y subjetividad: las bases filosóficas del anti-Edipo*, Gedisa, Barcelona.

Foucault, Michel, 1970, *Nietzsche, Freud, Marx*, Coloquio de julio de 1964 (Cahiers de Royaumont, *Philosophie 7*, Minuit, Paris, 1967), Anagrama, Barcelona.

_____, 1993a, *Historia de la Sexualidad,* 1993, v. 2: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid.

_____, 1993b, "¿Qué es la Ilustración?", *Daimón, Revista de filosofía*, nú,. 7, 5-18, Secretariado de investigaciones e intercambio científico, Universidad de Murcia, Murcia.

_____, 1994, *Un diálogo sobre el* poder, Altaya, Madrid.

_____, 1997, *Historia de la sexualidad,* v. 1: *La voluntad de saber,* Siglo XXI, México.

_____, 2001, *La Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid.

_____, 2004, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.

Gadamer, Hans-Georg, 1990, "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en *La herencia de Europa*, Península, Madrid.

_____, 2006. *Estética y hermenéutica*, Ángel Gabilondo (intro.), Antonio Gómez Ramos (trad.), Tecnos/Alianza, Madrid.

García Gual C., Martínez Hernández M., Lledo Iñigo E., 1988, *Platón: Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid.

Hegel, G.W.F., 1994, *Fenomenología del* Espíritu, Wenceslao Rosas (trad.), FCE, México.

Heidegger, Martin, 2002, *Ser y Tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Trotta, Madrid.

Ioannes, Burnet, 1941, *Platonis Opera*, 2 tomos, Tetralogía IV (Alcibiades I y II). Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

Lan, E. C., 1988, *Platón. República*, v. IV, Colección Clásica de Gredos, Madrid.

Lledó Iñigo, Emilio, 1985, *Platón, Diálogos I*, Gredos, Madrid.

Miguez, José Antonio, 1961, *Platón. Alcibíades o de la naturaleza*, Aguilar, Buenos Aires.

Ortega y Gasset, José, 1998, "Filosofía y Verdad", en Pedro José Chamizo Domínguez, *Repertorio de Ensayistas y filósofos*, Universidad de Málaga, Málaga. Disponible en: http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/

Ricoeur, Paul, 1999, «¿Qué es un texto?», en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona.

Recibido: 5 de mayo de 2017
Aceptado: 13 de octubre de 2017

La deuda como forma de gobierno y subjetivación en el neoliberalismo. Reflexiones sobre la culpa, el sacrificio y la desesperación en la religión capitalista

Debt as a form of government and subjectivation in neoliberalism. Reflections on guilt, sacrifice and despair in the capitalist religion

Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez
Universidad de Guanajuato, México

Resumen: A partir de la idea de que la deuda, más allá de su estricto carácter económico, guarda una estrecha relación con la moral y la subjetividad, con las lógicas del poder y el control social, con el tiempo y el futuro, analizamos las características de la subjetividad a que da lugar y el papel que cumple como forma de gobierno y control en el neoliberalismo. Aunado a esto, a partir de la hipótesis de Walter Benjamin acerca de que el capitalismo es una religión, intentamos poner de relieve la lógica sacrificial inherente al neoliberalismo y el papel que en ella cumple el mecanismo de la deuda.

Palabras clave: deuda/culpa, Gobierno, neoliberalismo, sacrificio, religión capitalista.

Abstract: Based on the idea that the debt, beyond its strict economic character, has a close relation with the moral and subjectivity, whit the logics of power and social control, with the time and the future, we analyze the characteristics of the occasioned subjectivity and role that fulfills with governance and control in neoliberalism. In addition, starting from the hypothesis of Walter Benjamin, concerning the acknowledgment of capitalism as a religion, we try to highlight the logic of sacrifice inherent to neoliberalism and the role fulfilling the debt mechanism.

Keywords: Debt/guilt, Government, Neoliberalism, Sacrifice, Capitalist religion.

Introducción

Con el devenir renta del capital y en la situación de crisis económica y política en que nos encontramos, la deuda se está convirtiendo cada vez más, para los individuos y las poblaciones por igual, en la condición general de vida. Lo que se verifica ya no solamente en los países del sur global, como ha venido ocurriendo en América Latina desde los años setenta, sino ahora también en el sur de Europa, como ocurre a partir de la explosión de las últimas crisis financieras.

La apabullante hegemonía que ha alcanzado el "bloque neoliberal" permitió el auge de la valorización financiera que, en la práctica, ha significado la expropiación del excedente social acumulado y el endeudamiento creciente de los Estados-nación. A su vez, la salvaje implementación del programa neoliberal ha traído consigo un profundo y amplio costo social, que se ha traducido en una creciente necesidad de recurrir al crédito para muchos individuos.

Es en este escenario que sobrevienen, de acuerdo a Antonio Negri y Michel Hardt, una serie de transformaciones sociales y antropológicas que han desembocado en la aparición de una nueva

figura de la subjetividad, el "endeudado", y de una forma de vida caracterizada por el endeudamiento permanente.

Ahora bien, ¿en qué consiste la deuda?, ¿cuáles son las funciones y dimensiones morales, políticas y temporales que abarca?, pero también, ¿cuál es la naturaleza del "endeudado"?, ¿cuáles son las condiciones sociales y políticas en que surge?

Ya estas preguntas nos ponen en la tesitura de una indagación en la que se exige pensar la deuda más allá de su estricto carácter económico, en la medida que guarda una estrecha relación con la moral y la subjetividad, con las lógicas del poder y el control social, con el tiempo y el futuro. A continuación, analizaremos las formas subjetivas de la deuda y exploraremos el rol que cumple como forma de sujeción social, pero lo haremos a partir de una hipótesis que Walter Benjamin formuló en los viejos años veinte acerca del capitalismo como religión, a partir de lo cual veremos que el neoliberalismo ha convertido la deuda en un dispositivo sacrificial.

Culpa, deuda y desesperación en la religión capitalista

En el famoso fragmento "Capitalismo como religión" de 1921, Walter Benjamín se dio a la tarea de explorar la naturaleza religiosa del capitalismo, "[e]n el capitalismo -dice Benjamin- puede reconocerse una religión" (Benjamin, 2015: 178-186). No sólo se trata de una formación que en sus orígenes estuvo condicionada por lo religioso, como Weber plantearía, la hipótesis es más bien que el capitalismo es un fenómeno esencialmente religioso o, dicho de otra manera, que el capitalismo posee una estructura religiosa.

A su juicio, sin embargo, esto todavía no es del todo reconocible debido a que existe un desfase entre la teoría y lo que sucede, tal como Foucault señalaba en su momento que existía un desfase entre la configuración moderno-disciplinaria del poder y su conceptualización (que seguía presa del privilegio de la teoría de la

soberanía). La idea no es que el carácter religioso del capitalismo sea constatable como si se tratase de un hecho, sino más bien que este carácter va *despuntando cada vez más* conforme se desarrolla el capitalismo; por lo que la representación teórica está rezagada necesariamente.

No obstante, Benjamin estipula que ya son reconocibles en el presente tres rasgos de la estructura religiosa del capitalismo, a saber: *a)* que el capitalismo es una pura religión de culto, *b)* que la duración del culto en la religión capitalista es permanente y *c)* que es un culto gravoso.

Una de las líneas de fuerza y de sentido que recorre el fragmento benjaminiano es que el capitalismo tiene que ver esencialmente con una culpa que se verifica como una deuda. Una culpa que al mismo tiempo es una deuda. Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis nos hacen ver, en una nota a la traducción que llevaron a cabo, que la palabra alemana de la cual se vale Benjamin para referir esta ambigüedad es "Verschuldend", donde el término "Schuld" significa "culpa" y "deuda" al mismo tiempo. Se trata de una culpa/deuda que el culto capitalista hace universal y que, precisamente, es el término al cual el fragmento debe la hipótesis central, pues es el parentesco semántico que establece entre deuda y culpa lo que le permite plantear a Benjamin nada menos que la *similitud estructural* entre el capitalismo y la religión.

A partir de esta línea de fuerza, es posible enlazar el doble sentido de la palabra "Schuld" como aparece en el fragmento con el endeudamiento en términos económicos y financieros, que constituye el objeto de nuestra reflexión, para subrayar el hecho de que la "deuda económica" siempre implica un índice de culpa moral, afectiva y legal, a tal grado que al endeudamiento en términos económicos le es inseparable la culpabilidad, tal como lo vamos a ver a propósito del crédito al que le es inherente una cierta moralidad que tiene que ver con la culpa.

Lo común entre el capitalismo y la religión seria, pues, esta culpa/deuda. Sobre este trasfondo, desde la perspectiva benjaminiana lo novedoso del capitalismo frente a las religiones históricas, es sobre todo que se trata de un sistema religioso cuyo culto es culpabilizador, antes que expiatorio. "El capitalismo –dice Benjamin– es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra" (Benjamin, 2015: 11). Estamos ante un culto que no tiende hacia la expiación de la culpa, sino a su engendramiento exponencial, en el sentido de que la culpa no deja de aumentar.

Al no ser expiable la culpa, el culto capitalista no es algo de lo que se pueda abjurar así sin más. Por eso tal vez es que Benjamin planteó el capitalismo como un culto *sans treve et sans merci*, un culto sin tregua ni respiro, un culto permanente que es capaz de hacer de la culpa/deuda necesariamente algo universal.

En este culto in-abjurable, la universalidad de la culpa alcanza tal extremo que eleva la desesperación, a juicio de Benjamin, a rango de condición religiosa del mundo (Benjamin, 2015: 11). La religión capitalista es una religión de la desesperación porque su culto no tiende a la redención de la culpa sino a agravarla y a convertirla en universal. La universalidad de la culpa que impone el capitalismo está signada, entonces, como un movimiento que eleva la desesperación a estatus del mundo. Históricamente esto sería lo inaudito del capitalismo, que se trata de una religión que mundializa la desesperación y la eleva a condición propia del mundo.

El carácter devastador del capitalismo habría que buscarlo en este culto gravoso e in-abjurable que convierte la desesperación en un ingrediente central en la organización de la vida colectiva e individual. ¿Cómo no ver en esta idea benjaminiana de los años veinte una anticipación iluminadora del drama colectivo e individual que trajeron consigo las recientes y recurrentes crisis financieras? ¿Cómo no retrotraer los suicidios por desempleo, por

endeudamiento o por procesos de desahucio a la luz de esta intuición? ¿O el suicidio de miles de campesinos en la India por endeudamiento y desesperación de no poder mantener a sus familias, como consecuencia de la crisis agraria y la perdida de la soberanía alimentaria provocada por las políticas neoliberales?

Y es que, al ser un culto que no tiende a borrar o a purificar la culpa por medio de algún sacrificio, sino que es –como decíamos– un culto que la engendra y la agrava, en el capitalismo *todo* termina siendo sacrificable en ese culto. Incluso el propio mundo y el propio hombre.

A esta luz se entiende por qué las deudas económicas tanto individuales como colectivas hacen de la vida humana algo culpable y se convierten, como bien dice Castor Bartolomé, en el instrumento para exigir de ella el sacrificio. La deuda se ha convertido en un medio para culpar a la vida humana y exigir de ella el sacrificio necesario "para compensar lo que debe" (Bartolomé, 2017) y mantener a flote el proyecto del capital en su plena crisis terminal.

La deuda establece un férreo vinculo entre vida y sacrificio, en el sentido de que la vida endeudada es una vida culpable que está condenada al sacrificio. Castor Bartolomé sostiene que la culpa generada por la deuda justifica la necesidad del sacrificio como dispositivo compensador (Bartolomé, 2017). La deuda, en otras palabras, es un dispositivo que exige el sacrificio de las personas.

Que la deuda conlleve obligatoriamente algún tipo de sacrificio, sin embargo, no es una idea enteramente novedosa; lo crucial, a nuestro juicio, a este respecto es la idea de que los sacrificios *nunca* terminan paradójicamente por expiar la culpa, por más numerosos y agudos que estos puedan ser, pues –recordémoslo– estamos ante una culpa configurada como impagable o inexpiable, que no hace sino agravarse.

Sabemos que la forma de paliar las deudas económicas contraídas es a través del sacrificio, realizando otro trabajo más, un trabajo

más extenuante o cumpliendo más horas de trabajo. Tendremos que dedicar largos periodos de nuestra vida a trabajar sacrificadamente para liquidar las deudas que hemos contraído. De aquí que la deuda se paga, en última instancia, con tiempo de vida. Lo que no estaba del todo claro es que los sacrificios no implican el acabose de la culpa, pues ésta, como ya nos debe resultar claro, se encuentra estructuralmente configurada como impagable en el sistema de la religión capitalista.

En la estela del análisis del fragmento, Giorgio Agamben ha sostenido recientemente que en la religión capitalista la culpa se separa del pecado y por eso resulta inextinguible. A su juicio, la tesis de Benjamin es que debido a que en el sistema religioso del capitalismo no es posible expiar la culpa, la "religión capitalista […] vive de un endeudamiento permanente" (Agamben, 2013). En cualquier caso, lo que nos interesa subrayar es la "monstruosa conciencia culpable" a la que da lugar el culto capitalista (Benjamin, 2015: 11) y que con la deuda estamos ante un dispositivo que exige sacrificios para pagar una culpa que estructuralmente es impagable.

Ésta es en su propia crudeza *la lógica sacrificial* que implica la culpa en la religión capitalista; nos vemos obligados a sacrificar la vida entera a ese insaciable Moloch que es el capital, aún cuando ningún sacrificio baste en realidad. Por esto, no es algo fortuito que, en la "casa de la desesperación" en que nos encontramos, al dispositivo sacrificial ya no le baste con la vida y exija ahora incluso la muerte.

Deuda, sacrificio y neoliberalismo

A partir de esta consideración en torno a la lógica sacrificial del capitalismo, es que también habría que intentar leer al neoliberalismo, pues éste no es sólo un proyecto de clase, como plantea

David Harvey, o una forma histórica de gubernamentalidad, como planteó Michel Foucault, por mencionar algunas de las perspectivas teóricas desde las que se ha emprendido el análisis. Es, de igual manera, una gran máquina *sacrificial* que ha estado llevando a cabo el sacrificio de los trabajadores y de amplias capas de la población para mantener a flote el proyecto *ajeno* del capital, en plena crisis sistémica de acumulación.

El sacrificio aquí se lleva a cabo a través de un amplio registro que va desde los despidos y la repentina pérdida de trabajos, recortes en salarios, así como en prestaciones y pensiones (las jubilaciones cercenadas) hasta las consecuencias de la reducción de las erogaciones sociales por parte del Estado en materia de salud, educación, infraestructura, transporte, servicios y espacios públicos. Pero el sacrificio involucra también procesos de largo aliento como la deflación monetaria o el congelamiento y la perdida del poder adquisitivo del salario. Se trata de un sacrificio tanto individual como colectivo que se exige y se impone fetichistamente para que, en última instancia, asumamos *en propia carne* el drama terminal del capital.

Aunque no está fincado en la interpretación teológica de la modernidad capitalista de raigambre benjaminiana, la teórica norteamericana Wendy Brown ha llevado a cabo en *El pueblo sin atributos* un análisis crítico del neoliberalismo en términos, precisamente, de los sacrificios que éste exige.

> Entonces, ¿por qué *es* el sacrificio compartido el término común de los negocios y los gobiernos en la actualidad, el mismo que circula entre empresas grandes y pequeñas, y acompaña a la reestructuración fiscal o los auxilios financieros en la Unión Europea, los Estados, las municipalidades o en ciertos sectores económicos o públicos? (Brown, 2017: 279).

Al hacer el análisis de la órbita de significado que alberga esta exigencia de sacrificio, Brown recurre al filósofo israelí Moshe Halbertal para distinguir entre el sacrificio religioso antiguo y el sacrificio político-moral moderno. Mientras el primero es, por lo general, un "sacrificio a" algo, que suele ser un acto colectivo, ritual y cuya importancia reside en ofrecer vida a la fuente de vida; el segundo es, por lo general, un "sacrificio para" algo, que suele ser un acto más bien individualizado, que también implica la renuncia de la vida, pero en este caso es la renuncia de la propia vida (o de uno de sus aspectos) para obtener un cierto resultado (Brow, 2017: 280ss).

En cualquiera de los casos, se renuncia a algo que importa para obtener un resultado y hay una disposición a anteponer una entidad más grande a la que se beneficia con el sacrificio.

Lo interesante del análisis que lleva a cabo Brown es su conclusión, en la cual apunta que, cuando se nos ordena y exige sacrificarnos para la "recuperación" de la economía nacional o para obtener balances positivos en la empresa o para "sanear" las finanzas públicas, la política neoliberal se alimenta tanto de significados religiosos como de significados seculares y políticos, contra la idea de que el sacrificio antiguo ha quedado atrás en el tiempo. De modo que la valencia religiosa del sacrificio sigue presente. E, incluso, nos parece que *la atrevida idea* de la autora es que con las crisis económicas *regresamos* al sacrificio religioso, a un "sacrificio a" los dioses de los cuales se cree que depende y emana toda la vida. Y es que, en verdad, la Banca, el Mercado, el Estado y el Capital se nos presentan fetichistamente como los poderes sagrados todo poderosos de los cuales depende la vida misma y como si no hubiese posibilidades para la vida por fuera de ellos.

Bajo este carácter fetichista, el sacrificio implica que cuando el mercado, la banca o el capital así lo requieran hay que "apretarse

el cinturón" y aceptar las medidas de austeridad y el desempleo,[1] aceptar la expropiación del excedente social acumulado para "salvar" a unos bancos "demasiado grandes para quebrar",[2] sufrir más impuestos o aceptar que los fondos de los Estados estén vacíos porque los impuestos a las empresas, a la industria y a los más ricos de entre los ricos desalientan la inversión.[3]

Formas de sacrificio movilizadas por el régimen neoliberal en las que está presente tanto el componente político-secular, pero también, y lo que es más importante aún desde nuestra perspectiva, el componente religioso, en tanto son movimientos bajo la forma del "sacrificio a" las potencias sagradas de las que parece depender nuestras vidas y respecto de las que no tenemos ninguna garantía de los efectos positivos de los sacrificios porque se han autonomizado a tal grado que parecen no debernos nada a nosotros.

Esta grilla de lectura (el análisis de las crisis económicas en términos de sacrificio) y la hipótesis sobre el componente sacrificial del neoliberalismo están presentes, de igual manera, en *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal* del filosofo italiano Maurizio Lazzarato, pero en esta ocasión montados sobre un eje de análisis que tiene que ver centralmente con la deuda.

De forma inmediata, Maurizio Lazzarato en su ensayo pone de relieve que desde su nacimiento el neoliberalismo se articuló en torno de la lógica de la deuda (2013: 31): "[l]a fabricación de deudas, es decir, la construcción y el desarrollo de la relación de poder

[1] Como lo vivió todo el sur de Europa recientemente, empezando por Grecia.

[2] En Estados Unidos en la crisis de las hipotecas *subprime* de 2008, como señala Brown, setecientos mil millones de dólares de impuestos alimentaron a unos bancos "demasiado grandes para fallar" (2017: 282).

[3] En Francia, por ejemplo, el interés aplicable más allá de los 17 millones de euros de patrimonio paso del 1.8% al 0.5% (Lazzarato, 2013: 142), mientras los gobernantes aspiran a reducir el déficit presupuestal con recortes salvajes en los gastos sociales.

entre acreedores y deudores, se ha pensado y programado como el núcleo estratégico de las políticas neoliberales" (2013: 30).

Así sucedió con el "golpe de 1979", en el que las tasas elevadas generaron de la nada endeudamientos acumulativos de los Estados (deuda pública) y de los países (deuda externa).[4] Si el "golpe de 1979" fue el punto de inflexión del neoliberalismo a través del cual se abrió la puerta a las deudas soberanas impagables, el neoliberalismo por otro lado marca la convergencia y concurrencia de los efectos de las políticas de reducción de las erogaciones sociales, de las políticas monetarias, de las políticas de deflación de los salarios y de las políticas fiscales (benéficas a las empresas y a las capas más ricas de la población) que, tras la integración del sistema monetario, el bancario y el financiero,[5] van a provocar la expansión de la masa de las deudas privadas y su profundización, al grado que hoy, dice Lazzarato, tanto buena parte del gasto corriente como de las

[4] Si hasta entonces las tasas nominales habían permanecido en promedio negativas, en 1979 se incrementaron a más del doble (del 9% al 20%), lo que conformó enormes déficits públicos que, ante la imposibilidad de monetizar la deuda social (a través del recurso del Tesoro al Banco Central), obligó al desarrollo de los mercados financieros, organizados e impuestos a través de la gestión de las deudas de los Estados, generadas por el golpe de 1979 (Lazzarato, 2013: 31 y 32). Pero la estructuración y el desarrollo de los mercados financieros fue posible sólo a partir del establecimiento previo de ese instrumento jurídico-político que fue la ley que prohibió monetizar la deuda social a través del Banco Central respectivo. Con anterioridad a esta sanción, el Estado podía financiarse por medio del Banco Central sin pagar intereses y devolviendo lo prestado en correspondencia con el ingreso de recursos, pero a partir del establecimiento de ese instrumento, los Estados ya no pueden beneficiarse mediante la emisión de moneda por parte de su Banco central (Lazzarato, 2013: 21 y 22). Así, lo que se da en llamar "independencia del banco central" en buen sentido común significa la dependencia respecto a los mercados.

[5] Integración que permitirá, por ejemplo, que los excedentes de los denominados países acreedores se canalicen hacia los grandes bancos centrales, que los reciclarán en préstamos a empresas y particulares por igual.

erogaciones más importantes de la unidad familiar se efectúan a crédito (2013: 23).

En un contexto de inflación persistente y encarecimiento de los bienes básicos de consumo, la gubernamentalidad neoliberal ha llevado a cabo, en verdad, a través del congelamiento salarial y la disminución drástica de las erogaciones sociales por parte del Estado, una precarización económica y existencial que para la mayoría de la población va significar endeudamiento y tener que sobrevivir en base a la deuda. Nada de aumento a los salarios, antes bien, crédito al consumo, nada de derecho a la educación, a la salud, a la vivienda, antes bien la conversión de esos ámbitos en mercados accesibles a través del crédito.

El neoliberalismo es una política económica propicia a los intereses del capital que ha llevado a cabo la superposición de la relación acreedor-deudor al conjunto de relaciones sociales, pero sobre todo a la relación capital-trabajo. Lo que, en muchísimos casos, ha obligado a las unidades familiares de las clases trabajadoras y de las clases medias a recurrir al crédito de forma creciente y permanente, bien para acceder a la vivienda, bien para mantener el nivel de vida o sencillamente para subsistir, a tal grado que esta necesidad de vivir endeudados se ha convertido en una forma de vida.[6]

De modo que estamos ante *una lógica de la deuda* que, antes que constituir una desviación o un error, anida en el corazón mismo del proyecto neoliberal, en tanto la deuda es buscada y sistemáticamente creada. No es que haya un creciente influjo de la deuda sobre las políticas neoliberales, en realidad, éstas más bien

[6] La superposición de la relación acreedor-deudor a la relación capital-trabajo va a ser la condición para la generalización del mecanismo del crédito y la extensión de la masa de deudas privadas. Lazzarato menciona, por ejemplo, que la deuda media de las familias norteamericanas aumentó un 22% en la última década. Esto ha configurado, a su vez, un escenario social bastante peculiar: una inmensa mayoría de la población como deudora y una minoría como rentista.

se han articulado desde sus comienzos alrededor de la fabricación de la deuda, al grado que el endeudamiento se ha convertido en la relación de poder clave en el proceso de valorización, acumulación y explotación capitalista.[7]

Por esto es que el término "economía de la deuda", que adelanta Lazzarato, se nos hace más afortunado que otros términos como "economía financiarizada" o "capitalismo financiero", toda vez que, en el plano político, pone de inmediato de qué va la llamada "financiarización": de una relación de poder entre acreedores (propietarios de capital) y deudores (no propietarios de capital) (2013: 29), con lo que se le devuelve el carácter de clase al neoliberalismo, que otros discursos o bien han intentado ocultar o bien les pasa desapercibido.

En términos de sacrificio, "economía de la deuda" significa, entonces, dos cosas: por un lado, el arrebato y la depredación del excedente social acumulado que las poblaciones han sufrido a manos de los mercados financieros, esto es, la transferencia de enormes sumas de dinero que los Estados han otorgado en situaciones de crisis financieras a los bancos, a las compañías de seguros y a los inversores con cargo a los contribuyentes, los asalariados y las capas más pobres de la población. "Los intereses de la deuda, dice Lazzarato, constituyen la medida de la depredación" que sufren las poblaciones (2013: 22);[8] por otro lado, significa también la

[7] Debido a que la deuda en las últimas décadas ha adquirido un mayor papel como impulsor del crecimiento económico, algunos autores hablan de "un nuevo capitalismo dirigido o impulsado por la deuda". Lazzarato no va tan lejos y lo que parece plantear, más bien, es que la deuda, su crecimiento, juega un papel esencial en la supervivencia del propio sistema.

[8] La sangría que las finanzas internacionales provocan anualmente en los ingresos de la población de una nación es enorme. Lazzarato pone el caso de Francia de nuevo, en donde el pago de la deuda se elevaba en 2007 a 50 000 millones de euros, lo que equivale a la totalidad del impuesto a la renta. Históricamente, Francia ha pagado por los intereses acumulados de su servicio de deuda algo así

sangría de los ingresos familiares vía los prestamos personales que la extensión del crédito ha traído consigo.[9]

Lo anterior quiere decir que el carácter sacrificial del neoliberalismo se genera tanto por el adelgazamiento del Estado de bienestar como por el crecimiento del endeudamiento privado y la quiebra eventual de las finanzas privadas. Lo que esto significa para muchos individuos es que la oportunidad de llevar una forma de vida digna es sacrificada en el altar al capitalismo. Por eso la religión del capitalismo es una religión sacrificial, porque sacrifica el futuro y el porvenir de muchísimas personas, con tal que el mecanismo de valorización del valor continúe funcionando.

Aunque en su ensayo Lazzarato no se detiene como tal a explicitar esta lógica sacrificial que es inherente al mecanismo de la deuda, su texto sin duda sienta las condiciones teóricas para hacerla visible y aprehenderla teóricamente, toda vez que entiende la deuda como uno de los mecanismos económicos en los que la dominación y la violencia se hacen manifiestos de forma más palpable. Lo que constituye, a nuestro juicio, uno de los méritos del ensayo de Lazzarato, frente a los enfoques que se centran o bien en la lógica y la racionalidad interna de la "financiarización" o bien en la dimensión política e ideológica del neoliberalismo, pero que obvian o descuidan la violencia y el sacrificio que se impone a los individuos y a las poblaciones, porque los consideran como algo

como un billón doscientos mil millones de euros por una deuda de un billón seiscientos cuarenta y un mil millones (Lazzarato, 2013: 21).

[9] La concurrencia de fenómenos de endeudamiento crónico, que eventualmente desembocan incluso en el suicidio, debe hacernos ver que no estamos ante relaciones crediticias horizontales o no explotadoras. Al contrario, este fenómeno, junto al carácter masivo del endeudamiento, manifiesta una situación de desigualdad económica aguda. Y es que en las naciones donde el neoliberalismo se ha implementado, como ha sucedido en la mayoría de los casos, se observa un deterioro paulatino del nivel de vida, como hemos ya mencionado.

epifenoménico, que en definitiva no forma parte del núcleo de las crisis económicas ni del régimen neoliberal.

Para nosotros, por contra, esta lógica sacrificial representa una violencia tanto social como económica muy tangible, real y concreta que es el resultado de los efectos acumulados de las recurrentes crisis económicas que se han dado, pero también de un conflicto más profundo que tiene que ver con las relaciones de dominación de clase existentes en la sociedad contemporánea. El neoliberalismo es –a la par– una fábrica de endeudamiento y una máquina sacrificial que se entreteje con la lucha de clases, como hemos visto, pero también, como vamos a ver en seguida, con la lógica del control social.

Si hasta aquí hemos explorado la función extractiva del mecanismo de la deuda y la mortificación social a que da lugar, enseguida exploraremos otra de sus dimensiones, como dispositivo de control y de gobierno.

Ya Deleuze tenía claro que en las sociedades contemporáneas, a las que llama "sociedades de control", el hombre ya no es aquel encerrado de las sociedades disciplinarias, sino el hombre endeudado. "El hombre ya no está encerrado sino endeudado" (Deleuze, 2006). Lo que ya nos pone en la tesitura de un análisis de la deuda como uno de los dispositivos estratégicos de gobierno y control más importantes en las sociedades actuales.

La deuda como técnica de gobierno y control en la gubernamentalidad neoliberal

Desde el momento en que la relación acreedor-deudor se superpone a la relación capital-trabajo, es en la deuda, como hemos ya dicho, donde se concentra y desde donde se despliega la lucha de clases. Sin embargo, este movimiento no agota la cuestión de la dominación y el control social, pues la relación acreedor-deudor no es sólo una relación entre propietarios y no propietarios de capital, sino también una relación de poder

o una relación de fuerza. La deuda es una relación económica entre un acreedor y un deudor, pero es también una relación de fuerza y de poder asimétrica. Esto quiere decir que no es sólo uno de los mecanismos de explotación y depredación social, tal como la hemos centrado hasta ahora, es asimismo una de las formas en que hoy se verifica la dominación y el control social. Y, como tal, es una de las relaciones más importantes del capitalismo contemporáneo. Pero, ¿cómo y desde dónde hay que *empezar a pensar* está relación de poder específica?

Cuando Maurizio Lazzarato dice "[e]l poder del acreedor sobre el deudor se parece mucho a la última definición del poder en Foucault: [como una] acción sobre una acción, acción que mantiene «libre» a aquel sobre el cual se ejerce el poder" (2013: 38), abre una brecha al análisis que, sin embargo, hay que fortalecer con otros autores.

En efecto, después de haber trabajado al poder durante los setenta bajo la "hipótesis Nietzsche" y el modelo de la guerra y del enfrentamiento, a inicios de los ochenta Foucault empieza a analizarlo bajo el modelo del gobierno, como gobierno de las acciones y de las conductas. Esto lo podemos ver en "El sujeto y el poder" de 1983, donde se aleja de su idea anterior acerca del poder y empieza a plantear su ejercicio como un "conducir conductas" y un "arreglar las probabilidades" (Foucault, 1988: 15). Bajo esta nueva manera no belicosa de entender al poder, éste:

> Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1988: 15).

El poder aquí, como vemos, es un modo de acción sobre las acciones de los otros y su ejercicio puede entenderse bajo la idea del "gobierno" ya que gobernar, precisamente, es estructurar el posible campo de acción de los otros (Foucault, 1988:15).

Ya en el Curso de 1979, que imparte en el Colegio de Francia y que lleva por título *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault analiza la "política de marco" de los ordoliberales alemanes de posguerra (los padres intelectuales del neoliberalismo, no lo olvidemos); donde encuentra una forma de gobierno bastante peculiar que consiste en regular y gobernar las acciones y las relaciones sociales, pero no de forma directa constriñendo a los individuos para que se comporten de cierta manera, sino *de forma indirecta,* modificando una serie de datos jurídicos, técnicos, políticos, demográficos, educacionales y culturales que constituyen "el marco" (Foucault, 2012: 172 y 174) en el que se desenvuelven los comportamientos. Podríamos decir, en este sentido, que dicha política es una forma de gobierno que modifica el marco para *asegurar* el comportamiento.

¿Qué es el desarrollo de la estructura y del sistema de crédito sino un ejemplo de esta forma de gobierno a través de la que se ha asegurado el comportamiento? La afirmación podría parecer exagerada, pero en realidad la extensión de los mecanismos de crédito creados por el sector financiero, ha sido una forma con la que se ha podido gobernar el comportamiento a través de la intervención en el marco jurídico, político e institucional, tanto nacional como internacional.

Desde que en los sesentas se empezó a difundir la tarjeta de crédito, se ha venido implementado toda una estructura de créditos fáciles de obtener que ha dado como resultado, entre otras cosas, la generalización del uso de las tarjetas de crédito y su crecimiento exponencial. Proceso que fue posibilitado por la adopción de una serie de medidas fundamentales como la desaparición en los ochenta de las leyes de usura de los marcos jurídicos nacionales,

lo que se tradujo en elevadas tasas de interés sobre diversos préstamos personales; o el abandono en los setentas del patrón dólar-oro, que va abrir toda una nueva era de volatilidad financiera; o la creación del Fondo Monetario Internacional como institución encargada de facilitar y asegurar que los Estados-nación paguen las deudas contraídas con los grandes inversores financieros. Medidas que son, precisamente, intervenciones puntuales en "el marco" y que explican el endeudamiento de los países y la población en general.[10]

Con la más reciente generación de tarjetas de crédito esta *forma de asegurar el comportamiento* se ha profundizado, pues ahora resulta que la relación acreedor-deudor, como dice Lazzarato, se halla inscrita en el chip (2013: 23). Con este instrumento se da la apertura automática de una relación de crédito que nos instala como deudores permanentes. Si antes el crédito se otorgaba ante un pedido explícito, que generalmente llevaba algún tiempo, hoy con la tarjeta de crédito la relación crediticia está *ya instalada desde siempre* y para implementarla basta sencillamente con utilizar la tarjeta. El sistema de pago con tarjeta de crédito pone, así, en pie una estructura de deuda permanente. Es un sistema en el que el poder se ejerce como estructuración del campo de posibilidad donde se inscribe el comportamiento de los sujetos actuantes, a través de lo cual se lo asegura. O, dicho de otra manera, es un sistema que permite el gobierno de la conducta y el comportamiento, a través de la estructuración del campo de acción que lleva a cabo la tarjeta de crédito.

[10] El hecho de que las nuevas generaciones vengan al mundo ya acuestas con una deuda (Lazzarato menciona que cada bebé francés al nacer tiene una deuda de € 22.000) nos habla de una relación de poder que nos acompañara a lo largo de toda la vida y que existe en acto todo un marco institucional (nacional e internacional) para asegurarse de que así sea en efecto.

No por nada ya Jean Baudrillard, a inicios de los setenta, señalaba agudamente que en "la sociedad de consumo" el crédito cumple un papel determinante en tanto permite "un modo nuevo y especifico de socialización" de las "nuevas fuerzas productivas" que el capitalismo crea a través del consumo. Además de presentarse como un instrumento para acceder a la abundancia, el crédito, a su juicio, lleva acabo un adiestramiento sistemático de "generaciones de consumidores que, de otro modo, habrían escapado a lo largo de su subsistencia" a la planificación y el cálculo económico y "habrían sido inexplotables como fuerza consumidora" (Baudrillard, 2009: 84). Es en este sentido en el que el sistema de crédito trasluce un consumo reglado, forzado, instruido y estimulado. Un modo de consumo que no sería posible, precisamente, sin la tarjeta de crédito.

Lo antes dicho, sin embargo, no agota todo lo que tenemos con la tarjeta de crédito en tanto técnica económica de gobierno. En esta técnica securitaria de gobierno y control, como la llama Lazzarato, también se juega una forma de extorsión y sujeción mucho más profunda y fina que tiene que ver con lo "dividual" a que, a juicio de Deleuze, dan lugar los mecanismos propios de la sociedad de control.[11]

La deuda a través de la tarjeta de crédito da lugar a lo que nosotros llamamos una "subjetivación molecular" que ocurre, para utilizar los términos de Lazzarato, en un dominio "infra-personal y preindividual de la subjetividad, que no pasa por la conciencia reflexiva", ya que "en el funcionamiento maquinal de la tarjeta de crédito", la relación intersubjetiva que supone el crédito se fragmenta en "operaciones sociotécnicas" que no convocan al

[11] Mientras las sociedades disciplinarias fueron masificadoras e individualizadoras al mismo tiempo y moldeaban la individualidad de cada cuerpo, los mecanismos de la "sociedad de control" –a juicio de Deleuze– sustituyen el cuerpo por una "materia dividual" que debe ser controlada (Deleuze, 2006).

sujeto, sino las reacciones que prescribe y solicita el cajero (Lazzarato, 2013: 169 y 170). "Ya no está aquí el sujeto que *actúa*, sino el «dividuo»" (Lazzarato, 2013: 171), que reacciona al dispositivo técnico de la red bancaria.

La tarjeta de crédito, entonces, es un dispositivo en el cual funciona el «dividuo» como engranaje, como "elemento humano que se alinea con los elementos no humanos de la máquina". El pago con la tarjeta de crédito, desde esta perspectiva, no es otra cosa que nuestra inscripción en una maquinaria electrónica que nos expulsa como actores racionales y reflexivos, en tanto "la máquina-crédito" no pide "ni confianza ni consenso", sino un funcionamiento "con arreglo a programas que lo utilizan como uno de sus componentes" (Lazzarato, 2013: 172).

Con el sistema de pago de la tarjeta de crédito, la deuda, pues, se convierte en un mecanismo de sujeción infrasubjetivo, un mecanismo de sojuzgamiento que atraviesa y se vale de lo infrapersonal, lo pre-individual y lo asubjetivo.

A pesar de las discrepancias entre Baudrillard, Foucault y Deleuze, que llevan al primero a desestimar el pensamiento deseante de Deleuze y escribir un libro como *Olvidar a Foucault*, hay una cierta confluencia a la hora de pensar esta sujeción pre-individual e infrapersonal y lo que plantea Jean Baudrillard acerca de la disociación entre el consumidor y el pagador (el trabajador, dice Baudrillard) que provoca el sistema de crédito.

A juicio de Baudrillard, en la técnica del crédito ocurre una especie de disociación entre consumidor y trabajador *en cada hombre* al momento de consumir a crédito, ya que, debido al "desdoblamiento de la compra y de sus determinaciones objetivas" que provoca el sistema de crédito (2007: 182), éste permite que el consumidor no guarde ninguna relación objetiva con el trabajador que tendrá que pagar lo que el comprador consumió a crédito. Se trata del mismo hombre, por supuesto, pero mientras el consumidor

es cómplice del orden de producción al momento del consumo a crédito, el productor-trabajador que tendrá que pagar posteriormente, "al no guardar relación con el consumidor" en el consumo, queda posicionado como víctima del primero. Es esta *separación objetiva* entre consumidor y trabajador la que permite que el comprador aliene "al que paga, que es el mismo hombre, pero el sistema, por su desnivel en el tiempo, hace que no tome conciencia de ello" y lo que impide, a su vez, que el crédito cobre "la forma viva y crítica de la contradicción" (Baudrillard, 2007: 182 y 183).[12]

Con el sistema de pago por medio de la tarjeta de crédito esa separación objetiva entre el consumidor y el trabajador se encuentra ya de antemano inscrita electrónicamente en la tarjeta bancaria y es la mera reacción que nos solicita el dispositivo técnico de la red la que la activa, de modo que *es el propio* funcionamiento maquinal de la tarjeta de crédito el que provoca la disociación entre el que consume y el que paga (y que aquél aliene a éste), cuando el mecanismo de sojuzgamiento infra-personal y pre-individual logra efectivamente producir al «dividuo» a costa y en detrimento del sujeto reflexivo.

Gracias a que ni la separación entre trabajador y consumidor, ni el modo de sojuzgamiento «dividual» que hace posible la tarjeta de crédito son procesos que pasan por la conciencia de los involucrados, la deuda se constituye *a este nivel* como un "mecanismo

[12] Esto es, la separación entre consumidor y trabajador que hace posible el sistema de crédito impide que la relación objetiva de alienación aflore a la conciencia. Y esto ocurre, incluso, indefinidamente, pues, como dice Jean Baudrillard, cuando el consumidor tiende a convertirse en pagador y tiene que "enfrentarse a la realidad socioeconómica", el comprador a crédito tendrá la posibilidad de "encontrar confortación psicológica en la compra de otro objeto a crédito", en una "huida hacia adelante" que asume como orden del comportamiento. En esta huida hacia adelante, no hay consecuencia, ya que el comprador a crédito no saca ninguna lección de la realidad, pues "el sistema de crédito eleva aquí al colmo la irresponsabilidad del hombre ante sí mismo" (2007:183).

molecular" de sujeción, en la medida que integra la subjetividad al orden establecido desde lo pre-individual y lo infra-personal. Tal vez desde aquí cabría entender la producción masiva de deuda como un mecanismo de control pre-individual e infra-personal, un mecanismo que tiende –con su propio funcionamiento– a evitar que se rompa con el orden establecido.

Deuda, moral y subjetividad

A parte de este sojuzgamiento "molecular" que lleva a cabo el mecanismo maquinal de la tarjeta de crédito, la deuda, por otra parte, lleva a cabo una subjetivación que nosotros llamamos "molar" y que Lazzarato entiende como una subjetivación del deudor que tiene que ver con la movilización de la conciencia, la memoria y las representaciones (2013: 170).

No se trata de dos tipos de subjetividad, cuanto de dos procesos paralelos de subjetivación que ocurren a diferentes planos, uno que tiene que ver con el dominio de lo pre e infra-individual y otro con la transformación del individuo en un determinado tipo de sujeto. Por supuesto, el contexto sigue siendo el mismo: la deuda como medio económico a través del que se gobierna lucrativamente la vida de los hombres o forma de gobierno que permite arrebatar grandes sumas de dinero. Pero, ¿cómo es que se constituye al sujeto deudor y qué tiene que ver esto con la moral?

Cuando en el análisis se empieza a centrar la deuda como una relación de poder, uno no puede sino intuir que la economía guarda necesariamente algo que ver con el orden subjetivo, pues de lo contrario la eficacia del mecanismo del crédito dependería íntegramente de la voluntad individual, lo que lo haría endeble y frágil en definitiva. En este sentido, dice Matías Saidel, "la deuda es una relación económica inseparable de la producción del sujeto deudor y de su moralidad" (Saidel, 2016:144). La deuda es una relación

económica que para desplegarse y llevarse a cabo presupone la realización de un trabajo de modelización y producción de la subjetividad. De acuerdo con esto, podemos decir que la deuda es una técnica de control y gobierno, pero sólo lo es en la medida en que modela y produce las subjetividades, tal como ya lo empezamos a entrever en el apartado anterior.

Así que habría que decir que la economía es imposible sin la producción paralela de subjetividad. La hipótesis de Lazzarato a este respecto es que hoy "es la deuda y la relación acreedor-deudor lo que constituye el paradigma subjetivo del capitalismo contemporáneo" (2013: 44), pues cuando la relación acreedor-deudor se sobrepone a la relación entre capital y trabajo, a la del Estado y sus usuarios y a la de la empresa y los consumidores aquella termina instituyendo a los trabajadores, a los usuarios y a los consumidores como deudores (2013: 36).[13]

Aparte de las obligaciones jurídico-políticas que conlleva la deuda cuando ésta se sanciona como contrato,[14] la eficacia de la deuda también estriba en la moralidad que genera. Se trata, sostiene Lazzarato, de una moralidad de *la promesa* y de *la culpa* (2013: 37). El autor clave para explorar esta ecuación es Nietzsche, la segunda disertación de su *Genealogía de la moral*.

Allí Nietzsche, como se sabe, llevó a cabo una genealogía de la conciencia moral, en el sentido de una búsqueda genealógica de todo aquello que fue necesario para que surgiese la conciencia que hace posible que el animal-hombre sea un "sujeto moral". Lo que encuentra es que detrás de lo que llamamos "conciencia" no está

[13] Más que seguir el análisis de estas modalidades específicas de producción de subjetividad, en lo que sigue nos interesa analizar a través de qué medios e instrumentaciones el endeudamiento se ha convertido en una de las relaciones de poder clave en la articulación y producción de la subjetividad.

[14] Prescripciones jurídicas que nos insta a cosas tan obvias –pero no por ello menos problemáticas– como a traducir las obligaciones contraídas en dinero.

"la voz de dios" en el hombre, esto es, no tiene una ascendencia gloriosa, sino una complicada trama histórica que tiene que ver con la crueldad, la obligación, la deuda y con la pena.

Si el hombre es en esencia un animal del instante (un animal cuyo entendimiento es obtuso, aturdido y contrarrestado por una fuerza activa como es la capacidad de olvido) y del instinto (un animal solicitado por afectos contrapuestos que lo arrastran de un lado para otro), la tarea de "criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas"* (2016: 93), la tarea de hacerlo "*calculable, regular, necesario*" (de hacerlo un hombre de palabra, de promesa, un hombre responsable y consiente de sí) (2006: 95) no puede ser sino una tarea paradójica, que sólo se logró al precio de una larga y cruel historia que permitió hacerle al animal-hombre una memoria. Esa larga y cruel historia es la historia de la responsabilidad (2016: 96), cuya genealogía va a llevar a Nietzsche a los terrenos de la obediencia, la costumbre y la sumisión.[15]

Entonces, "«¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»" (Nietzsche, 2006: 99). Este antiquísimo problema no fue resuelto, sostiene Nietzsche, "con respuestas y medios delicados". Fue logrado a través de mecanismos terribles y siniestros, como la mnemotécnica. "«Para que algo permanezca en la memoria se lo grava a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria»" (2006: 99).

Esta tesis acerca de que recordamos aquello que no cesa de doler hace referencia al espanto de los medios con que en otros tiempos,

[15] La responsabilidad, resultado de ese ingente y prehistórico proceso, se ha gravado en el hombre "hasta su más honda profundidad" como un instinto, un instinto dominante al que el individuo soberano (aquel al que le es lícito hacer promesas) llama "su *conciencia*" (Nietzsche, 2016: 98).

en la prehistoria del hombre, se prometía algo o se empeñaba la palabra, como los sacrificios de los primogénitos, las castraciones, los martirios o "la dureza de las leyes penales" (2006: 100); medios a través de los cuales se pudo superar la capacidad de olvido, pero que no han quedado atrás en el tiempo, como parte de un pasado antiquísimo, sino regresan y resurgen entre nosotros. La facultad de memoria, que pone en suspenso la capacidad de olvido y con cuya ayuda entonces es posible hacer promesas, es una facultad que se ha obtenido a "sangre y a horror", al igual que la seriedad, la razón o el dominio de los afectos ("todo ese sombrío asunto que se llama reflexión") que –de igual forma– se han obtenido a precios muy altos. "¡[Q]ué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!…" (2006: 101).

Es en este tenor en el que Nietzsche se pregunta cómo fue que vino al mundo esa "«otra cosa sombría»" que es la conciencia de la culpa o "mala conciencia" (2006: 101). La indagación genealógica de la moral, que hasta aquí había sido emprendida en función de la conciencia del individuo (de aquello que lo hizo un ser capaz de prometer y anticipar sus acciones futuras), abre otra línea de indagación con el concepto moral de culpa. ¿De dónde viene la "mala conciencia" o el sentido de culpabilidad?

Según Nietzsche, el concepto de culpa (*Schuld*) "procede del muy material concepto «tener deudas» (*Schulden*)" (2006:103). Ligando filológicamente el sentimiento de la culpa (el sentimiento "de la obligación personal") a la deuda y al "tener deudas", Nietzsche sostuvo que la culpa nació de la relación entre el acreedor y el deudor, "la más antigua y originaria relación personal que existe" (2006: 115). Pero la culpa aquí, no tiene nada que ver con la responsabilidad moral, sino que –en la medida en que el castigo era originariamente independiente de toda noción de responsabilidad– designaba a quienes no devolvían sus deudas. Los culpables

eran quienes no devolvían sus deudas y eran castigados simplemente por haber roto un acuerdo.

Antes de que apareciera en la tierra "el sentimiento de la justicia", antes de que las formas refinadas del juzgar impusieran penas al malhechor por ser responsable de su acción o de que impusieran penas sólo al culpable, las penas se imponían bajo una lógica de la compensación y de la equivalencia del perjuicio sufrido, tal como los padres –dice Nietzsche– castigan y descargan su cólera sobre sus hijos por un perjuicio sufrido (2006: 104), independientemente si son o no responsables.

El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, empeñaba al acreedor –para el caso que no pagara– alguna otra cosa que todavía poseyera, como "su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida" (2006: 105). Cuando se daba el caso de incumplimiento de la obligación, se penalizaba y se escarmentaba al "culpable" que ha incumplido los términos del contrato, pero no por "su irresponsabilidad", sino como una forma de compensación y restitución que recibe el acreedor por el incumplimiento del contrato. Así, la culpa era en un principio algo poco espiritual y tenía que ver con un contrato que no se cumple o una deuda contraída con un acreedor que no se paga. En la medida en que el acreedor en esta situación participaba "de un *derecho de señores*" (2006: 106) que le daba la prerrogativa de ser cruel, de provocar daño y dolor, el acreedor podía infligir al deudor afrontas y torturas, como por ejemplo cortar del cuerpo del deudor tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda, como una forma de compensación y restitución por el perjuicio sufrido. Bajo esta lógica de la equivalencia, si el deudor no podía pagar, ofrecía entonces lo último que poseía: como su libertad, su cuerpo o *su sufrimiento*.

Así, el sentimiento de culpa, el sentimiento de la obligación personal, tiene su origen en esa esfera del "derecho de las obligaciones" que ha forjado el siniestro engranaje de "«culpa y sufrimien-

to»" (2006:107) como una forma de restitución y compensación por deudas que no se pagan o contratos que no se cumplen. Su comienzo, "al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra", como la facultad de memoria que veíamos arriba, "ha estado salpicado profunda y largamente con sangre" (2006: 107). La sospecha de Nietzsche, como en el caso anterior de la memoria, es que la prehistoria "existe o puede existir de nuevo en todo tiempo" (2006: 117) y que el mundo de los conceptos morales nunca ha perdido del todo "un cierto olor a sangre y tortura" (2006: 107).

¿De qué va –entonces– la moral que segrega la deuda? Es una moralidad de la promesa y de la culpa. Se trata una moral de la promesa (de la promesa de reembolsar la deuda) y de la culpa (de la culpa por haber contraído la deuda). Lo que hace Nietzsche es mostrar lo que está detrás de esa promesa y de esa culpa, y no sólo en un sentido diacrónico, sino también en un sentido sincrónico. Así, para mantener una promesa es necesario una memoria y ésta sólo se logró (y se logra) a través de un sistema de crueldades, cuyos siniestros mecanismos logran gravarla sólo a fuego y dolor. La culpa, por otro lado, tiene que ver con el incumplimiento de una deuda y nos remite a la esfera del "derecho de las obligaciones", cuya lógica de la equivalencia la articula con el sufrimiento de la pena impuesta por el incumplimiento: una articulación entre sufrimiento y culpa que no es sino una forma de compensación y restitución (en beneficio del acreedor) por la deuda que no se paga. Lo que vemos de este modo es que la moralidad que genera la deuda tiene que ver nada menos que con la crueldad, con la obligación, con la pena y con el sufrimiento, a través de la promesa y la culpa.

Ésta es la moralidad que segrega la deuda, estos son los caracteres que reviste y los que están involucrados en la construcción subjetiva del "deudor". Ahora bien, la eficacia de la deuda no está

depositada en esta moral que genera, sino sobre todo en la construcción del sujeto a partir de esa moralidad.

Cuando se suscribe la deuda, el deudor, en principio, tiene que hacerse garante de sí mismo en la relación acreedor-deudor, en el sentido de ser un hombre capaz de mantener una promesa a pesar del paso del tiempo. Esto supone la construcción, en términos de tortura, de una subjetividad dotada de una memoria y una conciencia que lo induzcan a cancelar su deuda; precisamente veíamos con Nietzsche cómo la construcción de la memoria para mantener la promesa ocurre a través del dolor. De modo que la figura subjetiva creada aquí a través del dolor es la del "hombre de palabra".

La promesa, sin embargo, es un acto de lenguaje, más precisamente, un acto performativo: el acto de prometer es ya hacer algo. Y como tal, bien pudiera quedar en una simple palabra que no se cumple. Lo que no hay que perder de vista son dos cosas esenciales para la eficacia de la deuda: primero, que se han creado y perfeccionado cada vez más un sin fin de técnicas para que la promesa de pago se cumpla (como el "buró de crédito" o el pago con cargo a la nómina del trabajador), segundo, y lo más importante, que la promesa implica ya una mnemotécnica del dolor que escribe en la subjetividad la promesa de reembolsar la deuda. Esto es, que la promesa de pago es un acto performativo, cuyo efecto principal es que retro-actúa sobre quien "lo enuncia" produciéndolo como "deudor". De ahí que sea la subjetividad del "deudor" lo que comienza a fabricarse de forma inmediata con la moral que segrega la deuda, porque ahí es buena medida donde radica su eficacia.

Ésta es la importancia, en suma, que tiene la promesa en términos de cumplimiento y eficacia del mecanismo de la deuda. Hablando de la "pistis paulina", Agamben en una entrevista dice que, cuando establecemos una relación de confianza prestando dinero o tomando prestado, el que tiene en deposito la palabra del otro tiene en su poder a este hombre, en la medida en que tiene en

empeño la "fidelidad personal" de ese hombre (Agamben, 2013). Por esto es también que la moralidad que genera la deuda es una moralidad dura y tenaz, porque apela o se vale de una institución antiquísima como es la "fidelidad personal".

Pero la deuda no sólo provoca la construcción de una subjetividad dotada de una memoria y capaz de mantener una promesa, sino también la de una subjetividad que ofrece su sufrimiento y su sentimiento de culpa como forma de compensar la deuda contraída que no se cumple. La moral que genera la deuda se traduce aquí como una "culpabilización" del endeudado. El deudor que no cumplía su obligación con el acreedor, que no cumplía con "la santidad de la promesa" como dice Nietzsche (2006: 105), antiguamente podía sufrir a manos de éste. Pero aunque tal sistema se nos antoje antiquísimo y ya relegado en el tiempo, la deuda, con todo, sigue provocando el sentimiento de culpa y, sobre todo, la "equivalencia entre perjuicio y dolor" (Nietzsche, 2006: 104). La figura subjetiva creada aquí por la equivalencia entre la culpa y el sufrimiento que hace posible la deuda es aquella afectada por el sentimiento de culpa y por la obligación personal de devolver lo que se ha recibido en préstamo.

Si bien el sufrimiento y la pena por no haber cumplido con los pagos de la deuda son formas de compensación y restitución que han registrado un retroceso considerable, se puede decir, con todo, que la deuda sigue destilando una cierta violencia fundada en la culpa, que no se ejerce por represión ni por coacción, pero que no por ello deja de provocar angustia, desazón, malestar y otros tormentos similares. Esto es, a pesar de todo la culpa sigue transformando una situación eminentemente económica como es "deber dinero" en una situación psicológica y subjetiva que se sufre.

En este sentido, podemos decir que actualmente la subjetividad del "deudor" sigue presentando estos caracteres que provienen de la moral que genera la deuda y que incluso aparecen otros totalmen-

te distintos. A cierto nivel y en ciertos medios, el ser deudor, por ejemplo, está atravesado por todo ese conjunto práctico-discursivo de la emprendeduría y del empresario de sí mismo, de modo que se construye además una subjetividad a la que se le exige que crea en su individualidad, en su potencialidad, que se responsabilice de su propio futuro, que sea capaz de tomar riesgos y saber invertir en "su capital humano". Una subjetividad que, además de estar domesticada y disciplinada por la moralidad que genera la deuda, está sometida a nuevos imperativos.

Deuda, tiempo y destino

Es necesario, finalmente, atender la correlación que existe entre deuda y tiempo, no sólo por aquello que ya señalaba Jean Baudrillard acerca de que con el crédito se da la anticipación del disfrute de los objetos en el tiempo, sino porque la deuda es asimismo una manera de gestionar el tiempo y en ello está involucrada la moral que genera. Lazzarato, en este tenor, plantea que los efectos de poder de la deuda sobre la subjetividad (para él, responsabilidad y culpa) le permiten al capitalista tender un puente entre el presente y el futuro (2013: 53). Para cerrar, pues, vamos abordar brevemente las relaciones que se tejen entre el mecanismo de la deuda y el tiempo y cómo esto se traduce en "destino", en el sentido que Benjamin le daba a este término.

De inicio cabe resaltar que el crédito se juega irremediablemente en el plano de lo incalculable y de la incertidumbre del tiempo. A pesar de todos los medios, las técnicas y las formaciones de que se vale, la deuda es un mecanismo que está sometido ineludiblemente a la contingencia radical del tiempo. Pero justo por esto es que sus técnicas tienen la encomienda de neutralizar el tiempo y el riesgo inherente a él. Así, por ejemplo, la memoria que la deuda fabrica, necesaria para mantener la promesa a pesar del paso del

tiempo, no es una memoria –dice Lazzarato de nueva cuenta– abocada a conservar el pasado, sino una memoria sobre todo del futuro (2013: 51). Es una memoria con los ojos puestos en el futuro en la medida que se trata de mantener la promesa de reembolso con vistas a un futuro más o menos lejano, más o menos incierto y más o menos imprevisible.

Nietzsche equiparaba esa memoria al sentimiento de poder disponer anticipadamente del futuro (2006: 95) y la presentaba como un medio a través del cual el hombre intentaba sortear la incertidumbre radical del tiempo.

Si el crédito se juega irremediablemente en el plano de lo incalculable de los comportamientos y acontecimientos futuros, sus técnicas son en sí mismas necesariamente técnicas de gobierno de los comportamientos y los acontecimientos futuros (Lazzarato, 2013: 52), en el sentido de que deben prever cualquier "bifurcación" imprevisible de los comportamientos futuros del deudor. De ahí, por ejemplo, que la promesa de reembolso ("el carácter sagrado de la promesa y del deber") se haga acompañar con algún bien que el deudor todavía posee como garantía de la promesa, como veíamos arriba.

La deuda, en este sentido, no es sólo un dispositivo económico, sino también "una técnica securitaria de gobierno tendiente a reducir la incertidumbre de las conductas de los gobernados" (2013: 52). La deuda, en otras palabras, es también un dispositivo con el que se gestiona y se controla el tiempo, en la medida en que sus técnicas tienen la encomienda de disciplinar a los deudores con la finalidad de que éstos honren su deuda *a lo largo del tiempo* que dura el crédito. Desde este ángulo, habría que decir, como lo hace Matías Saidel, que toda técnica financiera no tiene más finalidad que objetivar el futuro para poder disponer de él de antemano (2016: 146).

Ya este carácter temporal de las técnicas securitarias de la deuda nos debe llevar a sospechar que a través del préstamo lo que sucede, en verdad, es una apropiación de tiempo por parte de quien presta. Se trata de la apropiación del tiempo de vida del deudor en última instancia, pues lo que está en juego en el reembolso es la necesidad que éste tiene de invertir "su tiempo" para devolver lo que ha tomado en préstamo, ya sea con intereses o sin ellos.

Jean Baudrillard hablaba de una "temporalidad pre-constreñida o hipotecada" y, aunque él lo hacia de cara a la cuestión de la praxis cotidiana de los objetos, su idea nos puede servir para iluminar este problema de la correlación entre tiempo y deuda.

Tanto la obsolescencia planificada y el consumo acelerado de los objetos como los créditos perpetuamente revocables y fluctuantes (presos en una inflación y una devaluación crónicas, que vuelve absurdo economizar decía Baudrillard) nos hacen unos deudores permanentes. Estamos en deuda activa y permanente con la sociedad global, somos deudores permanentemente ante el capital. Le debemos con anticipación nuestro trabajo y nuestro porvenir. En términos de tiempo, esto quiere decir que vivimos "un modo de temporalidad pre-constreñida, hipotecada" (Baudrillard, 2007: 179).

De aquí que con el crédito volvamos, a juicio de Jean Baudrillard, a una situación propiamente feudal, "a la de una fracción de trabajo debida de antemano al señor" (2007: 181), esto es, "al trabajo servil", porque debemos con anticipación al capital el fruto de nuestro trabajo. Esto implica que el capital no sólo se apropia de parte del fruto de trabajo actualmente realizado por los asalariados, sino además se apropia de parte del fruto del trabajo futuro. A este respecto, Lazzarato sostiene que la "economía de la deuda" ha despojado a la sociedad sobre todo del futuro y del tiempo. Y Agamben, en "Walter Benjamin y el capitalismo como religión", dice

que con el crédito el capital productor de mercancías se alimenta de su propio futuro y del futuro de las personas (Agamben, 2013).

A partir del regreso del trabajo servil y de la apropiación del tiempo que lleva a cabo la deuda, lo que sucede en última instancia es que es el propio capitalismo el que *asegura y gestiona* el futuro. Con el mecanismo de la deuda y el sistema de crédito, el capitalismo "dispone de antemano del futuro", porque las obligaciones contraídas para con él permiten prever, calcular y medir las conductas y los comportamientos venideros tanto de los individuos como de las poblaciones deudoras. El mecanismo del crédito, en este sentido, es un conjunto de técnicas que le permiten al capitalismo desplazarse y extenderse hacia el futuro, pues a través de esas técnicas es el propio futuro el que queda embargado, en tanto que el flujo temporal queda asegurado a través del flujo permanente de dinero que el servicio de deuda hace posible.

Sin embargo, el tiempo y el futuro aquí referidos deben ser entendidos en un sentido radical y distinto al sentido cronológico, pues la gestión del tiempo y del futuro que la deuda implica es una gestión esencialmente de las bifurcaciones posibles que encierra el tiempo y una neutralización de las posibilidades que encierra el futuro. Lazzarato afirma que lo importante aquí es que se reduce el futuro y sus posibilidades a las relaciones de poder actuales (2013: 53).

Desde este punto de vista, la deuda es sobre todo un instrumento de control del tiempo, en este sentido *de neutralización de lo posible* y *de subordinación de toda posible decisión* que pueda encerrar el futuro a la reproducción de las relaciones de producción y de poder existentes. La gestión del tiempo y del futuro que implica la deuda, le permite al capitalismo reducir lo que será a lo que es y reducir el futuro y sus posibilidades a las relaciones actuales.

Todavía, como sostiene Lazzarato, en las sociedades industriales subsistía un tiempo abierto bajo la forma del progreso o de la re-

volución; en nuestros días, por contra, el futuro y sus posibilidades son aplastados bajo la forma de un presente que alcanza el futuro a través de la deuda. El futuro, en este sentido, termina entre nosotros transformándose ya con anticipación en presente, en tanto que el *por-venir* no es más que una mera anticipación de la dominación y la explotación actualmente existentes.[16]

Lo que expropia hoy el capital es sobre todo este *tiempo abierto*, esta temporalidad como posibilidad, que la deuda achata y reduce al tiempo cronológico propio del capital, al tiempo puntual, homogéneo, vacío y continuo de que requieren esas actividades mercantil-capitalistas como son la compra, la venta, el consumo, la producción y el crédito. Nada más alejado de aquel tiempo mesiánico, pleno, discontinuo y signado por la decisión, que, al momento de redactar sus *Tesis sobre el concepto de historia,* Benjamin de seguro tenía en la cabeza cuando pensaba la *revolución* como una interrupción y destrucción del tiempo cronológico.

En "Destino y carácter", un texto que forma parte del horizonte conceptual en el que Benjamin escribe el fragmento que revisamos al inicio, Benjamin sostiene que "el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue condenado y, a continuación, se hizo culpable" (2010: 179). Lo que esto significa es que el destino es un orden cuyos fenómenos constitutivos son la desdicha y la culpa y en el cual no hay camino pensable de liberación. Algo que es destino es, al mismo tiempo, algo que está en la desdicha, en la culpa y que está condenado.

La situación a la que hemos arribado con la lógica sacrificial de la deuda en el neoliberalismo, se parece mucho a la situación

[16] Que mejor ejemplo de esto que el embargo anticipado y la neutralización del futuro (y sus posibilidades) que implica la servidumbre política que generan las deudas soberanas que los Estados-nación han contraído con los acreedores internacionales.

que Benjamin describe. A través de la captura del tiempo abierto que lleva a cabo el mecanismo de la deuda y el sistema de crédito, las relaciones sociales de producción capitalistas se convierten en "destino" en el sentido de Benjamin. La extraña sensación de vivir en una sociedad sin tiempo, sin génesis ni télosis, en una sociedad cosificada y sin posibilidad de ruptura tiene en la deuda una de sus explicaciones, pues a través de la deuda y el crédito, el capitalismo gestiona el futuro y el tiempo e intenta convertirlos en destino, en un orden de la desdicha y de la culpa y del que no hay salida. Es así como el mismo *por-venir* es ahora lo que es sacrificado en el altar al capitalismo.

A manera de conclusión

A lo largo de las páginas anteriores, y siguiendo de cerca la obra de Lazzarato y la hipótesis de Benjamin, hemos intentado poner de relieve que la deuda no es únicamente una técnica económica de extracción de recursos, sino también una técnica política de control que nos encadena a los circuitos del universo social y que tiende con su propio funcionamiento hacer imposible romper con el orden dado. Hemos visto que la nueva figura subjetiva del "endeudado" tiene su raíz en una coyuntura histórica en la que se entreteje el neoliberalismo con la financiarización y las deudas, pero que tiene su fundamento en la articulación deuda/culpa. De la misma manera, hemos intentado poner de relieve el carácter sacrificial del neoliberalismo y el papel que en él cumple el mecanismo de la deuda. Pero a partir de aquí, se abren otras preguntas del orden de lo político que tienen que ver con la desubjetivación y la resistencia y con el problema de si la figura del "endeudado" debe ser redimido o destruido.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, 2013, "Walter Benjamín y el capitalismo como religión", S. Seguí (trad.), *Rebelión*. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=168119 (Consultado: 01/VI/2017).

Bartolomé Ruiz, Castor, 2014, "A dívida como dispositivo biopolítico de governo da vida humana. Entrevista especial com Castor Bartolomé Ruiz", Márcia Junges e Andriolli Costa (entrevistadora), en *Revista IHU On-Line*, 14 de septiembre de 2014. Disponible en: http://www.ihu.unisinos.br/535227-a-divida-como-dispositivo-biopolitico-de-governo-da-vida-humana-entrevista-especial-com-castor-bartolome-ruiz (Consultado: 1/V/2017).

Baudrillard, Jean, 2007, *El sistema de los objetos*, Francisco González Aramburu (trad.), Siglo XXI, México.

_____, 2009, *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Alcira Bixio (trad.), Siglo XXI, Madrid.

Benjamin, Walter, 2010, "Destino y carácter", en *Ensayos escogidos*, H. A. Murena (sel., trad.), El cuenco de plata, Buenos aires.

_____, 2015, "El capitalismo como religión", Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis (trad., notas y comentario), Katatay, *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, La Plata, vol. 13, pp. 178-186. Disponible en: http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf (Consultado: 01/VI/2017).

Brown, Wendy, 2017, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Victor Altamirano (trad.), Malpaso Ediciones, Barcelona.

Deleuze, Gilles, 2006, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* [en línea], vol. 5, núm.13, Universidad de Los Lagos, Santiago de Chile. Dis-

ponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa (Consultado: 1/VI/ 2017).

Foucault, Michel, 1988, "El sujeto y el poder", *Revista mexicana de sociología*, vol. 50, núm. 3, julio-septiembre, México, pp. 3-20. Disponible en: http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A (Consultado: 1/VI/ 2017).

_____, 2012, *El nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France, 1978-1979, FCE, Buenos Aires.

Hardt, Michel y Antonio Negri, 2012, *Declaración*, Raúl Sanchéz Cedillo (trad.), Akal, Madrid.

Lazzarato, Mauricio, 2013, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Horacio Pons (trad.), Amorrortu, Buenos aires.

Nietzsche, Friedrich, 2006, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Andrés Sanchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid.

Saidel, Matías, 2016, "La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí mismo al hombre endeudado", *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 17, enero-junio, Santiago de Chile, pp. 131-154.

Recibido: 5 de agosto de 2017
Aceptado: 27 de octubre de 2017

Claudia Rocha y Claudia Carranza (coords.), *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América,* San Luis Potosí, Colsan/ Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí, 2015.

A diferencia de muchos de los personajes que protagonizan los trabajos de investigación que contiene el presente libro, *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América* no surge de manera mágica, maravillosa o sobrenatural, sino como un fruto más del proyecto "Personajes y lugares sobrenaturales en la literatura tradicional de México e Hispanoamérica. Perspectivas interdisciplinarias", que integra dos categorías de estudio fundamentales en cuanto al análisis del discurso: la literatura fantástica y la literatura tradicional. El proyecto lo coordinan, en El Colegio de San Luis, las dos investigadoras responsables de este libro, Claudia Rocha y Claudia Carranza, y lo hacen desde sus dos disciplinas académicas, la historia cultural y del arte, y la literatura, respectivamente. El proyecto, por tanto, procura el estudio de personajes sobrenaturales desde una perspectiva multidisciplinar que permita un conocimiento complejo sobre las formas en las que éstos permanecen en nuestros imaginarios y discursos, tanto escritos como orales, partiendo especialmente del sincretismo que propició el encuentro entre las culturas prehispánicas y los nuevos pobladores españoles. Pues bien, en este contexto, el presente libro se propone, como señalan las autoras en la "nota preliminar", analizar la memoria que prevalece aún en las comunidades indígenas contemporáneas como fruto de la transmisión oral de la misma y, en especial, atender a las características y a la función de los diferentes personajes fantásticos y sobrenaturales que se retratan en estos discursos.

Los habitantes del encanto consta de diez trabajos, en principio independientes, que no se encuentran divididos por capítulos que respondan a similitudes temáticas, geográficas o de cualquier otra categoría. Si acaso, desde el punto de vista temático, el lector experimenta un recorrido que va desde los textos en donde hay un mayor protagonismo del diablo –en la multitud de formas en que puede encontrarse dentro de los relatos–, hasta los que tienen como protagonistas a seres humanos con la

capacidad de transformarse en animales, especialmente el nahual. Si atendemos al origen geográfico de donde han sido recogidos estos relatos, podemos percatarnos de que todos los capítulos hacen referencia a pueblos o regiones del centro-sur de México (Michoacán, Puebla, Huasteca, Veracruz, Oaxaca y Quintana Roo), a excepción de uno, que reflexiona sobre los *comehombres* del Altiplano aymara de Bolivia. El lector deberá estar prevenido de que, a pesar del subtítulo del libro, no encontrará diferentes estudios que permitan el análisis comparado entre los *seres extraordinarios de las comunidades indígenas de América*, es decir, de todo el territorio continental desde Canadá hasta la tierra de fuego, sino que –y con la salvedad comentada– lo hará por una gran parte del territorio mexicano.

El primero de los trabajos, "El diablo en la tradición oral y en la cosmovisión de los mayas de Quintana Roo", de Marcos Nuñez Nuñez, analiza la figura del diablo a partir de testimonios recogidos por medio de entrevistas del autor a pobladores de la región y de otros estudios etnográficos realizados por diferentes investigadores que han trabajado en la zona. Los relatos prefiguran al diablo como una suerte de ángel derrotado, con valores antagónicos a Jesucristo y, aunque se da la paradoja de que aquél no está tan nombrado como éste, la realidad es que tiene una mayor trascendencia. Otro de los elementos que el autor destaca es el espacio en el que aparece el diablo, espacios inhóspitos, oscuros, ya sea en cuevas o en la selva, que corresponden al destierro y en donde, de alguna forma, se sincretiza con los diferentes seres del inframundo de los relatos de tradición prehispánica. También sobre la configuración del diablo, pero en la cultura y en los relatos de la comunidad purépecha de Ocumicho, trata el excelente trabajo de Eva María Garrido Izaguirre, que conjuga el discurso oral de dicha comunidad en cuanto a la elaboración de sus famosas piezas de alfarería que, además, y como también estudia la autora, ha sido privilegiada por las políticas culturales, sociales y turísticas de la región. La búsqueda de Garrido Izaguirre profundiza en la importancia que para dicha comunidad y otras aledañas, tienen los relatos de índole épica, también llamados "cantos sociales" o "poesía descriptiva", que favorecen la transmisión de una historia. La autora se pre-

gunta: ¿Cómo se incorporan estos relatos orales, y especialmente los protagonizados por diablos, a las piezas de alfarería?

De mucho más al sur, pero también de plena Tierra Caliente de Michoacán, son las leyendas que forman parte de la tradición oral de Huetamo y, en concreto, aquellas que se refieren al cerro de Mariana. Estos relatos orales constituyen la fuente primaria del trabajo de Raúl Eduardo González y Faviola Vargas Aparicio, un trabajo en gran parte descriptivo de las variantes y de los núcleos recurrentes que se producen en estos relatos que, por otro lado, parecen aludir a una historia del siglo XVII sobre el pacto de un hacendado con el diablo para evitar la fuga de su hija con un joven, ya que sentía por ella un amor incestuoso. El giro de este análisis comparado radica en una nueva historia sobre la transmutación de la hija en el cerro de Mariana, un hechizo que, hasta la actualidad, ningún hombre de la región ha podido romper. Si atendemos a la metodología de investigación y al desarrollo expositivo, este trabajo dialoga con el que Gabriela Samia Badillo Gámez lleva a cabo con los relatos orales protagonizados por la Llorona en algunas comunidades del centro-sur del estado de Puebla. El análisis y descripción de variantes que lleva a cabo la autora parte de la reconstrucción de prototipos de Butterworth y comenta las diferentes versiones que ha encontrado en la región, de tal forma que puede reducirlas con éxito a tres tipos de relatos según las características de la Llorona. Quizá, en este caso, echamos de menos una conclusión fortalecida con el análisis sistemático que realiza de las variantes; es decir, una especificación mayor de cómo contribuye el presente estudio a lo que ya se conocía históricamente sobre el relato.

"Nahuales y santos en la leyenda del Indio de Nuyoo", de Grissel Gómez Estrada, también parte del análisis de variantes de las dos versiones –cada una en pueblos diferentes de la región mixteca– encontradas sobre Santiago Nuyoo, leyenda que rememora un suceso histórico real ocurrido en esta región de Oaxaca. En cada una de las versiones, Gómez Estrada se fija precisamente en la funcionalidad que tienen los dos personajes fantásticos de la misma, es decir, el nahual y el santo. Se vuelve apasionante la lectura del análisis en torno a la configuración de dichos

personajes en la medida en que ambos pueblos –Santiago Nuyoo y Huajuapan de León– gozaron, a lo largo de su historia, de una influencia mayor de la cosmovisión prehispánica o católica, respectivamente. Desde cada una de las cosmovisiones, la autora demuestra que "las leyendas espiritualizan un hecho histórico, es decir, lo ficcionalizan para darle un sentido simbólico-social" (157).

Como afirmamos al inicio de esta reseña –y como acabamos de ver–, el otro personaje fantástico con más presencia en este volumen, además del diablo, es el nahual. Su análisis como personaje sobrenatural principal lo comparten dos trabajos: "Artífice de metamorfosis. El *ktimel* en la tradición oral de los *teenek* de la Huasteca potosina", de Imelda Aguirre Mendoza, y "Las representaciones del nahual entre los nahuas de la Huasteca potosina", de Vianey Mayorga Muñoz; ambos se refieren además a la misma región geográfica. De esta forma, mientras el primero pone énfasis en la construcción social del nahual según las narrativas tradicionales de la comunidad *teenek*, el segundo prefiere centrar su óptica en las cualidades que una persona puede adquirir de los animales en este proceso de transformación, y lo hace de una manera general en toda la región sur de la Huasteca. Así, en este último caso, partiendo de fuentes orales, establece diferentes configuraciones del nahual: como brujo o curandero; como espíritu maligno; como ave de mal agüero que perturba la existencia de otros animales; como raptor de energías, especialmente a los niños; o como espía, facilitado por su cuerpo animal. Mayorga Muñoz concluye que la única visión positiva del nahual es la que lo asocia con el curandero, pero una gran mayoría de los relatos recogidos tienen que ver con encuentros adversos al propio ser humano. La autora se refiere también a la cosmovisión común que tienen, a este respecto, los nahuas y los *teenek*, para lo cual incluso cita trabajos de Aguirre Mendoza, autora del primer texto y autoridad en la materia. Esto, y el hecho de que ambos trabajos se encuentren de manera consecutiva, permite un viaje de lo particular a lo general, en donde Aguirre Mendoza estudia de manera detallada y profunda la configuración de los nahuales (*ktimeles*) en la cultura *teenek* –nocturnidad, relación con la luna, alteridades, alimentos, muerte, magia–, su

trascendencia social en los relatos y la necesidad de trabajar con ellos a partir de los conceptos de "cuerpo" y "transformación", mientras que, por el contrario, Mayorga Muñoz ofrece una visión más panorámica, proponiendo una catalogación según sus cualidades.

El tercer trabajo, que también se constriñe a la región de la huasteca y, en concreto, a las comunidades *teenek*, es el de Claudia Rocha. En "Habitar el monte sagrado. Lo sobrenatural y lo salvaje: de hormigas, aves y deidades entre los *teenek*", la autora analiza la importancia de lo que llama "geografía sagrada", es decir, espacios –como un monte o un cerro– que forman parte del pensamiento simbólico del lugar y, por lo tanto, propician la creación de relatos míticos sobre el origen ancestral de dichas comunidades. El completísimo estudio de Claudia Rocha lo podemos ligar tanto a aquellos estudios que ponen su perspectiva en la relevancia de la simbología del espacio natural –"geosímbolos"– para el desarrollo de relatos orales, como a aquellos otros que comparan las cosmovisiones prehispánicas frente a las católicas para observar mejor el desarrollo y la fijación de características. El documentado estudio de Rocha permite también comprender la visión que se tenía de los montes durante el período colonial y la manera en la que éstos fueron empleados para alojar allí a personajes sobrenaturales de carácter negativo, aspecto que comparte con otros trabajos del presente libro.

El capítulo de Gerardo Fernández Juárez en torno al personaje sobrenatural del *comehombres* –una variación del diablo– que aparece en los relatos orales del Altiplano aymara de Bolivia contiene una exhaustiva documentación –reflejada especialmente en largas notas eruditas a pie de página– del período colonial, lo cual propicia una comparación entre los diferentes relatos mexicanos. El autor especifica las características con las que los peninsulares reconocieron al diablo al llegar a dicha región y las compara con las que tienen actualmente en los relatos contemporáneos en donde es protagonista, de tal forma que la relevancia del mismo se ha trasladado al mediador, conocido con el nombre de *ch'amakani*. La recreación documental de las visiones de los españoles a su llegada al Altiplano aymara contrastan con los relatos actuales que, además, Fernández Juárez tiene el acierto de recrear.

Por último, el trabajo de Ana Bella Pérez Castro, "Los chaneques siempre presentes en el sur de Veracruz", recoge la peculiaridad de las narraciones que se producen en el seno de una comunidad petrolera del sur del estado de Veracruz, Hidalgotitlán, a la orilla del río Coatzacoalcos. La autora reconstruye el contexto en el que se producen las historias orales sobre chaneques, partiendo de la conformación económica y social de dicha población, especialmente con el hecho de que sea un pueblo mestizo –a diferencia de otros del sur de Veracruz– y cuyos pobladores se dedican a la explotación petrolífera, es decir, disponen de un salario. El trabajo contiene además un amplio estudio de todas las fuentes que se han aproximado, desde la antropología y la etnografía principalmente, a estos personajes sobrenaturales y afines que "aparecen" en la región, lo cual permite, por un lado, tomar conciencia de los préstamos de los relatos orales y, por otro lado, atender a la peculiaridad de los que se producen en esta singular población.

La propia organización de esta reseña para comentar los trabajos que forman parte de *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América* evidencia los diálogos que este libro propicia entre los diferentes estudios que contiene, ya sea a través de las herramientas metodológicas propuestas, o ya por las perspectivas de análisis, los temas escogidos o las regiones geográficas que estudian. En este caso, es un acierto que el lector desconozca la formación académica de los colaboradores, ya que esto revaloriza la riqueza de aproximarse a los fenómenos sobrenaturales que se producen en los relatos –especialmente orales, pero también escritos– a través de herramientas interdisciplinarias, como las que provienen de la historia, la sociología, la etnografía, antropología, filología, los estudios literarios, por citar sólo algunas de ellas. Por último, los trabajos que contiene *Los habitantes del encanto* propician una comparación de las características de los relatos en torno a la aparición de personajes sobrenaturales, evidenciando que muchas de ellas son comunes a pesar de la distancia geográfica, como, por ejemplo, las que se refieren a los espacios en donde se producen dichas apariciones.

Conrado J. Arranz
El Colegio de México

Juan de Cigorondo, *Comedia a la gloriosa Magdalena*, estudio introductorio y edición crítica de Alejandro Arteaga Martínez, México, Bonilla Artiga Editores/ UACM, Colección Novohispana, 2016.

Alejandro Arteaga Martínez presenta su edición de la *Comedia a la gloriosa Magdalena*, del autor jesuita Juan de Cigorondo. El libro significa un importante esfuerzo por publicar una obra pulcramente editada, con un estudio introductorio con notables aportaciones académicas, apoyada en datos puntuales y bien documentados.

El estudio introductorio se divide en siete secciones. La primera titulada "Sobre Juan de Cigorondo" contiene una biografía sucinta del escritor, presenta datos básicos como lugar y fechas de nacimiento y de muerte; su formación académica, descripción de actividades administrativas y docentes realizadas en la Compañía de Jesús. La información ofrecida se sustenta en documentos y referencias que la avalan. Como el rigor académico lo exige, Arteaga Martínez no omite señalar los problemas que implica la absoluta confiabilidad de estos datos, prueba de ello es, por ejemplo, el apellido del autor: Siguerondo, Cigorrondo, Desigorondo son algunas formas en que se le puede encontrar (11).

La sección dos "Sobre la producción de Cigorondo" registra los manuscritos conservados de este autor que se hallan, principalmente, en cuatro bibliotecas. Un manuscrito de carácter misceláneo se encuentra en la Biblioteca Nacional de México. Contiene cinco composiciones poéticas del autor. En la Biblioteca de la Hispanic Sociaty existe un manuscrito con 166 piezas también de carácter poético de Cigorondo. Más importante para el trabajo de Arteaga resulta el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de España por encontrarse ahí parte de la producción dramática de Cigorondo y, sobre todo, por hallarse la obra editada *Comedia a la gloriosa Magdalena*, así como otras obras poéticas y dramáticas que también han merecido ser editadas. Finalmente, la biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid conserva un manuscrito con obras como un *Coloquio de la Magdalena. Trofeo del divino amor*, una versión de la *Comedia*… pero con variaciones

que han sido cotejadas para la presente edición.

La sección tres "Sobre la *Comedia a la gloriosa Magdalena*" se ocupa de la descripción de la obra: resumen, texto espectacular, métrica, lugar y fecha de representación, son los subpartados de esta sección. El subpartado dedicado al texto espectacular resulta de sumo interés por el fino análisis de las acotaciones y didascalias mediante las cuales Arteaga Martínez reconstruye en parte la representación. Explica cómo pudo haberse usado el escenario, cómo debieron moverse los actores sobre él, las entradas y salidas, los artefactos necesarios para la representación. Además en una interesantísima descripción, da cuenta de los elementos musicales de la obra, así como de la apariencia y decorado de los artistas. Es este un apartado de gran ayuda para la comprensión de la obra editada. Sin duda uno de sus méritos es ser una herramienta de lectura tanto para el especialista como para el lector poco avezado en estos temas.

Para el análisis de la métrica de la obra, el investigador parte de un hecho que en ocasiones parece obviarse en estas obras: la adecuación del verso a las acciones dramáticas. *La Comedia a la gloriosa Magdalena* se apega a las recomendaciones de la época sobre este aspecto, lo que coloca a Cigorondo como un escritor digno de atención. Cierra este apartado una serie de tres hipótesis lanzadas por Arteaga Martínez para determinar la fecha de representación de la obra, todas ellas sustentadas puntualmente por el investigador. Corresponde al especialista ahondar o decantarse por alguna de ellas.

Como es sabido, la figura de María Magdalena fue de gran utilidad para la iglesia cristiana por lo que representa: la pecadora arrepentida que alcanza el perdón de dios. Su imagen logró un mayor acercamiento con los feligreses debido a que no simboliza un grado de santidad inalcanzable: su sincero arrepentimiento y penitencia la vuelven humana. Por eso, en la sección cuatro, "Sobre María Magdalena y el Amor Divino y Profano", Arteaga Martínez presenta una reconstrucción sobre la identidad de esta santa. Ahí, informa sobre las dos maneras en que se le consignó en los evangelios: como una mujer de quien Jesús expulsó siete demonios (evangelios de Marcos y Lucas) y como la mujer que lavó y ungió los pies del Se-

ñor. Para resolver la disyuntiva sobre la figura de la santa, especifica el crítico, se recurrió a evangelios apócrifos de los que se desprenden también dos versiones sobre su vida: una de origen greco-oriental según la cual, tras la resurrección de Jesús, María Magdalena se retiraría junto con la Virgen y Juan a Éfeso, donde moriría; la otra, de origen Provenzal, que es la base de *La Leyenda Dorada*. En ésta, Magdalena sería esa mujer pecadora que, arrepentida, lava con su propio llanto los pies de Jesús y lo unge; para, después de la muerte y resurrección de éste, retirarse al desierto a hacer penitencia donde es visitada por los ángeles que, al morir, le administran los sacramentos. La información precedente sirve para ver los elementos que Cigorondo utilizó para la creación de su obra y el objetivo que se planteó. Así, se deduce que el autor jesuita se inclinó por la imagen penitente de Magdalena, pues centra la obra en la estancia en el desierto donde se le ve custodiada por ángeles. El reconocimiento de las fuentes se utiliza también para conocer la intención didáctica de la obra, pues de acuerdo con el editor, "*La comedia a la gloriosa Magdalena* pudo concebirse para difundir las prácticas de la confesión y de la penitencia" (42). Es, pues, "uno de los esfuerzos de la Compañía [de Jesús] por promover la confesión entre los novohispanos" (44).

La intención didáctica de la obra se aprecia con el argumento de la disputa, por la preferencia de Magdalena, entre el Amor Profano y sus ayudantes (Error, Regalo, Cupido) y el Amor Divino y sus compañeros (Templanza, Vergüenza, Temor, Silencio y Rigor). Precisamente el desencanto de Amor Profano por la redención de Magdalena marca el inicio de la obra. Arteaga Martínez analiza cómo los personajes del primer grupo representan los pecados capitales; codicia (por el amor de Magdalena); soberbia (de Amor Profano por no aceptar su derrota) y envidia (hacia Amor Divino que ha ganado a Magdalena). Cada uno de estos personajes es tratado en la obra con uno de los recursos didácticos más socorridos: la risa. La censura a los pecados capitales se hace mediante la degradación de los personajes que los encarna: sus propios defectos se intensifican de tal manera que se vuelven ridículos y, por lo tanto, risibles. No sólo la pérdida de Magdalena es ya humillante para Amor Profano, su

manera de conducirse para recuperarla lo hunde más en esa humillación. En la obra se le ve apaleado, vilipendiado y mal disfrazado, por lo que su figura no puede sino mover a risa.

Por otro lado, se encuentra la representación de Amor Divino y sus ayudantes. Los recursos para caracterizarlos es, primero, la inmovilidad. Arteaga Martínez explica que la quietud de los personajes significa el orden frente al desorden que implica la movilidad de los personajes del Amor Profano. Hay que subrayar, por ejemplo, que durante toda la representación María Magdalena permanece dormida. De igual forma Templanza, Vergüenza, Rigor y Temor (no así Silencio, por obvias razones) sólo mantienen breves diálogos con los personajes de Amor Profano. Otro recurso, desde luego, es la alegorización del Amor Divino representado en escena evidentemente por los personajes recién mencionados, que simbolizan los requisitos indispensables para alcanzar el Amor Divino. Además se encuentran en escena elementos que recuerdan la pasión de Cristo. Asimismo, Arteaga Martínez explica cómo la obra de Cigorondo recurre a un tema proveniente de la emblemática: la representación de la atadura de Cupido.

Otro elemento cuidadosamente analizado por el investigador y objeto de reflexión en la obra es la presencia de la muerte, personificada por un cráneo en el escenario, con el cual se topa Amor Profano. La reflexión se sustenta sobre un tema coetáneo: el desengaño. El tema se desarrolla en una doble vertiente: Amor Profano está decepcionado por el abandono de Magdalena, de igual forma ésta se ha alejado desengañada de la falsedad de éste: el verdadero amor proviene de Dios. Asimismo, la disyuntiva simboliza la enseñanza principal de la obra: el Amor Profano es finito, en cambio, Amor Divino es eterno. Dicho de otra manera: quien pretenda alcanzar la vida eterna tendrá, como Magdalena, que hacer penitencia apoyada en el temor, la vergüenza, el rigor, el silencio y la templanza.

La sección cinco "Sobre esta edición" indica los criterios seguidos para la edición de la obra de Cigorondo: cotejo de manuscritos, modernización de léxico, aparato crítico, etcétera. Dichos criterios quedan espléndidamente reflejados al interior del texto, donde el lector se encuentra con una obra

accesible gracias a la limpieza de la edición, la claridad de la estructura y el mesurado cuerpo de notas que, contrario a lo que suele pasar en textos críticos, resultan de verdadera ayuda para la comprensión del texto.

La sección seis presenta un útil "Esquema métrico de la *Comedia*" basado en los manuales clásicos sobre el tema: el de Tomás Navarro y el de Rudolf Baehr. La sección da cuenta de la estructura de versificación de la obra la cual refleja el conocimiento y habilidad de poética de Cigorondo.

Finalmente, la sección siete presenta la amplia "Bibliografía" utilizada por Arteaga Martínez para su edición. La sección refrenda la profundidad, disciplina y dedicación puesta en el trabajo presentado, además resulta de gran utilidad para quien desee conocer más sobre Cirogondo y el teatro jesuita en general.

En conclusión, la edición preparada por Arteaga Martínez de la obra de Cigorondo, así como su magnífico estudio introductorio convierten este libro en obligada consulta para el especialista y de auténtico aprendizaje para el lector recién iniciado en el teatro jesuita.

Valentina Gutiérrez López
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Darlei Dall' Agnol, *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo*, Jonathan Elizondo Orozco (trad.), Valencia, Universitat de València, 2016.

Para poder tomar como válido el argumento de que el quehacer filosófico se realiza con cierta rigurosidad, se debe, por lo menos, seguir una premisa básica: "*Seguir* a un autor –como mera repetición– es una vía muerta", tal como lo manifiesta en la introducción a la *Conferencia sobre ética* Manuel Cruz. La prosecución de dicha premisa no es tarea fácil y las dificultades son varias. Precisamente este ejercicio de rigurosidad filosófica es el que se encuentra representado en el libro *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo*, de Darlei Dall' Agnol.

Este texto publicado en 2016 por la Universitat de València es producto de una serie de esfuerzos que se han ido materializando en la activa participación por parte de Dall' Agnol en el proyecto "Formas de vida y cultura: Wittgenstein y el relativismo", coordinado por el Catedrático Vicente Sanfélix Vidarte, así como en la publicación de textos como *Bioética* (2005), *Seguir regras: Uma introdução* às *Investigações Filosóficas de Wittgenstein* (2011) y "Practical Cognitivism: Knowing-how to Follow a Moral Rule" (2015), que tienen como objeto de estudio la ética, metaética y bioética. En un total de tres capítulos ("1. El sentido ético en *Tractatus*: lo que no se puede decir, se debe hablar", "2. El sentido ético de las *Investigaciones:* la forma de vida humana y sus juegos de lenguaje moral", "3. El sentido ético del *On Certainty:* las certezas morales") y una copiosa introducción, Dall' Agnol aborda como tema central la cuestión de la ética en la filosofía wittgensteiniana en relación con el relativismo.

Ahora bien, no es tarea fácil el intentar resumir la filosofía wittgensteiniana. La dificultad radica en que, como es bien sabido, Wittgenstein no quería caer en "ismos" de ningún tipo. Pero quizás lo que represente el mayor escollo sea la cantidad abrumadora de comentarios que en diversas áreas realizó: lógica, religión, psicología, matemáticas, por sólo mencionar algunas. Este desafío lo asume el texto en "Introducción: Un lugar para la ética en la obra de Ludwig Wittgenstein", en el cual logra el abordaje de muchos de los temas

que Wittgenstein encaró, pasando por un breve recorrido de los aspectos más significativos en la vida del filósofo austriaco, teniendo en cuenta el contexto de la Viena finisecular, hasta lograr una breve explicación de temas wittgensteinianos como la tarea de la filosofía, la distinción decir/mostrar, la crítica al lenguaje privado, entre otros. Obviamente existe una injusticia en el tratamiento de estos temas, y no es para menos si pensamos en la dificultad expuesta en líneas anteriores. Pese a ello, el autor, en una extensión admirable –69 páginas–, logra esbozar la riqueza conceptual wittgensteiniana que incita tanto al lector inexperto como al especializado.

Uno de los retos que desde las primeras páginas es asumido es el hecho de enfrentarse a las diversas interpretaciones de Wittgenstein en lo que respecta a su obra, y es que esto no es un punto menor. Tomando distancia de las interpretaciones que ven en el pensamiento de Wittgenstein una segmentación, y señalando que su pensamiento puede entenderse mejor si comprendemos dos pensamientos distintos o incluso tres pensamientos distintos en el transcurso de su filosofar, Dall' Agnol es de la opinión de que, ciertamente, entre una obra y otra hay cambios considerables; no obstante, apela por hacer ver los puntos de conexión entre una obra y otra. De manera que entre el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* reconoce, por lo menos, dos aspectos presentes en ellas: *a)* la tarea de la filosofía: "la postura de Wittgenstein ante la metafísica no muda entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, que comprende la filosofía como crítica del lenguaje" (66); *b)* el fin ético de los dos textos: "el primer libro de Wittgenstein mantiene una separación entre el lenguaje científico y las manifestaciones morales, artísticas, etc., el segundo suaviza esa dicotomía, pero continúa insistiendo en las *diferencias* entre los juegos de lenguaje morales y científicos. Por consiguiente, las *Investigaciones* también posee un sentido ético" (64). Ahora bien, estos dos aspectos marcarían el punto de encuentro de las obras de Wittgenstein. Lo curioso es que, aunque son dos aspectos, Dall' Agnol ve una conexión entre ellos, dado que, en el ejercicio liberador de la filosofía, esto es, el fin terapéutico de ésta, hay un fin ético, el cual se encuentra presente en toda su obra.

En la reinterpretación que realiza del *Tractatus*, Dall' Agnol modifica el último aforismo tractariano "De lo que no se puede hablar es mejor callar" (*Wovon man nicht sprechen kann, mu*β *man schweigen*) y lo convierte en la siguiente frase: "sobre aquello que no se puede decir se puede y, algunas veces se debe, hablar" (84). Ahora bien, para comprender esta apreciación es necesario hacer una revisión de las distinciones que Dall' Agnol realiza. Éstas no se encuentran en la literatura especializada dedicada al pensamiento de Wittgenstein, o por lo menos no con tanta claridad. Por un lado, tenemos la distinción entre *juicios morales* y *juicios éticos*: "Ambos no son figuraciones, es decir, no son proposiciones, pero mientras los primeros son sinsentidos los últimos son contrasentidos" (77). Aunque en ambos, obviamente, se excluye la posibilidad de que sean verdaderos o falsos, los juicios éticos, desde la teoría pictórica, no dicen nada, esto es, no son considerados proposiciones, mientras que los juicios morales son pseudo-proposiciones que tienen la posibilidad de *hablar* sin decir nada. Por otro lado, se encuentra la distinción entre decir/mostrar: "*decir*: representar un estado de cosas cumpliendo las condiciones de sentido (esto es, construyendo proposiciones figurativas);" *mostrar* (*hablar*): expresar algo sin cumplir las condiciones de sentido (esto, construyendo pseudoproposiciones)" (75). Entonces, desde este horizonte de comprensión, no es posible leer los últimos aforismos como una paradoja, porque dichos aforismos aplicarían para los juicios éticos, pero no para los juicios morales comunes: "Se puede, de ese modo, ver ahora que no hay paradoja real en el *Tractatus* porque la última observación del libro es una ley que aniquila la *filosofía moral*, es decir la Ética, pero no la moralidad común. Tampoco hay contradicción, pues la moralidad no fue abolida" (80). Esto cobra sentido cuando recordamos que el intento tractariano versa sobre establecer un plano delimitado entre la ciencia como sistema teórico y la ética que, insistirá, no le corresponde este estatuto. Lo que subyace a estas distinciones es el argumento acérrimo de ir en contra de la pretensión de que la ética sea comprendida como una teoría en busca de estatuto científico, y es que recordemos que, en opinión de Wittgenstein, la ética, al inten-

tar estructurarse como una teoría, fracasa.

Ahora bien, en el marco de las *Investigaciones,* para Dall' Agnol la clave de comprensión de las implicaciones éticas se encuentra en el concepto de "forma de vida" (*Lebensform*) y la lectura en clave gramatical que se haga de éste: "el concepto de forma de vida debe ser tomado en el contexto de una investigación que Wittgenstein caracteriza como «gramatical» y que, por consiguiente, no es ni trascendental en el sentido fuerte de Kant, ni solo natural o empírica" (99). El problema, dirá, es que éste no es el énfasis que Wittgenstein quería resaltar. Recordemos que para Wittgenstein la clave de comprensión se encontraba en la gramática, no en la comprobación empírica ni trascendental. En opinión de Dall' Agnol, "La interpretación del concepto de forma de vida presentada más arriba, aliada a esas observaciones sobre seguir reglas, permite vislumbrar la posibilidad de una ética universalista" (115). Esto encuentra su fundamento en la forma de vida porque, por ejemplo, ante la norma "no debes mentir" lo que tenemos es que no resulta de un acuerdo de opiniones sino de lo que se denomina concordancia con la forma de vida. Esto sirve como base para presentar una enumeración de los diferentes tipos de juegos de lenguaje morales: *1)* imperativos, *2)* valorativos, *3)* performativos. En esa misma línea de pensamiento, esto es, instaurado en las implicaciones de los juegos de lenguaje, podemos observar que entre estos juegos morales enunciados notamos diferencias, pero también, como lo denomina Dall' Agnol, trazos comunes entre todos ellos. Por lo que considera bastante útil la noción de "parecido de familia" (*Familienänlichkeit*): "no hay una forma única de los juicios morales aunque todos ellos estén estrictamente vinculados a diversas actividades humanas" (121).

Una deficiencia que tienen los textos que se han escrito sobre Wittgenstein en el marco de la literatura especializada consiste en postular una ética solamente a partir de dos textos, el *Tractatus* y la *Conferencia sobre ética*, que es donde se encuentran apreciaciones de forma explícita, omitiendo el sentido ético de los últimos textos. Pero no es el caso de esta obra, ya que percibe en casi todas los escritos de Wittgenstein consideraciones que pueden tener una implicación de carácter ético. Es por ello

que Dall' Agnol se introduce en el estudio de *On Certainty*, y a partir de ahí distingue entre oraciones gramático-morales "bisagras" y "no bisagras". A las primeras les corresponde reglas de uso para nuestro concepto de moral, mientras que a las segundas les corresponde las reglas de uso de palabras específicas. Un ejemplo del primero sería "no causar daño" mientras que un ejemplo del segundo sería "mentir es inadecuado" (cf. 147).

El texto *La ética de Wittgenstein y el problema del relativismo* hace una lectura reinterpretativa del *Tractatus*, pero además de ello, pone a las observaciones que realizó Wittgenstein en el marco de la discusión filosófica actual. Partiendo de la idea tractariana desde la cual no es posible una enunciación de las cuestiones éticas, se considera a Wittgenstein un no cognitivista. Pero, en las *Investigaciones*, y esto apoyado en la idea de "seguir una regla", es posible hablar de una postura opuesta a la tractariana, a saber, una postura cognitivista. No obstante, parte del equívoco de ambas posturas –argumenta Dall' Agnol– se debe a dos razones: la primera de ellas es que intentan una formulación de una teoría y no prestan suficiente atención al énfasis que pone Wittgenstein en *describir* (cf. 93); la segunda razón se enfoca en que las dos partes de la discusión no se limitan a describir el lenguaje moral, sino que procuran sistematizar sus posiciones intentando formular teorías, mientras que Wittgenstein posee un enfoque filosófico marcadamente antiteórico, es decir, no es partidario de ningún "ismo" (cf. 93).

La reinterpretación de Dall' Agnol es exhaustiva, pero no del todo fiel, como toda reinterpretación. No obstante, esto no constituye una falencia, contrariamente una lectura como ésta ayuda a entender la filosofía en un sentido no expositivo, ni repetitivo sino reconstructivo. En términos de Dall' Agnol se trata de una tarea de complementación. Complementación necesaria por la experiencia que despierta Wittgenstein en comparación con otros filósofos, incluso referenciando a los clásicos.

En opinión de Dall' Agnol, además de ser escrita en un tono provocador, se encuentra sustentada en el hecho de que ya sea por el contenido o por el estilo, Wittgenstein sólo promueve a pensar, dado que no ofrece un pensamiento completo. Esto ya

lo mencionaba Wittgenstein en el prólogo a las *Investigaciones,* en el que señalaba que su intención era estimular pensamientos en otros. Esta invitación por sí sola ha de ser suficientemente provocadora para invitar a leer este libro, pero a esto se suma el esfuerzo de complementación que es realizado por el autor. Ahora bien, si la tarea de complementación realizada por Dall' Agnol ha sido exitosa es algo que el lector debe decidir. Baste con decir que ha generado el suficiente interés que ha estimulado, a su vez, a motivar a más lectores a través de esta reseña.

Margareth Mejía Génez
Universidad de Guanajuato

Valenciana, ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295,
núm. 21, enero-junio de 2018

Los autores

Jesús Eduardo Oliva Abarca

Es profesor investigador en la Universidad Autónoma de Nuevo León. Su línea de investigación es la de Industrias Culturales y Creativas, y su especialidad es en sociología del arte y de la literatura. En sus últimas investigaciones, ha abordado los temas de la constitución local del campo cultural (2016-2017) y de la representación identitaria en la novela hispanoamericana (2014-2015). Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, siendo los más recientes el de "Acercamientos Interartísticos" (celebrado en Cuernavaca, Morelos) y el de "La agenda emergente de las ciencias sociales. Conocimiento, crítica e intervención" (en Guadalajara, Jalisco), ambos en 2016. Sus publicaciones más recientes son: "Factors of Positioning and Accreditation of Cultural Agents in a Local Field of Cultural Production", *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, vol. IX, núm. 3, 2017, pp. 16-26; "Capital cultural, creatividad y desarrollo sustentable: retos y desafíos actuales de la producción cultural", *Estudios* (Universidad de Costa Rica), núm. 33 2016, y "Discurso ficcional y modos de representación histórica en Noticias del imperio, de Fernando del Paso", *Signa, revista de la Asociación Española de Semiótica* (UNED), núm. 25, 2016, pp. 825-846.

Daniel Arturo Samperio Jiménez

Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México. Actualmente imparte la clase de Narrativa 1 (primera mitad del siglo XX) en la Especialización en Literatura Mexicana de la UAM-Azcapotzalco. Su línea de investigación es la narrativa mexicana moderna y contemporánea, especialmente, la narrativa de Jesús Gardea. Actualmente desarrolla una investigación, en el marco de una estancia posdoctoral Conacyt, acerca de la vía negativa del discurso místico y del arte abstracto en las últimas novelas de Gardea. Ha participado en congresos del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI). Sus últimas publicaciones son: "Un mundo de hojas muy amarillas: la imagen en El tornavoz", en *Los placeres de la escritura en Jesús Gardea*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Instituto de Cultura del Municipio de Chihuahua, 2016, pp. 273-290; "Recursos y procedimientos tradicionales en seis romances inspirados en *La Araucana* vistos dentro de sus procesos de transmisión", *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, núm. 27, 2017, pp. 9-22; "Algunos puntos de partida de Compañeros de viaje: la lectura de Cántico en Jaime Gil de Biedma", *Philobiblion. Revista de Literaturas Hispánicas*, núm. 5, 2017, pp. 43-58.

Juan D. Cid Hidalgo

Doctor en Literatura Latinoamericana, profesor asistente del Departamento de Español de la Facultad de Humanidades y Arte de la Universidad de Concepción, Chile. Es director del programa de Magíster en Literaturas Hispánicas. Su investigación gira en torno a problemáticas literarias contemporáneas como: figuraciones de la locura en la novela chilena y latinoamericana (FONDECYT 3100007/IR), nuevas lecturas de textos clásicos de la tradición latinoamericana (DIUC 03.F2.05/COI) y la constitución de una dimensión museal de la narrativa latinoamericana (FONDECYT

11121221/IR). En la actualidad es investigador responsable de Pintura, écfrasis y ficción narrativa. Cinco novelas chilenas del siglo XX (VRID 216.062.050- 1.0) y Director de *Theuth. Revista de Humanidades* dependiente del Bachillerato en Humanidades de la Universidad de Concepción. Dentro de sus últimas publicaciones se cuentan: "Museo, novela, archivo. Aproximación a los museos de papel" *Atenea*, núm. 515, 2017, pp. 47-61; "Archivo y novela. Sobre la dimensión museal de la literatura latinoamericana", *Literatura y Lingüística*, núm. 35, 2017, pp. 159-178; "El museo de cera. Fragmentación, anacronismo, fractalidad", *Revista Comunicación*, vol. 25, 2016, pp. 4-14.

Valentina Albornoz Toloza

Licenciada en Educación con mención en Letras. En la actualidad es candidata al grado de Magíster en Literaturas Hispánicas por la Universidad de Concepción. Sus líneas de investigación se centran en la relación entre literatura y enfermedad, imaginarios sociales y materializaciones narrativas de la memoria y el olvido. Participa como investigadora en el proyecto Pintura, écfrasis y ficción narrativa. Cinco novelas chilenas del siglo XX (VRID 216.062.050-1.0) cuyo Investigador responsable es el Dr. Juan D. Cid Hidalgo.

Marisol Castro Pavez

Licenciada en Educación con mención en Letras de la Universidad de Concepción, Chile. En los últimos años se ha especializado en infancia con diplomados en "Promoción y Protección Integral de la Infancia y la Adolescencia" y en "Intervención en Bullying y Mediación Escolar". Sus intereses en investigación literaria giran en torno a los imaginarios sociales de la literatura chilena, idearios de nación y marginalidad a partir del examen de textos clásicos chilenos.

Marisol Nava Hernández

Investigadora y catedrática de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Doctora en Humanidades, línea Teoría Literaria por la Universidad Autónoma Metropolitana. Posee el Perfil Deseable PRODEP. Sus líneas de investigación abordan la literatura fantástica mexicana y la transtextualidad, específicamente en el cuento. Ponente en congresos y coloquios nacionales e internacionales, destacando el VI Coloquio Internacional de Literatura Fantástica (Gotemburgo, 2007), el I Congreso Internacional de Literatura Fantástica y Ciencia Ficción (Madrid, 2008), el Coloquio Internacional Nuevas Narrativas Mexicanas (Lausana, 2010), el X Coloquio Internacional de Literatura Fantástica (Lausana, 2013), el II Congreso Internacional Visiones de lo fantástico (Barcelona, 2014) y el III Congreso Internacional Visiones de lo fantástico (Barcelona, 2017). Ha publicado los libros Lenguas y Campanas (2001) y En el umbral. Registros fantásticos en tres cuentos de Inés Arredondo (2015). Ha participado en diversos diarios y revistas como *Tierra Adentro, Alforja, Texto crítico, Amoxcalli* y *Brumal. Revista de investigación sobre lo fantástico*. Además ha colaborado en diversos libros, algunos de los más importantes son *Cuento y Mortaja (La ficción en México)* (2001), *Anales: I Coloquio de Narrativa Mexicana Contemporánea* (2003), *Literatura Hispanoamericana: Rumbo y conjeturas* (2005), *Literatura Hispanoamericana: Cruces y contrastes* (2007), *Literatura Hispanoamericana: Inquietudes y regocijos* (2009), *Nuevas narrativas mexicanas* (2012), *Mito y fantasía: Una vuelta al origen* (2013), *Parodia en la literatura hispanoamericana contemporánea* (2014), *Nuevas narrativas mexicanas 2* (2014), *Paisajes góticos* (2015) y *Ensayos de literatura hispanoamericana contemporánea* (2017).

Rogelio Castro Rocha

Doctor en Humanidades-Literatura con área de concentración en Teoría Literaria, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesor de tiempo completo, adscrito al Departamento de Letras Hispánicas de la Universidad de Guanajuato. Es miembro fundador y activo de la Cátedra José Revueltas de filosofía y literatura. Recientemente ha publicado: "Fernando Pessoa y la lucidez del fragmento", en *Pasaje de letras. Literatura occidental contemporánea* (2015) y los libros: *Pasaje al desencanto. Acercamiento crítico a dos relatos de José Emilio Pacheco* (2014) y *Virgilio Piñera. Digresiones sobre el cuerpo en algunos de sus cuentos*(2013).

En actualidad imparte cursos en la Licenciatura de Letras Españolas y en la Maestría en Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Guanajuato. Tiene como líneas de interés: la literatura hispanoamericana, la estética, la relación entre literatura y cine y la configuración del cuerpo en estas expresiones.

Felipe Oliver Fuentes Kraffczyk

Doctor en literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile y miembro del Sistema Nacional de Investigadores,es miembro fundador y activo de la Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura. Ha obtenido diversos apoyos por su desempeño como la Beca Roque Esteban Scarpa, distinción honorífica que brinda la Universidad de Chile; también fue becario de Excelencia de la Universidad de las Américas Puebla y fue beneficiario de la Beca Demanda Libre del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Mano de obra. El supermercado por dentro" en *Revista la palabra* (2015), *Apuntes para una poética de la narcoliteratura* (2013) y *Gabriel García Márquez* (2013). Actualmente es catedrático investigador en la Universidad de Guanajuato en el Departamento de Letras Hispánicas y de la Maestría en Literatura Hispanoamericana, de la que es su

Coordinador. Sus líneas de investigación son la literatura y el narcotráfico.

Lucero González Suárez

Doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la UNAM. Realizó una estancia de investigación doctoral en la Universidad Pontificia de Comillas y, gracias al programa de Conacyt, una estancia de investigación posdoctoral en la Universidad Iberoamericana. Desde el 2017, es Candidata a Investigadora en el Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Sus líneas de investigación son: fenomenología de la religión y de la mística, hermenéutica, filosofía de la religión, filosofía medieval, antropología filosófica y filosofía contemporánea. Es autora de más de veinte artículos publicados en revistas nacionales e internacionales arbitradas e indexadas y tiene un espacio permanente en *Vida Sobrenatural. Revista de Teología Mística*. Sus tres últimas publicaciones son: "La unión de semejanza: fin sobrenatural de la existencia. Una meditación antropológica sobre el origen y la finalidad", *Véritas. Revista de filosofía y teología*, núm. 35, septiembre de 2016, pp. 163-185; "La antropología mística de San Juan de la Cruz. Una meditación fenomenológica", *Revista Albertus Magnus*, vol. 2, núm. 7, 2016, pp. 293-313, y "Los principios de la mística sanjuanista", *Theologica Xaveriana*, vol. 66, núm. 181, 2016, pp. 147-175.

Nelson Arteaga Botello

Profesor-investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México. Sus líneas de investigación son las dinámicas de violencia, los procesos de vigilancia y seguridad desde la sociología cultural. Es miembro del sistema nacional de investigadores nivel III y de la Academia Mexicana de Ciencias (2011). En el año 2010, obtuvo el V Premio Iberoamericano de Ciencias Sociales. Entre sus publicaciones recientes están: "There shall be order from

caos: Hope and agency through the Harleyquinn's subalternity", en *The Ascendance of Harley Quinn: Essays on DC's Enigmatic Villain*, McMillan (2017) [en coautoría con Michelle Romero]; "Mexico: Internal security, surveillance, and authoritarianism", *Surveillance & Society*, (2017); "Capos, celebridades e instituciones estatales: La Reina del Sur frente al Estado mexicano", *Revista de El Colegio de San Luis*, (2018, en prensa); "The landscape of meaning: a metaphor in process", Czech Sociological Review (2016); "Securitization and urban space: the case of a skyscraper in Mexico City", en *Order and Conflict in Public Space* (Routledge, 2016); "Política de la Verticalidad: drones, territorio y población en América Latina", Región y Sociedad (2016), y "Surveillance footage and space segregation in Mexico City", *International Sociology* (2015).

Vicente Aboites

Se graduó como físico en la Universidad Autónoma Metropolitana y como filósofo en la Universidad de Londres. Realizó investigación doctoral en el Laboratorio Rutherford en Oxfordshire, presentando su tesis en la Universidad de Essex en Inglaterra. Realizó estudios de especialidad en la Universidad de París y un postdoctorado en la Universidad de Berlín. Fue Fellow Maria Curie del Imperial College de Londres. En 1986, fundó el Laboratorio de Láseres de Centro de Investigaciones en Óptica (CIO) en donde es actualmente Profesor e Investigador Titular. Ha sido investigador visitante y docente del Centro de Investigación en Matemáticas (CIMAT) y de las Facultades de Filosofía, Física y Matemáticas de la Universidad de Guanajuato entre otras instituciones nacionales y extranjeras. Ha publicado quince libros y más de cien artículos internacionales con estricto referéo. Es miembro de Institute of Physics (U.K.) de la Sociedad Británica para la Filosofía de la Ciencia, del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Algunas publicaciones recientes son: *Mitos*

y realidades científicos (Colofón, 2016); *Color: entre la realidad y la metafísica* (Plaza y Valdez, 2013); "A model for Co-Discovery in Science based on the Synchronization of Gauss Maps", *International Journal of Pure and Applied Mathematics*, vol. 79, núm. 2, 2012, pp. 357-373 (en coautoría con V.G. Boltyanskii y M. Wilson), y "Los *Elements de la Philosophie de Newton* de Voltaire y su interpretación de la naturaleza de la luz", *Revista Mexicana de Física*, vol. 57, núm. 2, pp. 134-143

Gilberto Aboites

Se graduó como Sociólogo en la Universidad Autónoma Metropolitana. Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara CIESAS. Es investigador en el CISE de la Universidad Autónoma de Coahuila y profesor de sociología en la Universidad Autónoma Antonio Narro. Ha sido investigador y profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, en la Universidad de York (Canadá), en el Colegio de la Frontera Norte, en la Universidad Estatal de Houston (Texas) y en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Sus áreas de investigación caen dentro de la evaluación socioeconómica de la tecnología, así como metodología de la ciencia. Es autor y co-autor de diferentes artículos y libros. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Algunas publicaciones recientes son: con D. Castro y F. Martínez, "Recomendaciones de política para el sector agroindustrial", en *Los retos de la nueva política industrial*, pp.179-216 (UNAM, 2015); con N. Sisto (eds.), "Manejo de las bases de datos y la construcción de indicadores socioeconómicos" (De Laurel/UAC, 2014); con V. Aboites, "Filosofía de la matemática en el nivel medio superior", *Revista Latinoamericana de Investigación en Matemática Educativa*, vol. 11, núm. 1, 2008, pp. 9-49; con V. Aboites, "Realismo, anti-realismo y actividad científica", *Colmena*

Universitaria, Universidad de Guanajuato, núm. 86, 2007, pp. 79-90.

Luis Alberto López Soto

Es Licenciado en Literaturas Hispánicas, Maestro en Literatura Hispanoamericana y doctorante en Humanidades. Profesor del Departamento de Letras y Lingüística de la Universidad de Sonora. Sus líneas de investigación son Postmodernidad, semiótica, filosofía. Sus últimas dos publicaciones realizadas son "Entre el documento y el símbolo: 'Nos han dado la tierra' de Juan Rulfo", Proemio, núm. 9, 2012, pp. 53-64, y "Ritmo y sentido en Piedra de sol de Octavio Paz", Enrique Cortez y Gwen Kirkpatrick (eds.), *Actas del XXXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana* (2015).

Diana Aurenque Stephan

Es doctora en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania y Licenciada en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (USACH). Ha cursado estudios post-doctorales de bioética en The Kennedy Institute of Ethics, Georgetown University (USA) y en la Eberhard Karls Universität Tübingen (Alemania). Entre 2011 y 2014, fue académica de tiempo completo en el Institut für Ethik und Geschichte der Medizin, de la Eberhard Karls Universität Tübingen. Desde el 2015, es profesora de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile (USACH) y actualmente es Vicedecana de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades de dicha institución. Sus áreas de investigación incluyen: Filosofía Alemana, Antropología Filosófica, Filosofía de la Medicina, Ética y Bioética. Ha sido conferencista en congresos en países como México, Chile, Argentina, Alemania, Italia, Inglaterra, Suiza, España, entre otros. Entre sus últimas publicaciones

como autora y editora destacan los libros *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik* (Transcript Verlag, 2016); *Medizinphilosophie oder philosophische Medizin? Ethische Beiträge zu Herausforderungen technisierter Medizin* (Frommann-Holzboog Verlag, 2013), y *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers* (Alber Verlag, 2011).

Julián Ferreyra

Es doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador adjunto del CONICET (Argentina) y jefe de trabajos prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga la relación entre el idealismo alemán (particularmente Hegel y Fichte) y el filósofo francés Gilles Deleuze. Es miembro del Grupo Editor de Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea y director de la colección Deleuze y las fuentes de su filosofía. Dirige el grupo de investigación: "Deleuze: ontología práctica" y el grupo de investigación financiado UBACyT "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze". Entre sus publicaciones se destacan: *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), "Hegel y Deleuze, filosofías de la naturaleza", *Areté* (Perú), "La determinabilidad, de Fichte a Deleuze, o la Thathandlung como afirmación de la diferencia", *Endoxa* (España), "La lógica del concepto como lógica del sentido, una aproximación desde Gilles Deleuze y G.W.F. Hegel", *Observaciones filosóficas* (Chile), "Deleuze's Bêtise: Dissolution and Genesis in the Properly Human Form of Bestiality,", *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña), "Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en La ciencia de la lógica", *Revista Kriterion* (Brasil), y "Deleuze y el estado pluralista", *Deus Mortalis* (Argentina).

Rubén Sánchez Muñoz

Doctor en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Realizó una estancia posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (2015-2017). Actualmente se desempeña como profesor investigador en la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de The International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein (IASPES). Ha publicado recientemente una *Introducción al personalismo de Edith Stein* (Universidad Pontificia de México, 2016) y coordinado los libros *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega* (Torres Asociados/Universidad Veracruzana, 2016), *Reflexiones sobre el hombre y la cultura* (Instituto Veracruzano de la Cultura, 2016) y *Pensar la fenomenología desde dentro. Ensayos críticos* (Universidad Veracruzana, 2017), así como artículos en revistas de filosofía nacionales e internacionales, capítulos de libros y reseñas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT.

Raúl Fornet-Betancourt

Nacido en Cuba, es doctor en filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su "doctorado de habilitación" lo obtuvo en la Universidad de Bremen, donde es profesor de filosofía. Es además catedrático honorario en la Univerdidad de Aachen así como profesor honorario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Actualmente es director del Instituto ISIS, de Eichstätt. Ha recibido, entre otras distinciones, el Premio Internacional de Filosofía Karl–Otto Apel y el doctorado honoris causa por la Universidad del Zulia en Venezuela. Es fundador y director de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*. Es el iniciador y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así

como del Programa de Diálogo con Cuba. Es también miembro de la Societé Européenne de Culture.

Entre sus trabajos destacan: *Introducción a Sartre* (México, 1989), *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México, 1992), *José Martí* (Madrid, 1998), *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil, 1995), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid, 2003), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Aachen, 2004), *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aachen, 2009), *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (Paris, 2011), *Interculturalidad, crítica y liberación* (Aachen, 2012), *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Aachen, 2013), *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina* (Aachen, 2014) y *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Aachen, 2016).

Trabajos suyos ha sido traducidos al ruso, polaco, italiano, portugués, francés e inglés. Hay más de 100 trabajos académicos sobre su obra.

Adriana Patricia Carreño Zúñiga

Filósofa de la Universidad Industrial de Santander, Magister en Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid. Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Se encuentra en proceso de admisión al doctorado en Filosofía y Lenguajes de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Madrid. Investigadora del grupo de investigación Tiempo Cero reconocido por COLCIENCIAS. Tutora del Semillero de investigación de Estudios Griegos y Contemporáneos (Aither). Sus áreas de trabajo y de investigación son: Filosofía antigua (griega), moderna y contemporánea, Filosofía política, Estética y literatura, Mito y mentira política en los griegos, Lenguajes de la comunicación, Teoría de los sujetos, Pensamiento digital. Su última publicación en revista indexada es: "¿Dónde estamos cuando

estamos en el mundo? Cómo pensar el espacio humano tras el final de la metafísica", *Revista Filosofía UIS*, Facultad de Ciencias Humanas, vol. 16, núm. 2, julio-diciembre de 2017, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander (en prensa); "Heidegger lector de Platón. Del tránsito de la aletheia en el mito de la caverna", *Revista Filosofía UIS*, Facultad de Ciencias Humanas, vol. 11, núm. 2, julio-Diciembre de 2013, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, ISSN 1692-2484.

Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

Doctor en Filosofía y profesor e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato desde el año 2014. Su investigación e intereses están relacionados con el pensamiento de Michel Foucault y Giorgio Agamben, la biopolítica y la gubernamentalidad neoliberal así como con el pensamiento crítico y el feminismo postestructuralista. Ha participado con ponencias en Congresos Internacionales sobre Filosofía de la Historia, el pensamiento de Michel Foucault y en seminarios de actualización sobre la biopolítica contemporánea. Sus tres publicaciones más recientes son un libro y dos artículos: *El dispositivo sexo-género*, Universidad de Guanajuato, Cátedra José Revueltas, Colección Estudios Filosóficos y Literarios (2017), ISBN: 978-607-441-461-5; "Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben", *HYBRIS, Revista de Filosofía*, vol. 8, núm. 1, CENALTES, Santiago de Chile, pp. 127-149 (2017); "Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el «empresario de sí mismo» como figura extrema de la subsunción", *Kalagatos*, *Revista de Filosofía,* S. l, vol. 14, núm. 2, pp. 165-190 (2017).

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. El proceso de postulación, edición y publicación es gratuito y sin cargos para los autores.

2. El autor deberá presentar el título en español e inglés; incluir un abstract de hasta 350 palabras y cinco palabras clave, en español e inglés, al inicio del texto, que resuma objetivamente el contenido del documento, externe el propósito de la investigación, la metodología y las conclusiones.

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) con 10 líneas también como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto). Formato Word.
- 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).
- Para el citado en el cuerpo del texto de referencias sobre cualquier otro tipo de documentos, materiales audiovisuales y digitales, aplicar las normas APA más recientes.
- 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 con artículos de contenido diverso; un dossier, con artículos por invitación expresa de un coordinador de número; y reseñas.

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.

5. Los textos se recibirán en la dirección web http://www.revistavalenciana.ugto.mx

Para mayores informes:

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 Ext. 5823
Correo electrónico: revistavalenciana@gmail.com

Dictaminación

1. Todos los materiales recibidos serán sometidos a riguroso arbitraje de dos especialistas anónimos (externos y ajenos al equipo editorial de Valenciana y a la institución editora) en sistema doble ciego.

2. El resultado final de los dictámenes será notificado al autor en un plazo de noventa días hábiles a partir de la fecha de cierre de convocatoria.

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, mediante formato que se le hará llegar a la dirección electrónica que proporcionó a la revista.

- Los expertos analizan el texto considerando lo siguiente:
- El aporte científico y su carácter innovador
- La calidad argumentativa y de análisis
- La precisión de los conceptos teóricos utilizados
- La actualidad y pertinencia de la bibliografía consultada y citada
- La claridad y corrección en la exposición.

Es de suma importancia que:

- No se añadan al cuerpo de texto del artículo datos del autor (nombre, institución), ya sea en el encabezado o al final del artículo.
- Tener cuidado con las auto referencias, si las hay, en la bibliografía.
- Nota: En caso de controversia en los dictámenes, el editor de la revista resolverá en última instancia.

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
Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

Directora de Extensión Cultural
Dra. Sara Julsrud López

Coordinadora Editorial
Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

Secretario Técnico de la Cátedra
José Revueltas de Filosofía y Literatura
Dr. Aureliano Ortega Esquivel

Campus Guanajuato

Rectora
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. 21 se imprimió en el mes de enero de 2018 en los talleres de la Imprenta Universitaria, ubicados en Blvd. Raúl Bailleres s/n, Silao, Guanajuato, México. Tel. / Fax (472) 723 91 83 y 723 91 85. El tiraje fue de 500 ejemplares.