

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 7, núm. 13, enero-junio 2014

Comité Editorial

Área de Letras

Dra. Elba Sánchez Rolón
Directora

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

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

Dr. Juan Pascual Gay
(El Colegio de San Luis, Méx.)

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

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

Área de Filosofía

Dr. Aureliano Ortega Esquivel
Director

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

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

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

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

Dr. Raúl Fornet-Betancourt
(Universidad de Bremen, Ale.)

Editoras: Lilia Solórzano Esqueda
y Asunción del Carmen Rangel López
Coordinadora del número: Marevna Mercedes Gámez Guerrero

Valenciana, nueva época, año 7, núm. 13, enero-junio de 2014, 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. Trabajo editorial a cargo de Ediciones del Viajero Inmóvil. Corrección de estilo: Ernesto Sánchez Pineda. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 23 de julio de 2010, ISSN 2007-2538, ambos otorgados por la Dirección de Reservas de Derechos del Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Impresa en los talleres de Gesta Gráfica, bulevar Nicaragua 506, León, Guanajuato. Este número se terminó de imprimir en mayo de 2014 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) y el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (Conacyt).

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

Sumario

Foto-turismo: la constitución social de una mirada persistente Cecilia Fuentes	7
Notas sobre el tedio y la ciudad moderna en el primer cuarto del siglo XX en el ámbito hispánico Juan Pascual Gay	31
Los sofistas al pancracio. Lenguaje y agonismo para la transformación de los valores ciudadanos David Delgado Esquivel	59
El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva Ignacio Quepons Ramírez	83
Experiencia ethoica e imaginarios sociales modernos. Contribución a una agenda pendiente Héctor García Cornejo	113
Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes Pablo Martín Méndez	145
El sujeto fuera del ser. Reconstitución de la subjetividad en la filosofía de Emmanuel Lévinas Patricia Castillo Becerra	173

DOSSIER: EL TIEMPO AHORA: REFLEXIONES EN TORNO A
LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Gadamer, O'Gorman, Levi. Combates contra el neopositivismo historiográfico y contra el fetiche del documento Morelos Torres Aguilar	189
La historia y las acciones humanas en el pensamiento de Robin G. Collingwood a partir de la vinculación ecfrasis-protagonistas Rodrigo Christian Núñez Arancibia	207
México 2013. Los vuelcos de la historia. Del nacionalismo revolucionario al neoliberalismo Doralicia Carmona Dávila	229
Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América Hernán G. H. Taboada	251

RESEÑAS

Curiosidad y entendimiento para una teoría semiótica de la actualidad Marevna Gámez Guerrero	265
El pensamiento del tiempo trágico Samuel Rosales Márquez	270
De la ironía, el amor y la seducción en Kierkegaard Uriel Alejandro Díaz González	275
Los autores	279

Foto-turismo: la constitución social de una mirada persistente

Cecilia Fuentes
Universidad de Guanajuato

Resumen

Este artículo explora la visión del ciudadano y el turista, aficionados por excelencia a la captura y posesión del entorno inmediato y practicantes socialmente condicionados para el ejercicio de la imitación. La ciudad será adoptada como el referente por excelencia del extraviado viandante debido al consagrado decoro y su relativa permanencia. Entre los planteamientos centrales se revisará que: 1) el viaje favorece la actividad fotográfica; 2) la fotografía se convierte en una diligente empresa del viajero; 3) entre los cuidados que debe mostrar se priorizará en la localización y su reconocimiento público; 4) ante el ejercicio fotográfico el turista se valdrá de recetas estandarizadas —seguramente inconscientes—, y 5) en la pretensión de certificar su presencia omitirá la vivencia y su facultad judicativa.

Palabras clave: Turismo, aficionado, ciudad, fotografiable, régimen.

Abstract

This article explores the vision of the city dwellers and tourist, amateurs by excellence of the capture and possession of the immediate environment and socially conditioned practitioners of the exercise of imitation. The city will be adopted as an obligatory motive to the traveler due to the decorum and its relative permanence. Some of

the points that will be discussed are: 1) travel promotes photographic activity; 2) photography becomes main motivation of the travelers; 3) some of the priority points are the location of the important spots of the city and focus on the public acknowledgment; 4) tourists will use standardized methods —probably unconscious—, and 5) to attest his presence the tourist might forget his experience and judgmental faculty.

Keywords: Tourism, Amateur, City, Be photographed, Regime.

Un Dios vengador ha atendido a los ruegos de esta multitud. Daguerre fue su Mesías. Y entonces se dice: “Puesto que la fotografía nos da todas las garantías deseables de exactitud (eso creen, ¡los insensatos!), el arte es la fotografía”. A partir de ese momento, la sociedad inmundada se precipitó, como un solo Narciso, a contemplar su trivial imagen sobre metal. Una locura, un fanatismo extraordinario se apoderó de todos esos nuevos adoradores del sol [...]

CHARLES BAUDELAIRE

Como es sabido Baudelaire le reprochó a la naciente industria fotográfica, entre otras cosas, la pérdida de la individualidad. En la irrupción y acelerada aceptación del recurso reconoció el gusto, la credibilidad y la acción multitudinaria y consideró que la moderna herramienta sólo sería pertinente para ese uso medial que auxilia en las labores de exactitud. Sin embargo, y parafraseando su texto, Baudelaire posó varias veces con su mueca de circunstancia durante el tiempo que Nadar necesitó para cumplir con la operación. Así, el crítico de la modernidad se convirtió en uno de los célebres modelos del ilustre fotógrafo y en una (varias) imagen-retrato de ordinario carácter formal para las masas.

Desde lo ordinario será tratado el asunto meramente instrumental que nos atañe. Mediante la recuperación de textos claves que sitúan la práctica fotográfica,¹ examinaremos la actividad ejercida por el turista en sus recorridos ciudadanos. Para ello, en primer lugar, orientaremos las reflexiones a la disposición circunstancial del aficionado por esos encuadres fotografiables en lugares emblemáticos, recurriendo —frecuentemente— a convencionalismos persistentes; en segundo lugar, una vez consideradas las funciones primordiales y las normas de apariencia, intentaremos acceder a la imagen hecha con una consecuente pérdida de experiencia vivencial y a una ciudad que visualmente se construye uniformada, recursos que no entrarían a discusión sin antes mencionar las pretensiones universalistas del medio en su habla coloquial y una práctica generalizada.

I

En concesión a la analogía tan propia del medio, me permitiré unas cuantas relaciones: Mientras Van Gogh pintaba girasoles y Gauguin pintaba a Van Gogh pintando girasoles, la fotografía ya

¹ Desde la fotografía seguiremos esta línea básica de pensamiento y para ello tener en mente su temporalidad será fundamental: Baudelaire escribe “El público moderno y la fotografía” en el salón de 1859, la “Pequeña historia de la fotografía” de Benjamin considera hasta 1931, Bourdieu comienza su estudio “Una arte medio” en 1961 y publica en colaboración “El campesino y la fotografía” en 1965, las descripciones “Sobre la fotografía” de Sontag son publicadas en 1973, las consideraciones semiológicas de Barthes aquí consultadas salen a la luz en 1980 y 1982 respectivamente y “Lo fotográfico” de Krauss es publicado en 1990. El resto de autores consultados, en este caso, son referencias importantes para ampliar el esquema central o complementar la línea sugerida. Desde el enfoque otorgado, la ciudad será empleada como un motivo fotográfico de estricta dimensión física, en tanto ciudad fotogénica, de ahí que el pensamiento sugerido no contenga las mismas consistencias formales y amerite una mayor consideración en el futuro.

era un artificio amigable y con simpatizantes. Lejos de la imagen única con tomas prolongadas e inventores-técnicos altamente especializados, ya habían salido al mercado los aparatos portátiles previstos para la clandestinidad, Kodak emerge garantizando las facilidades de operación y revelado, en pocos meses lanza el modelo infantil e instituye su afamado eslogan “Apriete el botón y nosotros haremos el resto”. A pasos agigantados se incorporan públicos y practicantes para el uso concreto de la primaria expresión, en términos semejantes es común suponer que cualquiera es un fotógrafo en potencia.

Para 1888, la incorruptible representación de la fotografía se aplicaba regularmente como un auxiliar de la ciencia y acompañante indispensable en las pesquisas expedicionarias como tomas de altura, aéreas o de profundidades; como registros astronómicos, botánicos o zoológicos de expediente enciclopédico, o bien, como complemento minucioso en el progreso de las enfermedades. En otros terrenos se utiliza como material corriente para proveer de imágenes a los artistas, como recreación arquitectónica y, a partir de los estudios consecutivos sobre la locomoción animal, se cuenta como método fiable para determinar al ganador de las carreras hípias e incluso, una vez incorporado el método Bertillon, en las ya comunes fotografías de identidad dentro del ámbito judicial.²

² 1888 se reconoce como año ejemplar en la historia de la fotografía porque George Eastman lanza Kodak, aparato portátil, ágil y que incluye en el precio el rollo, el revelado y las copias. Un poco antes las cámaras de naturaleza detectivesca se habían popularizado (ocultas en bastones, bolsas de mano, libros, etc.) y la versión infantil del 1900 instituye ese eslogan de popularidad ampliada. Desde la década de los cincuenta, el servicio de la herramienta se difundió para abastecimientos científicos por su pretendida objetividad mecánica, Muybridge trabaja con las secuencias desde los setenta pero perfecciona y amplía la serie para los ochenta (Keim, 1971; Johnson, 2012). Desde 1882 comienza el uso regular de las fotografías al servicio de la identidad judicial creado por el funcionario de policía parisino Alphonse Bertillon. Utilizado como sistema para

En el tercer decenio del siglo XX y con mayores fortalezas teóricas para la asimilación de la práctica —ahora ni tan nueva, ni tan única—, Walter Benjamin se pronunciará como entusiasta precursor de la historia fotográfica, volviéndose además un analista puntual de las formas, técnicas y sentidos variables. El brevísimo texto de 1931 antecede el discurso de la caída del aura y enuncia los alcances del medio revolucionario: la cercanía que permite la apropiación del objeto por su reproductibilidad privilegiando, en consecuencia, el valor de exposición. El portavoz vanguardista pone en evidencia el ofrecimiento público y a gran escala de las tecnologías de la mirada rápidamente desarraigadas, sujetas a convencionalismos y de hechura colectiva (Benjamin, 1989). Si en *El autor como productor* (Benjamin, 2004) se diluyen las diferencias entre el literato y su público, podríamos sospechar que en el novedoso campo disciplinario habrá poca excepcionalidad de operación, de origen.

Nuestra sospecha por ningún motivo deberá ser comparada con territorios delimitados de subversión o confundida con elucidaciones artísticas, de ser así caeríamos en esas incansables suposiciones donde se asume que todo aquel que sabe escribir puede hacer literatura y que todo aquel que porta una cámara hace fotos. De hecho, ya que las observaciones se centrarán en el ámbito de lo común como una de las múltiples versiones existentes, permítaseme hablar a partir de ahora de *tomar* fotos, en esa facultad de arrancar un extracto de la realidad y no tanto de una acción constructiva a partir de ella, en exclusiva concesión a la tiranía analógica como la llama Regis Durand (2012) y en el estado literal de Roland Barthes (2009), donde habitualmente —debido a los procesos físico-químicos y mecánicos— se asume la casi total

identificar delincuentes o hacer expediente de los detenidos y sospechosos, el *bertillonage* o retrato hablado consistía en la medición antropométrica y fotografía del individuo de frente y perfil que se pegaban a la tarjeta que llevaba por nombre el de su inventor (Agamben, 2011: 66).

exclusión de la participación humana enalteciendo la lógica del médium.

La fotografía así entendida será sometida a su interpretación más obscena, como un encuadre de realidad que es tributario del dispositivo técnico que lo retiene y se arraiga en la insistencia de mostrar lo que se vio en un momento dado; será reducida a su carácter de documento de lo evidente en forma estrictamente indicial, genéticamente dice Rosalind Krauss: “Se sitúa del lado de las huellas de manos, de las máscaras mortuorias, del sudario de Turín o de las huellas que las gaviotas dejan sobre la playa” (2002: 120), y reforzará la posición del agente que está provisto de un mundo acumulable en imágenes, quien se apega fanáticamente a la analogía e insiste en las semejanzas que manifiesta su co-presencia sustancial e insustituible con el referente y almacena ilustraciones sobre su verdadero trayecto por la vida y cuestiona la pérdida de sus instantes. La dimensión fotográfica aquí expresada se restringe a una sola de las tareas asignadas: a la actividad democrática, de reconocida afición que se practica como suplemento de anécdota y como prótesis que usurpa la experiencia del observador.

II

Los relatos de viaje preceden a la fotografía en inclinación pública, lo mismo que los diarios y bitácoras asociadas a los desplazamientos espaciales, ellos, sin embargo, en su complejidad y simpleza, se resolvían como interpretaciones subjetivas sobre la vivencia del escribano. De manera similar ocurre con las representaciones visuales, muchos viajeros evitaban largas descripciones situacionales al ejercer la práctica de trazar bocetos de los sitios visitados con ayuda de la cámara oscura, otros más —por temor a la incredulidad— hacían levantamientos intuitivos de carácter arqueológico. Duran-

te el siglo XIX, se consolidan las ampliamente difundidas *vedutas* o vistas de tradición ilustrada que de forma detallista accedían al paisaje —normalmente urbano— con la suficiente fidelidad y exhortación de realidad requerida, término que ampliado además se utilizó posteriormente para denominar las tarjetas duales de vista estereoscópica con requisitos idénticos: terrenos proclives al efecto de profundidad con tomas alejadas, de paternidad colectiva y específicamente paisajística.

El apego por catalogar un sistema geográfico con la distribución y estilo de vida de los europeos citadinos era una práctica tan difundida que, tal como alude Krauss, las vistas se confinaban a un cajón expresamente ideado para ello como parte del indispensable mobiliario burgués del XIX (Krauss, 2002). Una vez que se simplifican los procesos de laboratorio, la fotografía comienza a usurpar y satisfacer las necesidades públicas de retratar el exterior. La historia de la fotografía atiende asiduamente a personajes específicos que se dieron a la tarea —oculta o evidente— de hacer un registro de la ciudad desde el exotismo que promovía o desde la colonización que exigía.³ En algunos casos se afianzaba como registro de conservación y transformación de monumentos para fines de restauración o de recuento patrimonial, en otros como evidencia y justificación de lo que determinados regímenes construían, caso expreso del Porfiriato mexicano.

El registro de la ciudad promovía la certeza propia del aparato fotográfico, pero asegurando —en la medida de lo posible— la in-

³ Como contexto y referente, entre los fotógrafos multicitados por la historia que concedieron, en un principio, el lugar privilegiado y de distinción al registro de la ciudad, están, en Francia: el viajero Maxime Du Camp (1822-1894), Gaspard-Félix Tournachon —seudónimo *Nadar*— (1820-1910), Jean Eugène Auguste Atget (1856-1927), Gyula Halasz —posteriormente— Brassai (1839-1984); en Inglaterra y sus alrededores: John Thomson (1837-1921); en Estados Unidos: Arnold Genthe (1869-1942), Alfred Stieglitz (1864-1946), Arthur H. Fellig —conocido como *Weegee*— (1899-1968), Berenice Abbott (1898-1991).

variabilidad del referente, cosa que no ocurría con modelos vivos a quienes se les determinaba una pose o guión de comportamiento. Susan Sontag describe cómo, entre los integrantes del Farm Security Administration, (comisionados norteamericanos para dejar constancia de los desfavorecidos campesinos de los años treinta), se realizaban un sinnúmero de tomas hasta respaldar la visión de pobreza que el fotógrafo debía expresar (2013). Debido a la condición emplazada de la estructura arquitectónica, a la asociación con programas de estudio social y muestreo del entorno, no es de extrañar que la ciudad se adopte como tema sugerente y de tradición obligada, tampoco lo será, que entre las evoluciones de la tecnología fotográfica se le diera una agilidad especial a los complementos de la visión panorámica.

Como portador de una especial sensibilidad urbana, Sontag aludirá al aspecto vital del *flâneur*, personaje histórico equiparable a la cámara en su extensión de mirada:

El fotógrafo es una versión armada del paseante solitario que explora, acecha, cruza el infierno urbano, el caminante voyerista que descubre en la ciudad un paisaje de extremos voluptuosos. Adeptos a los regocijos de la observación, catador de la empatía, al *flâneur* el mundo le parece pintoresco [...] no le atraen las realidades oficiales de la ciudad sino sus rincones oscuros y miserables, sus pobladores relegados, una realidad no oficial tras la fachada de vida burguesa que el fotógrafo aprehende como un detective aprehende a un criminal (Sontag, 2013: 61-62).

Esta primera mirada despierta, particularizada y ejemplar comulga con las búsquedas apartadas del Atget de Benjamin y las asociaciones que hace de sus fotos con el lugar de un crimen. El viandante por excepción, sin embargo, pertenece a ese minúsculo grupo de disidentes que —si acaso se incluyen en esta revisión— es por volverse paradigmas formales de la subsecuente tipificación.

Una vez que los desplazamientos metropolitanos sincronizaron sus apetencias con la sensación ubicua de la cámara, aficionados e industria coincidieron también en prácticas activas. Kodak —narra Sontag a propósito de la agilización de los medios de transporte estadounidenses— colocaba letreros claves en las fronteras poblacionales para hacer las recomendaciones necesarias de los sitios fotografiables y de los lugares idóneos dentro de ellos para hacer las tomas (2013). La documentación fotográfica realizada por encargos administrativos no sólo recogía un amplio bagaje de los espacios, personas y situaciones que configuraban a los estados nacientes, sino que finalmente estos hacían compendios de identificación sobre los lugares representativos de las localidades en construcción. En la Revolución Mexicana, por ejemplo, se introducen aspectos de dinamismo técnico y social dentro de la vida urbana, por lo que no sólo se le atribuirá el valor de reportaje sino de crónica visual sobre los aspectos complejos y significativos del territorio.

Para Pierre Bourdieu, la generosa expansión de la práctica fotográfica se ve privilegiada por la figura del ciudadano clase-mediero, quien consagra su estatus de civilidad encontrando aficiones relativas a la urbe profana: observaciones del continuo progreso, así como el disfrute del espacio y posibilidades agrandadas de desplazamiento turístico. En la pretensión de buscar la distinción del campesino es que la clase media muestra mayor devoción y potencia para ejercer la labor. El campesino, por su parte, consigna la ocasión de fotografiar los acontecimientos sociales de revitalización grupal, siendo originalmente las bodas la festividad más respetable para ese tipo de despilfarro ostentoso. Mientras los rurales consagran su consumo (no productivo) al ritual y al lujo, los habitantes de la ciudad se afianzan en una actividad frívola que complementa sus vidas, demostrando su éxito social con la posesión de la cámara y con las múltiples actividades de las que

participa para ejercer la práctica, que va, desde el relato familiar y el crecimiento de los hijos hasta el registro de los logros personales (Bourdieu, 2003 y 2010).⁴

Si como asume Bourdieu en su revisión sociológica, al ciudadano se le ha asignado la labor social de fijar las riquezas de su entorno, al veraneante se le condicionará a probar y justificar su movimiento, tal como lo entiende, porque su situación financiera lo permite,

⁴ Las ideas de Bourdieu aquí expresadas tienen la pretensión de servir como detonantes reflexivos para los objetivos del artículo, principalmente la ubicación de los agentes en circunstancias específicas: el turista, el ciudadano clase-media, el campesino y, posteriormente, las razones sociales que dichos personajes encuentran en la existencia de la fotografía para su uso convencional. Cabe destacar, sin embargo, que el estudio de Bourdieu tiene orígenes empíricos y delimitaciones concretas relacionadas con la historia del texto: 1) es un encargo de aspiraciones estadísticas realizado por Kodak-Pathé a Raymond Aron, quien finalmente lo delega al treintañero Bourdieu, mismo que organiza un prudente equipo de trabajo; 2) las intenciones originales del encargo son modificadas ante la libertad exigida por sus investigadores, comenzando como un estudio del impacto social de la fotografía y ampliándose a la consulta de un fenómeno con condiciones de práctica social generalizada sin perder los matices del enfoque; 3) el encargo se realiza en 1961 y el texto se hace público hasta 1965, aunque el estudio es predominantemente francés, Bourdieu particulariza aún más situando sus observaciones en una aldea rural de la región de Béarn de la que es oriundo y desde la cual determina ciertas condiciones campesinas, además centra su análisis en el historial fotográfico de Jeannot residente y amigo personal, evidentemente las asociaciones de aspiración urbana también serán relacionadas desde aquí, y 4) las preocupaciones de Kodak por comprender el fenómeno social que tenía entre manos podrá darnos pautas sugerentes, las invenciones cercanas al contexto incluían la coloración y la instantaneidad fotográfica, además que la década de los sesenta se decanta por otorgar un servicio más a la práctica fotográfica, cumpliendo una modalidad de registro objetivo de las actividades poco objetuales del arte debido a su énfasis procesual o conceptual. Para ampliar los elementos aquí expresados conviene leer con singular apremio el elocuente prólogo realizado por Antoni Estradé para “Un arte medio” y, finalmente, conviene delimitar los contenidos sin que ello signifique poner un límite a sus implicaciones y pertinencia presente.

pero sobre todo, por el reforzamiento del lazo familiar que implica la excepción de la circunstancia y la necesidad de solemnizarla (Bourdieu, 2003). La alianza entre fotografía y turismo quedará sellada rápidamente ante la socialización normalizada del dispositivo y el incremento habitual de los desplazamientos que necesitan ser reportados en su periodicidad. Baudelaire ya había confinado a los daguerrotipistas a enriquecer con precisión el álbum del viajero y Benjamin dejaría planteada la divisa general del registro: “El mundo es hermoso” (Benjamin, 1989: 80).

Las razones expresadas por Sontag quizá sean las más convenientes para el caso: viajar se convierte en el pretexto idóneo para tomar fotos y ampliar el acervo de sus colectores, de forma estratégica se realiza una posesión imaginaria del espacio público que provoca inseguridad entre sus visitantes; por una parte, puede mitigar la desorientación en el lugar que sobrepasa, por otra, puede proveer al inquieto turista de una tarea rigurosa que aminore la angustia por verse privado de su territorio y faena rutinaria.⁵ Entre los privilegios del portador de la cámara están el dominio y la posesión simbólica, la cámara finalmente es una herramienta de control (Barrios, 2010) y como tal ejerce una dependencia con su usuario. Mucho se ha dicho sobre el poder asesino y dignificado de la cámara, pero también de la falta de sutileza léxica con la que nombra su proceder: la cámara (analógica) se empuña, carga, apunta y dispara; el camarógrafo ve por la mirilla, aprieta el disparador; el modelo es el blanco; se habla —sobre todo con la digitalización— de ráfaga de fotos o efecto ametralladora.

⁵ “Alto, una fotografía, adelante. El método seduce sobre todo a gente subyugada a una ética de trabajo implacable: alemanes, japoneses y estadounidenses. El empleo de una cámara atenúa su ansiedad provocada por la inactividad laboral cuando están en vacaciones y presuntamente divirtiéndose. Cuentan con una tarea que parece una simpática imitación del trabajo: pueden hacer fotos [...] poseer una cámara ha transformado a la persona en algo activo, un *voyeur*: sólo él ha dominado la situación” (Sontag, 2013: 20).

El viaje se convierte en un safari fotográfico del lugar que se habita provisionalmente, pero para hacer constar la presencia será fundamental llevar un registro minucioso de lo identificable. Así, para los fotógrafos de excepción, el objetivo explora campos de experiencia inéditos; en cambio, para los fotógrafos aficionados o foto-turistas, como se les llama despectivamente, el objetivo troza una realidad reconocible de lo que pudo haber sido una experiencia inédita. Me explico y adelanto: 1) el viaje favorece la actividad fotográfica; 2) la fotografía se convierte en una diligente empresa del viajero; 3) entre los cuidados que debe mostrar se priorizará en la localización y su reconocimiento público; 4) ante el ejercicio fotográfico el turista se valdrá de recetas estandarizadas —seguramente inconscientes—, y 5) en la pretensión de certificar su presencia probablemente omitirá la vivencia y su facultad judicativa.

Hasta ahora el primer y segundo enunciados han quedado más o menos resueltos con la ostentación de una clase social, el fortalecimiento de la unión familiar extra-ordinaria, el control o apoderamiento del otro espacio y la sustitución de la compulsión laboral e incluso la invasión agresiva sobre el objeto capturado. Ampliando su pertinencia podemos recurrir a la más nostálgica de sus funciones, según Edgar Morin:

La fotografía sirve de recuerdo, y este servicio puede desempeñar un papel determinante, como el turista moderno, que se prepara y realiza como una expedición destinada a traer un botín de recuerdos, fotografías y tarjetas postales [...] La cámara fotográfica enfundada en cuero es como su talismán que lleva en bandolera. Y para ciertos frenéticos, el turismo es una cabalgata entrecortada con múltiples paradas. No se mira el monumento, se le fotografía. Se retrata uno mismo a pie de los gigantes de piedra. La fotografía se convierte en el propio acto turístico, como si la emoción buscada solo tuviera valor para el recuerdo futuro (2001: 26-27).

Objeto-imagen que se justifica predisponiéndose a la posterior intensificación y adoración de los extravíos momentáneos y que, por si fuera poco, le da un sentido al desplazamiento mismo. Aquí, la vulgata de la fotografía —término de Morin— pareciera consignada a una promesa de memoria, esa facultad que le atribuye José Luis Brea al régimen de producción de la imagen-materia como institución de permanencia; no obstante, en sus términos, la fotografía pertenece a un régimen distinto del ojo técnico y es depositaria, exclusivamente, de la melancolía del devenir-diferente (Brea, 2010). Si por una parte Morin es capaz de asociar la foto (impresa) de bolsillo a la apropiación privada que desencadena potencias afectivas causadas por el recuerdo; Brea, por otra parte, no concibe poderes atribuibles a la cámara y, por tanto, para este autor el viajante seguramente acabará alejándose de su preciada meta. En ninguno de los casos, sin embargo, se derrumba la asumida creencia de que las memorias remotas puedan retenerse en las superficies de las formas.

Para el tercer enunciado habremos de profundizar un poco más en que la tradición establecida por las vistas turísticas no consistía en la prolongación de una práctica documental arbitraria, funcionaba como insistencia de reconocimiento sobre sitios prototípicos de virtud identitaria, histórica o simplemente de exotismo inconfundible, que finalmente confluyeron en estereotipos informativos sobre un espacio y sus superficiales condiciones de vida. Laura González hace mención de los emisarios importados que debían recorrer México para determinar y registrar el escenario que caracterizaría a la nación y posibilitaría la redundancia —hoy bien conocida— del motivo y el encuadre.⁶ En la imagería fotográfica

⁶ “Los fotógrafos que en el siglo XIX trabajaron en México fueron europeos, sobre todo franceses como Louis Plélier, Désiré Charnay, Francois Aubert y Alfred Biquet, entre los más destacados. Asociados a programas de estudio arqueológico, topológico o antropológico, así como a proyectos industriales o

del XIX nos encontramos con la reiteración constante de ubicaciones geográficas con sus respectivos panoramas urbanos: idénticas edificaciones, zonas y recursos.

No es de extrañar que a partir de los idearios visuales trazados por las naciones para representarse a sí mismas, las ciudades se confeccionaran en función a sus componentes representativos y se anclaran a una versión fotográfica de su apariencia más ordinaria. A partir de estas estructuras condicionadas el turista se ve obligado a retratar los distintivos del lugar y se le juzgará de no hacerlo, su visita queda certificada y justificada si ve y deja constancia de aquello que tenía la responsabilidad de ver, no importando el resto de sus desplazamientos. Recordemos que cliché hace referencia al negativo y al lugar común que aquí manifiesta sus múltiples usos. El turista encuentra su misión haciendo *souvenirs* de las fotos, convertido en el oportunista que captura la inmediatez de una ocasión, un lugar a través de sus objetos y ocasionalmente al visitador copresente; cuando su labor se restringe al turismo aparece la “sólo fotografía de lo fotografiable” (Bourdieu, 2013: 79).

Podríamos suponer que la carencia de referentes culturales haría mella en un despistado visitante, pero no debemos subestimar el poder de la multi-reproducción de la imagen, del régimen escópico y sus delimitaciones tradicionales. Además siempre habrá elementos que garantizan la igualdad del motivo fotográfico: las agencias de turismo se especializan en excursiones programadas a lugares

comerciales, los fotógrafos viajeros recorrieron el territorio nacional en busca de motivos arquitectónicos, paisajes urbanos y monumentos arqueológicos que identificarían visualmente al país naciente” (González, 2007: 14). Agrega tarde: “El paisaje fue también uno de los géneros fotográficos más socorridos en el siglo XIX. Aunque la geografía de México es muy variada, el imaginario del paisaje también tendió al estereotipo: paisajes desérticos con magueyes y nopales, panoramas majestuosos de enormes volcanes, vistas selváticas frondosas e impenetrables” (2007: 17).

atractivos y con multiplicidad de zonas distintivas para un público masivo; las tarjetas postales preservan la integridad de las vistas, el estatus de presencia que ansía el turista y se valen de las estrategias de identificación más convencionales y abarcentes, por ejemplo, reconocemos España por la “Casa Batlló” de Gaudí en Barcelona, Italia por el “Coliseo” romano, México por “El Castillo” de Chichén Itzá en Yucatán, etc.; las genéricas guías turísticas, dice Bourdieu: “Se convierten en una llamada constante a la admiración, en un manual de percepción bien surtido y dirigido” (2013: 75); por último, el guía alienta la toma en la zona a fotografiar —a veces incluso, el ángulo y momento preciso— proveedor también de la anécdota que acompañará a la fotografía cuando retorne y sea consumida por el otro.

Desde la tesis bourdiana del establecimiento de la función social tendremos las pautas suficientes para comprender la fuente de las trilladas soluciones visuales que nos interesan:

La fotografía popular pretende consagrar el encuentro único (aunque éste pueda ser vivido por miles de personas en circunstancias idénticas) entre un individuo y un lugar famoso, entre un momento excepcional de la existencia y un sitio importante por su alto contenido simbólico. La ocasión del viaje (la luna de miel), solemniza los lugares por los que se pasa y los más solemnes de entre ellos solemnizan a su vez esa ocasión. El viaje de novios plenamente realizado es la pareja fotografiada delante de la Torre Eiffel, porque París es siempre la Torre Eiffel, y porque el viaje de novios verdadero es a París (Bourdieu, 2013: 76).

Si la acción turística es un dato de hazaña extravagante por sí misma que amerita ser fotografiada, una motivación solemne promoverá la instancia por excelencia donde una fotografía podrá y deberá hacerse. Según Bourdieu hay un culto decoroso por las ocasiones en situación, o bien, las grandes ceremonias familiares en tiem-

po y conexión con el santuario donde se realizan, que ejemplifica con el ritual del casamiento y las infaltables tomas de colocación del anillo o el grupo reunido en el portal del templo. La práctica doméstica a la que se refiere tiene una intención agregada, el reconocimiento planteado y la conmemoración efectiva, las dos dependientes y activamente sustentables. Hemos de reconocer, no obstante, que para el sociólogo la práctica nunca es indefinida y tiene que estar plenamente justificada, de no ser así la foto no se lleva a cabo. El simbolismo del sitio al que se le agrega la pertinencia de la circunstancia (simple turismo o turismo especializado) será siempre un acto digno de fotografiarse tal como asume la ética del aficionado. Es la ideología —asume Sontag— “lo que determina qué constituye un acontecimiento” (2013: 28) y a cuales fragmentos emblemáticos se les concederá la importancia.

Seguramente el turista se siente auténtico en sus elecciones aún cuando vea las cosas de la misma forma que el resto de sujetos que lo precedieron, acompañan o emularán. Abusando del ejemplo: todos los visitantes de París se retratan en la Torre Eiffel, todos los recién llegados buscan la Torre Eiffel para retratarse en ella y todos los consumidores de las fotos del turista se congraciarán en el reconocimiento de la Torre o —en casos rarísimos— pedirán cuentas de su ausencia. Pasemos a nuestra cuarta proposición sobre las recetas estandarizadas, donde ha de suponerse ya que la Torre Eiffel no sería tan distintiva si tuviera alguna variedad en su toma, o bien, no se hubieran hecho menciones sobre encuadres, soluciones formales comunes y sugerencias a condicionamientos de representación (por postales, guías, letreros Kodak, etc.). Para Bourdieu nada tiene mayor reglamentación que la fotografía de aficionados y en sólo una de sus convenciones se enmarca esa necesidad del reconocimiento afianzado.

La práctica fotográfica del turismo, esa a la que específicamente nos referimos, es la práctica de la foto ya hecha, pero ya hecha en

colectividad por una dudosa paternidad, en primer lugar porque —siguiendo a Rosalind Krauss— se le atribuyó el modelo de la historia del arte y, en consencuencia, se hermana con conceptos como el de paisaje con todas las exigencias que el campo había determinado; en segundo lugar, —como prótesis visual de alcances previamente insospechados— se le asignó la labor de encuadrar una realidad que compensara las incapacidades del ojo humano; en tercer lugar, el proceso *automático* acaba por *automatizar* las elecciones y formas que finalmente afianzarán un simulacro de la autenticidad (Krauss, 2002). Cuando la fotografía es utilizada como demostración de algo efectivamente ocurrido —el viaje en nuestros parámetros— ésta tendrá que seguir los imperativos objetivos de la demostración, decía Barthes que la fotografía (purista) no puede intervenir en el interior de la imagen como garantía mecánica de la confrontación con su objeto (2009), pero quizá sea la cualidad duplicadora de la maquinaria fotográfica la congruencia esencial para asumir su voluntaria repetición.

Retomando a Bourdieu y los cánones que implica la práctica, deben ser mencionadas la frontalidad y centralidad como formatos activos en el reconocimiento de los objetos fotografiables. Según su explicación, al objeto se le atribuye un valor efectivo si utiliza el recurso de la composición axial, el encuadre enmarca el monumento desde una toma delantera que omite toda ambigüedad de reconocimiento y, en la mayoría de los casos, se considerará la distancia pertinente para comprender la captura íntegra del referente principal, una vez reunidos los factores indispensables podrá (o no) ser incluido un minúsculo personaje que requiera de nominación posterior para ser situado en el espacio. En la apuesta del turista se renuncia a la toma cercana de difícil comprensión y se siguen los esquemas de la llamada visión normal o natural (por supuesto de evidente selección convencional), entre ellas, para los que posan en solitario o grupo: mirada frontal, cohesión entre los personajes y sonrisa o frase célebre; para el que toma la foto se siguen las pro-

hibiciones de manual reglamentarias: quietud, seguir la línea de horizonte y jamás fotografiar a contraluz (Bourdieu, 2003).

Es verdad que entre los abastecimientos primitivos del dispositivo se consideran el primer plano y la detección remota tal como es mencionado por Sontag y que los efectos composicionales determinan no sólo las jerarquías formales de la imagen sino la vista jerarquizada de su observador; sin embargo, tal como es planteado por Bourdieu, la competencia técnica del dispositivo con el que se cuente no determinará —para los aficionados— los resultados visuales, ya que las bondades del aparato desborden las necesidades del ingenuo usuario. Aquí, me permito incluir las supuestas ventajas que podría aportar la cámara digital, donde la única variante sería —si acaso— ese recurso ametralladora con el cual se incrementa considerablemente la cantidad de tomas sobre el mismo motivo, propiciando sólo el aumento cuantitativo de accidentes afortunados. En este uso estereotípico en el que lo representado se repite, el registro se limita a crear normas de apariencia y la revolución visual confirma solamente otros hábitos de visión.

En casos particulares de subversión artística, Durand insistirá en el uso de las fortalezas de la evidencia con la pretensión de reivindicar la presencia en la imagen, casos múltiples que en la historia de la fotografía dan muestra de la fascinación por el acercamiento al objeto, el uso de la frontalidad y el primer plano:

Siempre ha habido una tendencia a una máxima captación del objeto fotografiado —la más frontal, la más cercana, la más clara— [...] forma de acercarse al objeto al máximo [...] ¿Quizá podría hablarse de objetualidad, como de una cualidad analógica que tiende a aproximar al máximo el simulacro del objeto, como si se tratara de devolver un contenido de presencia a la imagen por medio de la simple fascinación de la cosa representada?” (Durand, 2012: 65).⁷

⁷ Entre los casos explorados por Durand, logrados bajo recursos semejantes, cuenta a Blossfeld, Renger-Patzsch y Walker Evans; en la fotografía contempo-

En nuestro caso, sometidos exclusivamente a la irrisión del afán documental sin fuerza y a la posición dominante, podemos concebir este modo como una predisposición a la igualdad de factura colectiva. Pensemos que cuando —rara vez— una imagen sale de lo convencional o rompe con el decoro esperado, cuestionamos: ¿quién la hizo?

Vayamos a la quinta y última proposición sobre la omisión de la vivencia del turista. En singular mención y refiriéndose al foto-reportero, Susan Sontag dirá: “Situaciones en las cuales el fotógrafo debe optar entre una fotografía y una vida, opta por la fotografía. La persona que interviene no puede registrar; la persona que registra no puede intervenir” (2013: 21). En este caso límite se explora la fotografía en su aspecto más pasivo aún sin serlo, el periodista alienta la continuidad de la acción que testimonia y permite su *continuidad*, en la compulsión turística ocurrirá algo similar, el testigo del paraje, comisionado socialmente para llevar el vestigio de su visita, buscará aquello que reconoce (vegetativamente) promoviendo la fijeza de su objeto, no sólo en imagen latente, ya que de su foto dependerá que otros re-fotografíen lo mismo tal como él lo hizo. Al estar más consternado por la ejecución de la fórmula y el apaleamiento de sus malestares psicológicos, el turista de Sontag sustituirá su experiencia por el acto mismo de fotografiar y por el hecho de ver su motivo como fotografía.

El referente mismo se miniaturiza y aplanan, es del tamaño de la mira o pantalla y no tiene peso, prominencias, curvas, huecos o continuidad. La cámara amplía pero usurpa la observación, debilita la presencia por el instrumento y con la democratización

ranea considera a Valérie Belin, Gunther Förg, Patrick Tosani, Bernd y Hilla Becher, Thomas Ruff y Roland Fischer (los últimos cuatro como vistas fijas y temporales de la arquitectura o —para sus herederos conceptuales— como vistas fijas de retrato en frialdad descriptiva).

del aparato y de la experiencia se fomenta la burla póstuma: las fotografías tomadas durante el viaje —pese a su inevitable presencia— son la experiencia visual primaria y el ex-turista contemplará en casa, por primera vez, lo que debió haber sido la versión portátil y secundaria de un acontecimiento solemne. El viajero no necesita las coartadas del foto-periodista, ni se funde ni se implica, no ve más que clichés. El turista de Bourdieu seguirá una línea similar, es un impenitente agotado de la búsqueda operativa que no mira su referente. Aún en este caso, desvinculándome de las consideraciones bourdianas, puedo asumir que la pertinencia estética es relevada a un tercer plano de importancia, ya que el encuentro con el objeto se aplaza, primero porque, en la consecución deberá satisfacer los imperativos que lo condicionan (y sólo a ellos); segundo porque, con el resultado fotográfico, sólo saciará el encuentro intelectualista de saberse presente en el espacio sin otorgar presencia a la imagen y clausurando la facultad judicativa.

Como ya vimos, el turista de Morin querrá dejarse poseer por la fotografía una vez que haya pasado el tiempo prudente para fetichizar la ausencia del instante que fue y, quizá, ni siquiera considere las carencias vivenciales en el momento. Mas esta pretendida restitución no le devolverá la presencia temporal o espacial, sino el indicio de una doble ausencia: la de la experiencia pasada y la de su atención. De interesarnos la hipótesis barthesiana, aquella donde considera que el mensaje del foto-periodismo es —en gran probabilidad— connotado por las convenciones operativas e imposiciones de sentido (Barthes, 1986), quizá acabaríamos por asumir que la fotografía turística está condenada a la connotación, debido a los procedimientos, a los códigos históricos y a los estereotipos de significación cultural. En esa revisión futura, sin embargo, se acabaría por revertir sus capacidades al consagrarse como índice y, aún si la codificación fuera posible, la práctica aficionada tendría que restringirse a una actividad institucionalizada sobradamente

significante pero no necesariamente estética, porque atendería una función socio-cultural específicamente asignada de carácter histórico, que se vincularía más a un inventario de la realidad con lenguaje expresamente fotográfico de ámbito cognoscitivo; y porque al final, acabaríamos por profesionalizar la práctica informal.

Vayamos por último con nuestro motivo circunstancial: la ciudad, que en este caso, cobra virtudes fotogénicas. En términos llanos aludiríamos exclusivamente a presentarla como objeto-obra que se predispone para su acentuación y embellecimiento, pero en la concepción expandida propuesta por Morin podemos indicar el provecho que se le puede sacar a su orgánica conformación, a despertar su atribuida cualidad pintoresca o remitirnos a lo que de suyo está en el objeto y lo que el sujeto pone en ella. Para nuestros propósitos, sobre todo, habremos de considerar —en la fotogenia de la ciudad— esa exaltación de lo que es valorado y sobrevalorado culturalmente, ese reflejo que nos devuelve lo mismo y esa fijación de los aspectos invisibles para el ojo (Morin, 2001). Su ser fotogénico incluye los estereotipos de identificación y reconocimiento planteados, la duplicación de una visión colectiva afianzada por una lógica de visión y una comprensión teórica de la verdad y, no solamente, la aptitud desarrollada de la visión sobre un referente relativamente fijo, sino el registro del inconsciente óptico, irreflexivo y de fácil captura. Así como el turista acentúa, embellece, saca provecho de su conformación y despierta sus cualidades pintorescas, la ciudad acaba por conformarse en asociación a lo que la fotografía turística le dicta, le acentúa, le embellece y le despierta. Culmina, en fin, comprometida con las fotos que se han hecho de ella.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 2011, “Identidad sin persona”, en *Desnudez*, 2ª ed., Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza (trad.), Murcia, Anagrama, Argumentos núm. 427, pp. 63-73.
- Barrios, José Luis, 2010, *Atrocitas fascinans: Imagen, horror, deseo*, México, Rastro blanco.
- Barthes, Roland, 1986, “El mensaje fotográfico”, en *Lo obvio y lo obtuso —Imágenes, gestos y voces—*, C. Fernández Medrano (trad.), Barcelona, Paidós, Comunicación núm. 138, pp. 11-27.
- , 2009, *La cámara lúcida —Nota sobre la fotografía—*, Joaquim Sala-Sanahuja (trad.), Barcelona, Paidós, Biblioteca Roland Barthes núm. 4, Barcelona.
- Baudelaire, Charles, 2005, “El público moderno y la fotografía”, en *Salones y otros escritos sobre arte*, Carmen Santos (trad.), Madrid, La balsa de la Medusa, núm. 83, pp. 229-233.
- Benjamin, Walter, 1989, “Pequeña historia de la fotografía”, en *Discursos interrumpidos I —Filosofía del arte y de la historia—*, Jesús Aguirre (trad.), Buenos Aires, Taurus, pp. 61-83.
- , 2004, *El autor como productor*, Bolívar Echeverría (trad.), México, Itaca.
- , 2009, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Estética y política*, Tomas Agustín Bartoletti y Julián Manuel Fava (trad.), Buenos Aires, Las cuarenta, pp. 83-133.
- Brea, José Luis, 2010, *Las tres eras de la imagen: Imagen-materia, film, e-image*, Madrid, Akal, Estudios Visuales núm. 6.
- Bourdieu, Pierre, 2003, *Un arte medio —los usos sociales de la fotografía—*, Tununa Mercado (trad.), Barcelona, Gustavo Gili.

- _____, y Marie-Claire Bourdieu, 2010, “El campesino y la fotografía”, en *El sentido social del gusto*, Alicia Gutiérrez (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 51-63.
- Durand, Régis, 2012, *La experiencia fotográfica*, Glenn Gallardo (trad.), Oaxaca, Ediciones Ve.
- González, Flores Laura, 2007, *Fotografías que cuentan historias*, México, INAH / Lumen / Conaculta.
- Johnson, William S., et al., 2012, *Historia de la fotografía —De 1839 a la actualidad—*, Carme Franch y Millán González (trad.), Barcelona, Taschen.
- Keim, Jean A., 1971, *Historia de la fotografía*, Eduard Pons (trad.), Barcelona, Oikos-tau, ¿Qué sé? núm. 52.
- Krauss, Rosalind, 2002, *Lo fotográfico —Por una teoría de los desplazamientos—*, Cristina Zelich (trad.), Barcelona, Gustavo Gili.
- Morin, Edgar, 2001, *El cine o el hombre imaginario*, Román Gil Novales (trad.), Barcelona, Paidós, Comunicación núm. 127.
- Sontag, Susan, 2013, *Sobre la fotografía*, Carlos Gardini (trad.), México, Gandhi, De bolsillo núm. 211.

(Artículo recibido el 4 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Notas sobre el tedio y la ciudad moderna en el primer cuarto del siglo XX en el ámbito hispánico

Juan Pascual Gay
El Colegio de San Luis

Resumen

Este texto quiere mostrar cómo el progreso identificado con la ciudad moderna propició reacciones opuestas al sentido de ese progreso. La modernidad, consignada en la velocidad y el apresuramiento de la existencia cotidiana, adoptó también actitudes contrarias a aquello que significa. Una de esas actitudes fue el tedio que, a la vez que negaba la realidad, se asumía como una búsqueda del “hermano interior”.

Palabras clave: Ciudad, progreso, velocidad, tedio.

Abstract

This text aims to demonstrate how the progress identified with the modern city promotes opposite reactions to the meaning of that progress. The modernity, appropriated in the speed and rush of everyday existence, also adopted attitudes contrary to what that means. One of those attitudes was the tedium, to the time he denied the reality, it was assumed as a search of the “interior brother”.

Keywords: City, Progress, Speed, Tedium.

La modernidad trajo consigo la irrupción de la vanguardia como metáfora de ella misma. Quizás, estos movimientos sean lo más singular y significativo de esa misma modernidad. Pero la modernidad misma no dejó de ser un espacio en el que convivieron diferentes maneras de entender el arte y la literatura, también la ciudad y todo cuanto se asocia a ella. A menudo contradictoria y conflictiva, esa misma modernidad no dejó de albergar paradojas y beligerancias. Una de ellas fue la del tedio como actitud asumida para experimentar los nuevos cambios que trajo consigo lo moderno, como la importancia de la apariencia en tanto que nueva expresión de la belleza. Del mismo modo que hombres y mujeres se revisten de las modas al uso, la ciudad se ajusta al prestigio de la apariencia. Hay que recordar unas palabras de Baudelaire a propósito de la apariencia adquirida mediante el maquillaje: “el maquillaje no tiene que ocultarse, que evitar dejarse adivinar; puede, por el contrario, mostrarse, si no con afectación, al menos con una especie de candor” (2005: 308). Para Molloy, el debate se encuentra en la exhibición y el exhibicionismo como exaltación del individuo: “Exhibir no es sólo mostrar, es mostrar de tal manera que aquello que se muestra se vuelva más visible, se reconozca” (2012: 44). El exhibicionismo es autoafirmación frente a los otros, una estrategia para subrayar la diferencia y singularidad del exhibicionista que asocia la provocación con el protagonismo. Se privilegia la mirada, como concluye Sylvia Molloy:

El fin de siglo procesa la visibilidad acrecentada de maneras diversas, según dónde se produce y según quién la percibe. Así, la crítica, el diagnóstico o el reconocimiento simpático (o antipático) son posibles respuestas a ese exceso, a la vez que son, no hay que olvidar, formas de una escopofilia exacerbada. Mírese desde donde se mire, el exceso siempre fomenta los que Felisberto Hernández llamaría más tarde la “lujuria de ver” (2012: 44).

Y, claro, un factor determinante fue la mujer moderna, premeditadamente convertida en exhibicionista, como indica Jordi Luengo López:

Acercarnos a la imagen cultural de la Mujer Moderna es partir del convencimiento de que, ésta, fue la sinécdoque de la modernidad misma. [...] Al mismo tiempo que sus modos excluían el recato y la compostura tradicionales, elementos que fueron claros signos de las transformaciones que se estaban operando en el terreno social y de la moral pública, sobre todo al disfrutar el colectivo femenino de una libertad hasta entonces no vivida, todavía se coexistía con la imagen cultural del “ángel del hogar”(2008: 25-26).

Pero como sigue diciendo el mismo autor, la imagen de la “Mujer Moderna [fue] la de la frivolidad misma” (31). Una ligereza que no podía sino vincularse con ese exhibicionismo ya consignado que, más allá de otras consideraciones, dotaba sus apariciones de una sensualidad y un erotismo desconocidos. Del mismo modo que, a escala, los burdeles y prostíbulos ejercieron una atracción semejante, no sólo por la traída y llevada iniciación sexual, sino sobre todo porque esos espacios se convirtieron en ambientes decadentes en los que el reclamo era la ilusión de admirar a la mujer emancipada y libre. Con todo, en tanto que práctica regulada por el mercado, había todo tipo de ofertas para todos los gustos y bolsillos. En el caso de México, Salvador Novo formulaba este comercio en los siguientes términos:

A semejanza de lo que ocurre en el otro comercio, un gerente experto —más ducho mientras hubiera por grados meritorios ascendido desde el mostrador hasta el escritorio- cuidaba de que la provisión de mercancías siempre renovada, respondiera a las exigencias, caprichos y capacidad adquisitiva de la clientela o el consumidor. Esta norma general (“el cliente siempre lleva razón”) presidía entre aquellos establecimientos diferencias de grado de-

terminadas, como en todo comercio, por las que económicamente guardaran entre sí las zonas demográficas en que el buen olfato o la experiencia de los gerentes resolviera fundarlos. Las empresas de lujo disponían de almanaques más elegantes y, naturalmente, de precios más altos que las populares (1996: 537-538).

En realidad, la publicidad y el prestigio de la imagen habían modificado la mirada hacia la mujer, antes que nada hacia aquella que había optado por el exhibicionismo. Las palabras de Novo están ajustadas y precisadas por estas otras de Carlos Monsiváis:

A la fotografía masificada, las mujeres llegan como objeto de devoción o de consumo. Serán las madres abnegadas, las novias prístinas, las divas reverenciales, las mujeres anónimas cuya desnudez trastorna, las vedettes de belleza a disposición de las frustraciones (no hay en las tarjetas postales o en las fotos grandes, mujeres de pueblo; una vendedora humilde no conmueve o electriza).

En las fotos se consuma lo propuesto por el teatro y el cine, la imagen femenina como algo independiente de las mujeres reales, la abstracción que confirma la calidad de objeto tasable cuya misión es agradar y causar esa plusvalía del placer que es la excitación (1988: 25-26).

Se trataba de un esteticismo gobernado por un hedonismo que por igual afectaba a la mujer como objeto de deseo, que a las utilidades que envolvían el quehacer literario y cultural. Más que una realidad accesible, se produjo una idealización a partir de esa misma realidad. Las carencias de lo cotidiano se solventaron mediante la imaginación. ¿Cuántos poetas y artistas latinoamericanos recorrieron infatigablemente las calles de París sin haber visitado nunca la Ciudad Luz? Los testimonios no dejan lugar a dudas de que muchos intelectuales reconvirtieron su propio espacio geográfico en esa ciudad ideal. Muchos juguetearon con la idea de albergarse en la rue de Vaugirard, centro del Quartier Latin, paseando con

ademanos de *flâneur* por la rue de Monsieur le Prince, en uno de cuyos recodos se encontraba el Boul'Miche, junto a La Sorbona, con la plaza inmediata que exhibía el Liceo San Luis. El Colegio de Francia concitaba la curiosidad y la atención en la rue des Écoles. Más allá, se disponen l'École de Droit, el Liceo Santa Bárbara y la Biblioteca de Santa Genoveva en el paseo al que invita la rue Soufflot. Mixtificado y también mitificado, París o, quizás, aquello que se decía y escribía que era, acaparó la inventiva de los autores latinoamericanos hasta volver sus idas y venidas por calles y bulevares en un atareado viaje inmóvil que llegaba a su fin al momento de abrir los ojos.

Consignado por Xavier de Maistre en 1794 con su *Voyage autour de ma chambre*, la posibilidad de la aventura imaginaria adquiere no sólo derecho de residencia en la República de las Letras, sino que recibe carta de naturalización en el fin de siglo. Curiosamente, Sainte-Beuve en una conocida semblanza del menor de los Maistre, reconocía a París como la verdadera patria de éste, al decir que “a su llegada a su verdadera patria literaria, tanto su sorpresa como el reconocimiento fueron importantes” (2007: 120). La modernidad trajo consigo la fascinación por la ciudad moderna; una invitación a la curiosidad y aventura metropolitana, cuya referencia privilegiada siempre era París. La Ciudad Luz no sólo fue una metrópolis, sino también una geografía imaginaria, ajustada a los anhelos y sueños de los escritores antes que a la realidad a la que invitaba la ciudad misma. Ciudad quintaesenciada, trasunto a escala de esa “Chimère de la mythologie intellectuelle” que Paul Valéry advertía en el extravagante Monsieur Teste (1986: 15),¹ acaparó las ambiciones de la mayoría de artistas hispanoamericanos y, con ella, se apropiaron de las costumbres y moralidades de

¹ Escribía Valéry a propósito de su personaje en el “Prefacio” de la obra: “Este personaje de fantasía en cuyo autor me convertí en los años de una juventud a medias literaria, a medias salvaje... o interior, una cierta vida” (1986: 15).

las que sus ciudadanos hacían gala o que, aquellos del otro lado del Atlántico, así lo consideraban. Si algunos escritores mexicanos no pudieron sino imaginar sus paseos y recorridos en París; otros hubo, más afortunados, que pudieron pasar largas temporadas en ella. Las descripciones de la capital de Francia sorprenden por la avidez de las observaciones, por la precisión de los apuntes viajeros, por el vigor de la cartografía de sus hoteles, calles y bulevares, exhibiendo así no sólo el reconocimiento debido a una ciudad ya mítica a principios del siglo XX, sino la necesidad de escriturarla como un modo de tomar posesión de ella, tanto del presente en que fueron emborronadas las cuartillas como de la memoria acumulada por la emblemática metrópolis. Eduardo Luquín se recrea en su primera visita a París en 1920, después de desembarcar del buque Espagne en el puerto de Saint Nazaire, cuyas evocaciones parecen estar en deuda con un presente inmediato antes que con un pasado lejano, como sucede con *La cruz de mis vientos*: “Me resistía a aceptar que efectivamente me encontraba en la capital adoptiva del mundo occidental y, sin embargo, allí estaba yo, en el corazón de la gran urbe, en los grandes Boulevards, sentado a una mesa, frente a un aperitivo, a metro y medio de distancia de mujeres frescas, insinuantes y provocativas” (1959: 99). Rápidamente, Luquín, como exigía su hospedaje en el Barrio Latino de la Ciudad Luz, se asumió como bohemio, apropiándose así de un estilo de vida que, además de actualizar el *spleen* del fin de siglo, lo devolvía imaginariamente a los círculos simbolistas, parnasianos y, más recientemente, modernistas. El acomodo geográfico de París invitaba a la vez a recorrer sus calles físicamente y a experimentarlas imaginativamente. Luquín ofrece los escenarios de sus correrías en esa primera estancia francesa:

A partir de aquel día nos inscribimos como clientes casi obligatorios de un saloncito situado frente a la estatua de Comte: el Café Gipsy. El Café Gipsy no era en realidad más que un centro de re-

unión de mujeres fáciles y de estudiantes que procedían de las más apartadas regiones del globo, desde Indochina, hasta Finlandia. [...] Por haber corrido aventuras de una hora con alguna de ellas, por ocupar un cuarto en el Hotel Lutece situado en el corazón del barrio latino, me sentí con derecho a presentarme como bohemio. El renunciamiento al brillo del dinero, a las comodidades de la vida burguesa; la devoción por el arte, la entrega total, constante y heroica a la actividad artística que se prefiera, que realmente acreditan al bohemio genuino, me hubiesen resultado sacrificios inútiles cuando no los acompañaba el goce de los sentidos, particularmente la aventura amorosa (1959: 100).

El autor consigna en breves palabras el espíritu de una bohemia prostibularia y mendicante, tarambana e indolente, anacrónica ya en 1920 pero que rehabilitaba modos y costumbres leídos y conversados a la distancia del tiempo y del espacio. En Eduardo Luquín vivir la bohemia como la había imaginado parece imponerse a la realidad inmediata. Por eso, no extraña que a continuación la sola mención de nombres y topónimos dispare su fantasía hacia el París que, en realidad, esperaba encontrar y no tanto el que encontró:

El nombre de Montparnasse me transportaba a un mundo de ensueño; el de “La Rotonde” me parecía revestido del prestigio de un templo donde me aguardaba la gloria de la consagración. Se verá que confundía lo secundario y accesorio, con lo primordial e indispensable. La verdadera bohemia se encontraba en los talleres y no en los cafés. Para el bohemio genuino, el café no constituye más que un lugar de esparcimiento. Me bastó con sentarme a una mesa de “La Rotonde” para advertir que, en efecto, el simpático café de aquellos días se había convertido en una especie de cuartel general de pintores y escultores (Luquín, 1959: 101).

Guillermo Jiménez también ofrece un recorrido más literario que real del París de principio de los 20's: "Siempre que camino por el barrio de Passy, hago una devota peregrinación a la casa número 47 de la calle de Raynouard; es un pequeño hotel, admirablemente conservado, que revive el encanto de toda una época literaria. Todo está igual: el jardín, las alcobas, la sala de trabajo; nada parece que ha sido tocado desde que en él vivió Honorato de Balzac, antes, un poco antes de su matrimonio con Mme. Hanska, la sorprendente extranjera, que fue la novela de amor más bella del novelista" (1929: 33). También dedica Jiménez una línea a evocar el café de La Rotonde:

El café de *La Rotonda*, en aquella época, era pequeñito, unos cuantos metros sobre el boulevard Raspail y otros tantos sobre el boulevard Montparnasse; era un rincón amable —la atmósfera siempre azulada por el humo— donde se reunían pintores y poetas, escultores y literatos llegados de todos los rumbos y de todas las latitudes, atraídos por el canto mágico de esa sirena que se llama París. [...]

En *La Rotonda* no había cancioneros como en los cafés de la otra ribera; pero en cambio, existía más intimidad y, como el lugar era pequeñito, invitaba al discreteo; ahora todo ha cambiado, *La Rotonda* es un cabaret con jazz y todo; los yanquis han prostituido el ambiente, una ola de mercenarios ha invadido aquel rincón amable y cordial donde apenas se escuchan los gorgoros de una Matika y los mimos de alguna Mimí Pinson (1929: 83-84).

Esa dicotomía entre la realidad y la imaginación había sido representada admirablemente por Monsieur Teste o, más bien, sus bizarros atributos adquiridos a condición de negarlos sistemáticamente resultaron una continuidad entre esa sensibilidad finisecular afincada en una imaginación tan caprichosa como desbordante y la literatura de los años veinte del siglo siguiente, consignada en el "viaje inmóvil". La inmovilidad del desplazamiento o viaje inte-

rior, así como el tedio en lo que tiene de actitud que lo propicia, no pueden disociarse de la experiencia particular del tiempo, una temporalidad particular de la que surge la desgana y la indolencia y de la que Walter Benjamin dice:

Uno no debe dejar pasar el tiempo, sino que debe cargar tiempo, invitarlo a que venga a uno mismo. Dejar pasar el tiempo (expulsarlo, rechazarlo): el jugador. El tiempo le sale por todos los poros. —Cargar tiempo, como una batería carga electricidad: el *flâneur*. Finalmente el tercero: carga el tiempo y lo vuelve a dar en otra forma —en la de la expectativa—: el que aguarda (2005: 133).

Esta última experiencia de la temporalidad es la que privilegia el tedio y que se asume como propia en buena parte de la literatura mexicana de los años veinte, sin excluir, desde luego, las otras manifestaciones. El tedio así es también la serenidad de quien aguarda y espera, pero no necesariamente una novedad en la monotonía del tiempo, sino la repetición de lo ya vivido. El mexicano Guillermo Jiménez ofrece una prosa, “Serenamente...”, que traduce ese sentimiento de espera asociado al tedio y al desprendimiento personal:

Estoy pleno de serenidad, mi espíritu se ha desligado de toda complicación; infantilmente me divierto con el lloro de un tenue soplo de viento o con el soliloquio siempre igual, de la fuente olvidada, que entre los rosales agobiados de botones finge benedictina viñeta pasados siglos, y que está puntuada con inquietos peces de colores. [...]

En secreto, guardo el orgullo de tener la seguridad de que también, cuando trenza la seda de su cabellera castaña y se queda absorta frente al espejo, con las horquillas entre los dientes, idéntica a mí en serenidad, se ha de acordar de nuestras citas en las noches frías, del deshojamiento sonoro de nuestras risas, de mis frases de amor y más de una vez ha de repetir mi nombre, en voz tan baja,

como para que no lo escuche su corazón, trémulo se desmaya un puñado de claveles, y de un frasco abierto brota, sutil y misterioso, el suspiro de un perfume, blandamente, serenamente...(1919: 107, 109-110).

Con todo, entre un momento y otro, entre una literatura y otra, las diferencias concernían por igual a las modalidades, a las formas y a los géneros literarios. París no era sólo la expresión más sofisticada de la vida, sino la más cabal de la vida del artista. París fue sinónimo del arte y, el arte, de París, un lugar imaginario que los aprendices de bohemios recorrían a diario, transfigurado en un ámbito de evasión y escapismo como retrata Tablada en *La feria de la vida*:

Olaguíbel, Leduc y yo, aunque avecindados en Tenochtitlan, vivíamos literalmente en París, pensando y casi escribiendo como cualquier redactor de *La Plume* o de *L'Ermitage* que eran entonces los periódicos de vanguardia y Balbino Dávalos, aunque más ponderado por sus disciplinas clásicas, no era del todo ajeno a esas tendencias.

En una de las páginas literarias del mencionado diario, apareció el poema “Misa negra” y no bien circuló cuando comenzaron a llegar las protestas airadas rebosando indignación y escándalo.

Rábago atento, como era natural, a la circulación del periódico intentó en vano persuadirme de que debíamos escribir para México y no para Montmartre y de que aquella mi fórmula del arte a ultranza, amenazaba dejarnos sin suscriptores ni anunciantes... (1991: 298-299).

Eduardo Luquín, en *La cruz de mis vientos*, perfila aquello que la mayoría de escritores y artistas mexicanos, hacia mediados de la segunda década del siglo XX, sentían por París:

En aquella inquietud de mis años juveniles predominaba el deseo de probar la vida de París. De París había vuelto Amado Nervo,

coronado de mirtos y enfermo de ausencias. A París afluían los artistas del mundo irresistiblemente atraídos por el prestigio de la vieja ciudad. Cualquiera que pensara en un viaje de cultura, se dirigía hacia Francia. Muy pocos poetas, músicos o escultores parecían sentirse satisfechos de sí mismos sin haber paseado bajo los castaños del Luxemburgo. A la edad de doce años devoraba yo las páginas de la *Revista Azul* donde Manuel Flores y Nervo publicaron sus impresiones de Francia(1959: 88).

Lo importante en México fue el modernismo y la bohemia, más bien, operó como un síntoma de esa estética, como expresión de la modernidad, de ahí que haya un principio y un fin de esa bohemia que puede situarse, reconociendo los imprecisos límites de la generalización, entre 1893 y 1906, los años limitados por sus extremos: por un lado con el artículo de José Juan Tablada, publicado en *El País* el 15 de enero de 1893, titulado “Cuestión literaria. Decadentismo” (2002: 107-110), y por el otro extremo la “Protesta literaria”, publicada en la segunda época de la *Revista Azul*, el 14 de abril de 1907, en donde se reconoce la deuda con el modernismo, es decir, con la bohemia a la mexicana que representaba, pero que subrayaba la diferencia con éste: “Somos modernistas, sí, pero en la amplia acepción de ese vocablo, esto es: constantes evolucionadores, enemigos del estancamiento, amantes de todo lo bello, viejo o nuevo, y en una palabra, hijos de nuestra época y de nuestro siglo” (VV. AA., 1907: 2). El manifiesto firmado por los futuros ateneístas inauguraba una nueva manera de entender al intelectual como figura pública, modelo y ejemplo en lo moral y cultural que enterraba así los modos y costumbres de la promoción decadente. En España, la bohemia concitaba anhelos y aspiraciones artísticas y literarias de diferente signo y orientación; un ámbito, confuso y opaco, en el que convivían el modernismo, el realismo, el naturalismo, pero cuya naturaleza respondía antes a la vida y actitud de los bohemios que a una corriente literaria concreta. Por eso no

es desconcertante que se lea en la revista madrileña *Germinal*, en 1913, el “Manifiesto ‘La Santa Bohemia’”, firmado por el estonio Ernesto Bark, cuyo comienzo no deja lugar a dudas acerca de la vigencia entonces de la bohemia:

La Edad de Oro de la Bohemia no era la de Balzac y Murger, Verlaine y Rimbaud, Alejandro Sawa, Delorme y Dicenta, no; es la del porvenir, que llenará con su gloria el universo, y sus discípulos se saludarán como hermanos del alma entonando un himno al arte, a la libertad y a la sinceridad.

Es la fraternidad entre todos los pueblos que practicará esta Hermandad de peregrinos de la Verdad y la Justicia, bautizada por su gran rabino en su biblia bohemia, que serán las *Iluminaciones en la sombra* (2009: 23).

Bark formaba parte de la falange de derrotados de la bohemia desde sus años en París, que se remontaban a 1889, cuando con seguridad conoció a Alejandro Sawa. Así lo atestigua Isidoro L. Lapuya en sus memorias:

Por su parte Ernesto Bark me explicó su modo de vivir. Traducía para la famosa agencia de recortes de periódicos, cobrando a razón de 30 céntimos el recorte. Traducía de una porción de lenguas semieslavas, semiasiáticas, habladas en el curso del Danubio, en Georgia y Macedonia, en las vertientes del Ural y del Cáucaso.

Con todo esto, aquel sorprendente polígloto ganaba sus siete reales diarios. Para enterarse de lo que decía la prensa de tan enrevesados idiomas, sólo contaba Bark con 20 clientes (2001: 25).

Pero tampoco esa Santa Bohemia compendia todas las experiencias de sus acólitos. La necesidad de presentarse como un grupo cerrado y aguerrido escondía, en realidad, una variedad de posibilidades a la hora de vivirla. Eugenio Noel consigna la suya: “Mi vida en los cafés de Madrid no es trasunto de la bohemia conoci-

da. Las calles de Madrid tienen para mí un encanto singular. En ellas se embriaga mi alma de nocturnidad y de bohemia. Pero mi bohemia es la bohemia de un hombre que recibe pensiones nobiliarias” (2013: 218). Este aristocratismo reconocido en el interior de la bohemia es el mismo de los poetas mexicanos del fin de siglo que, al igual que Noel, reconocían que podían dedicarse a esa vida precisamente por su holgura económica. Una forma de vida que poco tenía que ver con la anarquista y canalla practicada por los correligionarios de la Santa Bohemia, que describe así Noel: “Se ha dicho por ahí que mi bohemia era de la misma hechura que las de los Carrere y tantos más... No es verdad. La mía se distinguía en que jamás he imitado a Murger, ni he “sableado” a nadie, ni he debido un cuarto nunca a nadie, ni hice vida irregular” (221). Hay dos referencias relevantes en las líneas de Noel: la primera es la referida a Emilio Carrere que, además de bohemio, pergeñó la primera antología de escritores modernistas en lengua española (Carrere, 1906); la segunda, es la alusión a la biblia de la bohemia más ramplona y pendenciera recogida en el libro de Pedro Luis Gálvez, recetario delictivo y hampón, *El sable. Artes y modos de sablear* (1925). Acaso quien mejor ha esbozado las consecuencias de esa bohemia ha sido Armando Buscarini en sus breves memorias de 1924, cuyo comienzo no deja de ser conmovedor: “Mis memorias son como una llamarada de horror que alumbrará unos instantes el yermo de mi orfandad y de mi pobreza. He sufrido terriblemente y he bebido en el cáliz de mi Vida todas las amarguras. Mi corazón, que es bueno, no ha podido retener junto a sí el calor fraternal de otro corazón desventurado, que yo quise hacer mío, únicamente mío, eternamente mío” (1996: 33). El mexicano Francisco L. Urquiza, en *Madrid de los años veinte*, rememora la vitalidad de esos locales en la capital española que en nada envidiaban a los parisinos y que tanto recuerda a los mexicanos de esa década: “Cada establecimiento tiene sus habituales que diariamente,

a determinadas horas previamente acordadas, se reúnen en grupos o “peñas”. Literatos, pintores, políticos, poetas, cómicos, toreros, comerciantes, golfos, juerguistas, pelotaris, músicos, ganaderos, empresarios, militares, fuereños provincianos o simplemente extranjeros” (1961: 58). Ofrece Urquiza una nómina de locales que ya entonces gozaban del prestigio que otorgaba reunir en su interior una tertulia de postín: “La Granja del Henar, El Español, Regina, Sevilla, especie de club de toreros, San Marcial y San Millán, en los barrios bajos, Pombo, Doña Mariquita, Levante, Castilla, Gijón, Lyon d’Or, Lisboa, Puerto Rico y tantos otros” (59). La enumeración está acompañada de nombres relevantes de las artes y ciencias que frecuentaban esos locales: Mariano de Cavia, Ramón y Cajal, Galdós, Benavente, Vázquez de Mella, etcétera. El preámbulo está dirigido a justificar la importancia del café, como dice poco después Urquiza, una explicación que igualmente se aplicaba entonces a México: “Los cafés madrileños puede decirse que responden a una necesidad: la de proporcionar a la gente escenario para sus tertulias; institución social que desempeña trascendentales funciones en la vida local y en la formación de la mentalidad. Son escenarios permanentes donde actúan primeros actores, los que valen algo o se creen algo, que encabezan grupos, que tienen sus oyentes y los simplemente comparsas que son la mayoría de los asistentes” (60). Esta efervescencia y actividad de todo tipo desplegada en los cafés por sus parroquianos se asociaba también con el viaje interior, como registra Ramón Gómez de la Serna:

Estando cómodamente sentados, recorreremos en una hora 137.600 kilómetros. En efecto; por el movimiento de rotación de la tierra alrededor de su eje, cada uno de nosotros, aun sin moverse, recorre un espacio de 1.600 kilómetros por hora. Por otra parte, la Tierra, girando alrededor del Sol, no recorre menos de 106.000 kilómetros durante una hora. Mas no es esto todo: el Sol, girando él mismo, se mueve en el espacio con una velocidad de 701.000

kilómetros diarios, o sea, 30.000 kilómetros por hora. Sumando esas tres cifras se llega a este singular resultado: que el hombre más pacífico del mundo, permaneciendo sentado y firme, recorre 137.000 kilómetros por hora, que es bastante más de 3000.000 de kilómetros por día (1999: 12).

Pero la aparente atmósfera bulliciosa y estridente del café no exime esa presencia imperceptible e invisible por subjetiva del tedio. También el café se alza como un ámbito ajustado a la intimidad, como en el breve relato de Guillermo Jiménez, “En el *tea-room*”: “Todas las mesas del café están solas. Es un café muy blanco, muy discreto y tapizado de espejos. [...] Vuelve el mesero, estirado y alegre cual un comediante, haciendo prodigios de estabilidad con los platillos. Suenan los pozuelos, tintinean los cubiertos y chocan los cristales; y se vierte el salero sobre un pastel, que fue hecho, tal vez, con la lírica receta de Edmond Rostand...” (1919: 29, 31). Así lo consigna Benjamin: “Tedio: como índice de participación en el dormir del colectivo. ¿Es por eso elegante, hasta el punto de que el dandi procura exhibirlo?” (2005: 134). La expresión de la indolencia no es sino la pose del dandi, la rebeldía que prefigura la indiferencia ante la sociedad dentro de la sociedad misma. El tedio no es únicamente una manifestación individual fraguada en la soledad, sino que su sentido más provocador y violento se adquiere en las reuniones, salones y tertulias.

La bohemia se asocia en el fin de siglo con el tedio o el *ennui*. Émile Tardieu publicó en 1903 un *Étude de psychologique, L'ennui*, que condicionó a la generación francesa encabezada por André Gide y, un poco después, Paul Morand y Jean Giraudoux. En ese estudio, el francés establece desde el principio qué entiende por tedio: “Le mot ennui prononcé à tout propos, étiquette d'états d'âme fort divers, pour signifier la malédiction de la race humaine, mérite sa prodigieuse fortune. S'il est juste de l'employer à profusion, s'il est le mot révélateur qui éclaire des situations innombrables, il y a lieu de s'entonner que le zèle des psychologues

ne se soit pas appliqué à déterminer son sens et son contenu exacts. Apparemment le sujet est ingrat et la tâche est immense” (1913: 10). La ambigüedad del vocablo *ennui* exhibe su exuberancia y versatilidad semántica y, por lo mismo, la importancia adquirida en el primer tercio del siglo XX. No es extraño que el tedio concitara tanto interés y tanta curiosidad con su capacidad para significar, incluso, significados opuestos, contradictorios si se quiere, pero que catalizaron buena parte de las ensoñaciones artísticas y literarias del periodo. Walter Benjamin, en el *Libro de los pasajes* resume con precisión la tesis de Tardieu en *El tedio*, “en el que demostraba que toda actividad humana es una tentativa inútil de evitar el tedio, pero al mismo tiempo todo lo que fue, es y será, no hace más que alimentar inagotablemente este mismo sentimiento” (2005: 128). El tedio es un término con un sentido moral indiscutible: “*Acedia, tristitia, taedium vitae*, desidia son los nombres que los padres de la Iglesia dan a la muerte que induce al alma” (Agamben, 1995: 23). Cualquiera de las denominaciones encierra y advierte del peligro del “demonio meridiano”, que escoge a sus víctimas entre las almas religiosas y los tienta en el momento en que el sol llega a su cenit. La acedia, como dice Agamben, se asocia con la *curiositas* (esa curiosidad que fue el lema del grupo de Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, Gilberto Owen y Jorge Cuesta en México en la década de los veinte) que “busca lo que es nuevo sólo para saltar una vez más hacia lo que es más nuevo aún” e, incapaz de tomar verdaderamente cuidado de lo que se le ofrece, se procura, a través de esa “imposibilidad de detenerse” (la *inestabilitas* de los padres), la constante disponibilidad de las distracciones” (Agamben, 1995: 30). Tardieu dedica un capítulo al *ennui* en la literatura: después de levantar un mapa histórico del tedio convertido en motivo literario que remonta al siglo XVIII, argumenta aquello que de diferente tiene el suyo con el originario:

L'ennui offre un caractère différent; il a en nous ses racines, personnelles et profondes, plongeant dans la sensibilité du sujet; ses raisons dominantes se trouvant être un épuisement de la vitalité et le sentiment pratique du néant de tout, il n'admet pas le recours à l'illusion; il conclut au découragement sans remède. Mal individuel fait de fatigue et de désespérance; mal de décadence; mal aristocratique qui se développe chez eux dont la pensée a trop de nuances et des raffinements pervers, l'ennui a perlé à son heure en littérature, quand l'homme est descendu dans son être intérieur et a reculé d'effroi devant le vide de son âme (1913: 264).

Walter Benjamin proporciona la genealogía del tedio entendido como una patología que, a finales del siglo XIX, se consignó en el *mal du siècle*:

En los años cuarenta, el tedio comenzó a considerarse algo epidémico. Habría de ser Lamartine el primero en dar expresión a esta dolencia, que desempeña un papel en aquella anécdota sobre el famoso cómico Deburau. Un prestigioso psiquiatra parisino recibió un día la visita de un paciente al que veía por vez primera. El paciente se quejó de la enfermedad de la época, la desgana vital, la profunda desazón, el tedio. “No le falta nada, dijo el médico después de una exploración detallada. Solamente debería descansar y hacer algo para distraerse. Vaya una tarde a Deburau y enseguida verá la vida de otra manera”. “Pero, estimado señor —respondió el paciente—, yo soy Deburau” (2005: 134).

No hay duda de la presencia de los lugares comunes respecto al tedio frecuentados durante el fin de siglo: hipersensibilidad, incapacidad práctica, desesperanza, síntoma de la decadencia, etcétera. Pero conviene subrayar dos aspectos que se vuelven centrales un poco después: se trata de una afección elitista y aristocrática que reside en el reconocimiento de la inteligencia; y, a la vez, la consignación de “un ser interior” que favorece más adelante el des-

cubrimiento de “ese hermano interior”. El autor cifraba así el tedio como mal del siglo, pero proporcionaba otras vías para situarlo en un lugar bien visible en el siguiente cuarto de siglo. Guillermo Jiménez aboceta un retrato del bohemio polaco Ladislao Reymont, elocuente ante todo de la fascinación del autor ante las vidas azarosas y decadentes a las que observa como asunto literario, no tanto por cierta nostalgia personal de vivir esa vida:

La vida de Ladislao Reymont, es una vida de leyenda: muy joven dejó la casa paterna y, ávido de emociones, se enroló en una comparsa de cómico trashumantes; así fue de pueblo en pueblo arrastrando su vida llena de miserias, llena de dolores, llena de privaciones, pero fundiéndose en todo lo que existe, sin lograr nunca dejar de ser un comediante mediocre. Con el alma fatigada, un día tornó a la vida quieta y fue a refugiarse al rincón de una empresa ferrocarrilera; pero la vida le reía a lo lejos, la vida le hacía señas como una coqueta ebria y entonces volvió, cual hijo pródigo, a los tablados multicolores. Todo inútil, ya no era lo mismo; y otra vez a las horas grises, a las horas interminables de una oficina (1929: 42).

Es común calificar al siglo XIX como la tercera edad de la melancolía, cuya nómina registra, entre otros, a Baudelaire, Nerval, De Quincey, Coleridge, Strindberg, Huysmans; el tedio fue la expresión fisiológica de la melancolía, pero también concentraba aspectos negativos y positivos como había sucedido en la Grecia de Aristóteles, en los poetas del amor en el siglo XIII y en la Inglaterra isabelina. La melancolía es un desorden de los humores que si bien puede propiciar terribles males, también genera los mejores logros del hombre. Agamben resume diferentes posturas y circunstancias a la hora de describir la melancolía:

En la cosmología humoral medieval, va asociado tradicionalmente a la tierra, al otoño (o al invierno), al elemento seco, al frío,

la tramontana, al color negro, a la vejez (o a la madurez), y su planeta es Saturno, entre cuyos hijos el melancólico encuentra un lugar junto al ahorcado, al cojo, al labrador, al jugador de juegos de azar, al religioso y al porquero. El síndrome fisiológico de la *abundantia melancholiae* comprende el ennegrecimiento de la piel, de la sangre y de la orina, el endurecimiento del pulso, el ardor en el vientre, la flatulencia, la eructación ácida, el silbido en la oreja izquierda, el estreñimiento o el exceso de heces, los sueños sombríos, y entre las enfermedades que puede inducir figuran la histeria, la demencia, la epilepsia, la lepra, las hemorroides, la sarna y la manía suicida. Consiguientemente, el temperamento que deriva de su prevalencia en el cuerpo humano se presenta en una luz siniestra: el melancólico es *pexime complexionatus*, triste, envidioso, malvado, ávido, fraudulento, temeroso y térreo (1995: 37-38).

Así, la moda que había sido la expresión más ajustada a la provocación del dandi dejó su lugar a una actitud de fondo que residía en la aristocracia de la inteligencia. El vestido, según Roland Barthes, no es equiparable a la moda a no ser que esa equivalencia resulte premeditada: “La equivalencia entre vestido y mundo, entre vestido y Moda, es una equivalencia orientada; en la medida en que los dos términos que la componen no tienen la misma sustancia, no se los puede manipular de la misma manera” (2003: 43). Sin embargo, el dandismo hizo de la vestimenta su expresión más visible, como exponía en 1900 Thomas Carlyle: “En primer lugar, y en lo que concierna a los dandis, permítannos considerar con cierto rigor científico que es concretamente un dandi. Un dandi es un hombre portatrajes, un hombre cuyo negocio, quehacer y existencia consisten en llevar ropa. Cada facultad de su espíritu, alma, bolsillo y persona está heroicamente consagrada a este único propósito: llevar la ropa justa y sabiamente, de tal forma que si los demás se visten para vivir, él vive para vestirse” (2012: 95). Ahora bien, ¿qué buscaba el dandi al escandalizar y provocar a la con-

ciencia burguesa? El reconocimiento de sí mismo, la aceptación de su existencia entregada al arte como reconversión de un entronizado utilitarismo. Baudelaire había ya asociado la indolencia aparente con los hábitos del dandi: “Si hablo del amor a propósito del dandismo, es porque el amor constituye la ocupación natural de los ociosos; pero el dandi no concibe el amor como un objetivo especial” (2005: 174). Esa actitud rebelde se fue modificando a la vez que ganaba en sutileza, de manera que sin abandonar la desobediencia el artista se entregó a otras actitudes igualmente desafiantes, pero más sofisticadas y refinadas. En buena medida, esa sedición silenciosa se vio favorecida por el tedio que surge a contrapelo del progreso y su metonimia, la velocidad, en el primer tercio del siglo XX. La indolencia era algo más que indiferencia y apatía; más bien, se trata de una moralidad a condición de fomentar la agitación interior. De ahí que el viaje inmóvil, como forma y tema literario, haya sido un vehículo ajustado a las necesidades de esa otra disidencia no por discreta menos efectiva en términos artísticos y sociales. La paradoja que exhibe el tedio la expone Walter Benjamin:

El tedio es un paño cálido y gris forrado por dentro con la seda más ardiente y coloreada. En este paño nos envolvemos al soñar. En los arabescos de su forro nos encontramos entonces en casa. Pero el durmiente tiene bajo todo ello una apariencia gris y aburrida. Y cuando luego despierta y quiere contar lo que soñó, apenas consigue sino comunicar este aburrimiento. Pues ¿quién podría volver hacia fuera, de un golpe, el forro del tiempo? Y sin embargo, contar los sueños no quiere decir otra cosa. Y no se pueden abordar de otra manera los pasajes, construcciones en las que volvemos a vivir como en un sueño la vida de nuestros padres y abuelos, igual que el embrión, en el seno de la madre, vuelve a vivir la vida de los animales. Pues la existencia de estos espacios discurre también como los acontecimientos en los sueños: sin acentos. Callejear es el ritmo de este acontecimiento (2005: 131-132).

Benjamin reivindica al *flâneur* como ejemplo de quien invita al tiempo a que lo posea. El tedio se vincula con la temporalidad o, mejor, con la experiencia de esa temporalidad a la que el individuo se abandona. El tedio exige una educación. Para Roger Caillois, el *ennui* se remonta al Romanticismo:

El Romanticismo desemboca en una teoría del tedio, el sentimiento moderno de la vida en una teoría del poder o, por lo menos, de la energía... El Romanticismo, en efecto, marca la toma de conciencia por el hombre de un conjunto de instintos en cuya represión la sociedad está muy interesada, pero, para una gran parte, pone de manifiesto el abandono de la lucha... El escritor romántico... se vuelve hacia una poesía de refugio y de evasión. La tentativa de Balzac y de Baudelaire es exactamente la inversa y tiende a integrar en la vida los postulados que los románticos se resignaban a satisfacer sólo en el terreno del arte... Por eso, esta empresa está muy entroncada con el mito que significa siempre un aumento del papel de la imaginación en la vida (1937: 695, 697).

Poco después, entre 1910 y 1911, Paul Morand escribió su primera obra, *Les extravagants*, que no se publicó sino hasta mucho después, en 1986. Uno de sus capítulos se titula “Baudelairiana”, en el que el autor homenajea al poeta y en donde combina hábilmente modernidad con tedio. Morand exhibe su fascinación por la velocidad, “Le taxi longeait le Park à toute vitesse, projetant à droite et à gauche deux jets de boue” (1986: 40), pero también da cuenta de ese tedio, decadente y moderno, que se alberga en los ambientes refinados y elegantes de Londres, “une fumée âcre et pesante qui s’exhalait de deux brûle-parfum hindous suffoquait les nouveaux arrivants, en même temps qu’elle les aveuglait. L’air était opaque” (41). Con todo, la propuesta de Morand registra el prestigio del presente, como había consignado Baudelaire: “El pasado es interesante no sólo por la belleza que han sabido extraerle los artistas para quienes era el presente, sino también como pasado,

por su valor histórico. Lo mismo pasa con el presente. El placer que obtenemos de la representación del presente se debe no solamente a la belleza de la que puede estar revestido, sino también a su cualidad esencial de presente” (2005: 249-350). Si el presente para Baudelaire era un valor de belleza, igualmente todo lo que tenía que ver con ese presente adquiere el mismo rango en cuanto a belleza. Y el presente a principios del siglo XX estaba vinculado con la velocidad, pero también con el tedio como expresión de otro viaje, el interior que dinamizaba la vida invisible del artista. En palabras de Enrique López Castellón: “La atracción *irresistible* del mal se presenta ahora bajo una nueva luz: será el recurso *irresistible* a la imaginación para evadirse del *spleen*. El plurimorfismo del mal y la riqueza de los mundos imaginados responderían a la multiplicidad de experiencias designadas como *ennui*. En el colmo de su ambigüedad, el *taedium vitae*, el hastío profundo, la acidia (que algunos medievales consideraron “pecado capital” por inclinar al mal) paraliza la voluntad al tiempo que en ocasiones impele a la realización de acciones inesperadas” (2003: 11). Paul Morand alentaba a emprender esa aventura interior, a condición de volverla una costumbre: “Retrouvons le repos dans des joies simples” (1996: 50). En este contexto, el viaje geográfico adquiere un doble sentido: por un lado, supone abandonar la rutina; por otro, adquirir nuevos hábitos. Es decir, el viaje exterior exige también una transformación del viajero, como indica Alfonso Reyes en *Trayectoria de Goethe*: “Todo viaje es un alivio moral. Pone tregua a las obligaciones habituales, a las costumbres que se han vuelto tiránicas; desarma el sistema de trabazones entre el individuo y el ambiente, permitiendo una cierta huelga biológica. Viajar por eso es ser feliz. Partir es revivir un poco...” (1954: 53). Estas líneas escritas en 1954 parecen refrendarse en estas otras firmadas veinticuatro años antes, en 1928 por José Gorostiza en una epístola

la enviada a su hermano Celestino, desde el Consulado General de México en Londres en el que ocupaba el puesto de Oficial Mayor:

Cuatro días de estancia en París no me han dejado ninguna huella. Fui sin entusiasmo; pero París es tan excepcionalmente maravilloso que, a pesar de tan corto tiempo, llegué a sentirme otra vez yo, el estimado de los demás y de mí mismo, el capaz de emprender algo, el hombre con uso de su cerebro y una entraña. Conseguí por unos días olvidarme del despreciable empleado, “el pueta” que me llaman aquí cariñosamente. Y es que lo más bello de París no son las casas, ni los teatros, ni las mujeres, sino una superior disposición del espíritu que se respira del aire (1988: 7-8).

La arbitrariedad a la que impulsa el *ennui* es un modo de combatir el dolor causado por el *spleen*; un proceso de racionalización que lo asume como dolor moral a condición de transformarlo en palabra. De ahí esa dicotomía entre “Spleen e ideal”, sección de *Les fleurs du mal*, que propone una aparente contradicción puesto que ambos términos carecen de un significado preciso que se ajuste a su sentido: frente a la materia pesada, densa y opaca del *spleen*, sitúa los efímeros momentos del “ideal” que interrumpen ese tedio. Así, el mal se asocia con el *spleen*, mientras que el bien hace lo propio con el ideal. Así, la dicotomía cruza la experiencia humana: en lo teológico, Satanás-Dios; en lo moral, Mal-Bien, y en lo existencial, Spleen-Ideal. Esa reactividad frente a la vida causada por el *spleen* la expresa de manera ajustada Baudelaire en el cuarto poema que integra los titulados “Spleen”:

Cuando el cielo plomizo pesa como una losa
Sobre el alma que gime, presa de largos tedios,
Y, abarcando la curva de todo el horizonte,
Nos derrama un día oscuro más triste que la noche;

Cuando en húmeda celda la tierra se convierte
Y en ella la Esperanza, lo mismo que un murciélago,
Golpea las paredes con sus tímidas alas
Y se da en la cabeza con los techos podridos (2003: 173)

El tedio irrumpe como el ámbito de la existencia que muestra sus espacios más incómodos y morbosos a finales del siglo XIX, con-signados por Tardieu:

L'homme a sondé le fond des choses et a touché du doigt triste mécanisme; Dieu et les prestiges qui lui faisaient cortège se sont évanouis; l'égoïsme de chacun s'est ouvertement déclaré; on proclama le droit divin de la passion, le droit à la jouissance; l'infini fut ramené du ciel en terre; nous réclamons des créatures qui palpitent dans nos bras le bonheur qu'on attendait jadis de l'éternité. Mais nos désirs nous trompent et nos forces nous trahissent; notre orgueil, un jour, a les reins casés; nos aspirations impuissantes vont se perdre dans l'ennui (1913: 265).

El ensayista compendia en estas breves líneas aquella tensión entre *spleen* e ideal formulada por Baudelaire. Con todo, así como la aceptación del tedio de la vida moderna en el poeta opera como ese factor necesario que genera tensión con lo sublime, Tardieu ya dota a ese estado de una moralidad particular. Morand advertía en el viaje la posibilidad del hombre de descubrir su lado sensible, en lugar del racional más habitual en su cotidianidad. Esa sensibilidad es el ámbito para el reconocimiento del otro que se lleva adentro, pero que no siempre se hace presente; sentir, para Morand, es la vía para encontrar al hermano interior:

Cela vient de ce que notre pays pensé d'abord les événements au lieu de les sentir; de même, presque tous nos écrivains pensent le vent, la nature, la joie, la terreur, avant les éprouver; aussi la traduction d'un livre anglais en français est-elle toujours une tra-

hison; quand un Anglais et un Français écrivent, ce ne sont pas les mêmes parties du corps qui travaillent; c'est pourquoi les fleurs françaises sont des fleurs de rhétorique, c'est pourquoi la pluie française ne mouille pas: nos intempéries sont humaines, trop humaines, sociales même (Morand, 1996: 21).

La ciudad, como el sujeto que la habita, crea espacios dentro de ella misma. Lugares en donde el tedio se puede experimentar como la velocidad. El tedio invita al viaje interior, en esa indagación del hermano que no es sino el doble del sujeto. La ciudad, algunos espacios, no dejan de ser el doble de la ciudad misma. La metrópoli que inaugura el fin de siglo, en apariencia sometida a la velocidad, invitaba igualmente a la indolencia que encubría, en realidad, el reposo e inacción como respuestas a la exigencia del progreso. El tedio en el primer cuarto del siglo XX es indisociable de la modernidad, quizás no haya sido la actitud más reconocida, pero su importancia no puede dejarse de advertir. Finalmente, hay que subrayar esa semejanza entre ciudad y mujer moderna: si ésta exhibe el temor del hombre frente a su independencia y rebeldía, también la ciudad asume esa imagen ingobernable y autónoma, en la que el artista y escritor experimentan el vértigo de la propia extinción.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 1995, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Tomás Segovia (trad.), Valencia, Pre-textos.
- Bark, Ernesto, 2009, "Manifiesto 'La Santa Bohemia'", en Juan Diego Fernández, *Alejandro Sawa y la Santa Bohemia*, Cádiz, EH, pp. 22-63.
- Barthes, Roland, 2003, *El sistema de la moda y otros escritos*, Carles Roche (trad.), Barcelona, Paidós.

- Baudelaire, Charles, 2003, *Obra poética completa*, E. López Castellón (ed.), Madrid, Akal.
- _____, 2005, *Salones y otros escritos sobre arte*, Guillermo Solana (Intro. y notas), Carmen Santos (trad.), Madrid, Machado Libros.
- Benjamin, Walter, 2005, *El libro de los pasajes*, Rolf Tiedman (ed. y trad), Madrid, Akal.
- Buscarini, Armando, 1996, *Mis memorias*, Juan Manuel de Prada (ed.), Logroño, AMG.
- Caillois, Roger, 1937, "Paris mythe modern", *Nouvelle Revue Française*, t. XXV, núm. 284 (1 de mayo), pp. 695-697.
- Carlyle, Thomas, 2012, "La secta de los dandis", en *Prodigiosos mirmidones. Antología y apología del dandismo*, Leticia García y Carlos Primo (coords.), Luis Antonio de Villena (pról.), Madrid, Capitán Swing, pp. 95-102.
- Carrere, Emilio, 1906, *La Corte de los Poetas. Florilegio de Rimas Modernas*, Madrid, Librería Pueyo.
- Gálvez, Pedro Luis, 1925, *El sable. Artes y modos de sablear*, Madrid, Sanxo.
- Gómez de la Serna, Ramón, 1999, *La sagrada cripta del Pombo*, Madrid, Visor-Comunidad de Madrid.
- Gorostiza, Celestino, 1988, *Cartas a Celestino Gorostiza. José Gorostiza. Jorge Cuesta. Alfonso Reyes. Xavier Villaurrutia. Jaime Torres Bodet. Gilberto Owen*, Gabriel Zaid (pról.), Luis Mario Schneider (epíl.), México, Ediciones del Equilibrista.
- Jiménez, Guillermo, 1929, *La de los ojos oblicuos. Emociones*, México, Librería Española.
- _____, 1929, *Cuaderno de notas*, México, Cía. Nacional Editora Águilas S. A.
- Lapuya, Isidoro L., 2001, *La bohemia española en París a fines del siglo pasado. Desfile anecdótico de políticos, escritores, artistas*,

- prospectores de negocios, buscavidas y desventurados*, José Esteban (pról.), Sevilla, Renacimiento.
- López Castellón, Enrique, 2003, “Estas flores malsanas”, en Charles Baudelaire, *Obra poética completa*, E. López Castellón (ed.), Madrid, Akal, pp. 3-30.
- Luengo López, Jordi, 2008, *Gozos y ocios de la mujer moderna. Transgresiones estéticas en la vida urbana del primer tercio del siglo XX*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Luquín, Eduardo, 1959, *La cruz de mis vientos*, La Habana, Imprenta del Ministerio de Estado.
- Molloy, Sylvia, 2012, *Poses del fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Monsiváis, Carlos, 1988, “Te brindas, voluptuosa e impudente”, en *Escenas de pudor y liviandad*, México, Grijalbo, pp. 25-26.
- Morand, Paul, 1986, *Les Extravagants*, París, Gallimard.
- _____, 1996, *Éloge du repos*, París, Arléa.
- Noel, Eugenio, 2013, *Diario íntimo (Novela de la vida de un hombre)*, Madrid, Berenice.
- Novo, Salvador, 1996, *Viajes y ensayos*. Sergio González Rodríguez (comp.), Sergio González Rodríguez, Antonio Saborit y Mary K. Long (intro.), Lligany Lomelí (hemerografía), Antonio Saborit (cronol.), t. I., México, FCE, pp. 537-542.
- Reyes, Alfonso, 1954, *Trayectoria de Goethe*, México, FCE.
- Sainte-Beuve, 2007, “Semblanza de Xavier de Maistre”, en Xavier de Maistre, *Viaje alrededor de mi habitación*, J. M. Lacruz Basols (trad.), Madrid, Funambulista, pp. 118-150.
- Tablada, José Juan, 1991, *La feria de la vida*, México, Conaculta.
- _____, 2002, “Cuestión literaria. Decadentismo”, en Belem Clark y Ana Laura Zavala, *La construcción del modernismo. Antología*, México, UNAM, pp. 107-110.

- Tardieu, Émile, 1913, *L'ennui. Étude psychologique*, París, Félix Alcan.
- Urquizo, Francisco L., 1961, *Madrid de los años veinte*, México, Costa-Amic.
- Valéry, Paul, 1986, *Monsieur Teste*, Salvador Elizondo (trad.), Barcelona, Montesinos.
- VV. AA., 1907, "Protesta literaria", *Revista Azul*, t. VI, núm. 2 (14 de abril), p. 2.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Los sofistas al pancracio. Lenguaje y agonismo para la transformación de los valores ciudadanos

David Delgado Esquivel
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El siguiente artículo pretende llevar a cabo un análisis de la compleja relación entre Platón y los sofistas ubicada en el contexto de la Ilustración ateniense. El interés particular de la investigación gira en torno a la búsqueda de un discurso adecuado para la formación ciudadana y la construcción del espacio político. Para ello era necesario cierto tipo de aptitudes y valores que habrán de ser inculcados en la población por vía del logos.

Palabras clave: Sofística, Platón, educación, ciudadanía, discurso, agonismo.

Abstract

The next article is an approach to the long and complex relationship between Plato and the Sophists in the context of athenian Illustration. Our special interest on this topic deals with the search of an appropriate discourse for civic education and construction of the political ground. In order to define that space, Plato and the Sophists struggle with aptitudes and values that will be instilled on the citizens via the logos.

Keywords: sophists, Plato, Education, Citizenship, Discourse, Agonism.

Las cigarras cantan uno o dos meses sobre las ramas, mientras que los atenienses cantan en los pleitos toda la vida.

ARISTÓFANES

La relación de Platón con los sofistas es sin duda complicada. LA lo largo de la historia del pensamiento, los intérpretes de la obra platónica han inclinado la balanza hacia el lado de Platón o de los sofistas en numerosas ocasiones. Para algunos la animadversión del filósofo hacia los maestros ambulantes queda de inmediato justificada en la lectura de los *Diálogos*. La tendencia más evidente dentro de la escuela platónica fue la de asignar a la retórica sofística un papel más centrado en generar agrado y ciertas emociones en el público, dejando a un lado la construcción de un verdadero arte del discurso con fines educativos. Esta postura como menciona Arturo Ramírez Trejo, no es constante a lo largo de la obra platónica. Así, como podemos ver en *Gorgias*, Platón lleva a cabo una dura crítica a la labor de los sofistas, mientras que en *Fedro* hace algunas concesiones, para luego, en *Político*, reconocer a medias a la retórica como ciencia (*episteme*), una actividad necesaria para convencer al populacho mediante la mitología o el relato de opinión (*doxa*) o de lo verosímil (*eikos*), pero nunca mediante la enseñanza de la verdad (Ramírez, 2002: XXVI). La complejidad del tema que nos interesa coincide con la descripción de Jaqueline de Romilly cuando afirma que Platón es nuestro mejor guía para entender a los sofistas, mas paradójicamente, es un guía evidentemente parcial; porque si él introduce a los sofistas en escena es para hacer que sus doctrinas sean refutadas por Sócrates. Ante esto la inquietud que permanece es el sentimiento de que los sofistas nos fueron presentados bajo un enfoque engañoso (Romilly, 2004: 10).

La descripción platónica de la sofística

Si pensamos en Sócrates como figura emblemática del filósofo y, al mismo tiempo, nos percatamos del papel que el sistema democrático y el abuso retórico impulsado por los sofistas jugaron en su condena, resulta sumamente sencillo coincidir con Platón en que los sofistas son una clase perniciosa para la polis. Pero es conveniente ir más despacio y quizás hacer una descripción más a fondo del fenómeno sofista para luego enumerar algunas de las razones por las cuales Platón no ve con buenos ojos a la sofística. Respecto al estatuto histórico de los sofistas dentro del mundo griego, Robert Wardy nos dice lo siguiente:

La situación en el siglo V a. C. era intelectualmente fluida en comparación con la rigidez posterior. En este momento temprano, “sofista” simplemente significaba “hombre sabio”, en principio un poeta, en contraste con la designación platónica de un cierto tipo de (sub-)filósofo. En este tiempo no existía tal cosa como una “filosofía” opuesta a una “retórica”, solo, lo que serían muy diferentes tipos de “hombres sabios” que fueron genéricamente aislados mucho tiempo después del hecho (1996: 6).

La historiografía filosófica da el nombre de Sofistas a un grupo heterogéneo de personajes que desarrollaron una labor eminentemente educativa durante el periodo de la llamada Ilustración griega en Atenas y hasta bien entrado el helenismo. Respecto a la definición de sofista, María Concepción Ginger nos dice lo siguiente:

Nunca dejó de haber sofistas en el mundo griego, desde el siglo V a. C. hasta el final del helenismo, identificados por su actividad más característica, la educación de la juventud, y por su habilidad en la composición de discursos. Desde que renunciaron a algunas de sus más altas pretensiones intelectuales, el título de

sofista designaba al maestro de elocuencia que se ocupaba de los últimos niveles de la *paideia*. Las críticas de la Academia amortiguaron el brillo que nimbaba esta designación de elocuencia, no obstante, prefirieron ser llamados rétores (1999: 27-28).

Gran parte de los datos que tenemos sobre estos personajes provienen del discurso dominante de la filosofía de Platón y Aristóteles, lo que implica ya de inicio una mediación particular en la descripción de las características propias de un sofista y de su papel en la sociedad. Por suerte los datos que los filósofos nos proporcionan para describir a los sofistas no son únicos. Aunque ciertamente exiguos, se han conservado algunos fragmentos y, en el mejor de los casos, obras completas escritas por sofistas, como el *Encomio a Helena*, la *Defensa de Palamedes* o *Del no ser* de Gorgias (Solana, 2013: 145). A pesar de que la obra sofística ha llegado a nosotros a través de testimonios y fragmentos, es posible afirmar que estos personajes jugaron un papel muy importante en la educación, la política, la filosofía y la vida de Atenas.

Consideramos que hay una gradación respecto al valor e importancia de estos maestros ambulantes que depende en gran parte de la relevancia de sus obras en términos de productividad filosófica o bien del papel que Platón, su más grande crítico, les haya asignado al interior de los *Diálogos*. Así, el sofista Hippias llega a nosotros vapuleado por la pluma de Platón y la ironía socrática, convirtiéndose en un personaje risible y contradictorio, cuyas ideas, aunque probablemente respetadas por algún sector de la élite de su tiempo, carecen de sentido y sustento cuando se miden frente a la labor dialéctica privilegiada por Platón. Un caso aparte es el de Gorgias de Leontino. Éste, a diferencia de Hippias, a quien Platón se da el lujo de descartar sin demasiados trámites, es un sofista de otra categoría. Mucho más respetado en su entorno, cercano a las esferas del poder y habiendo escrito textos reconocidos, Gorgias es un digno representante de la acción sofista. Tal como nos dice

María Teresa Padilla, el elemento central de la *techné* que Gorgias dice profesar es la persuasión por vía de la retórica, que trata sobre los discursos y se realiza a través de las palabras (Padilla, 2002: 4). En capacidad para el despliegue oratorio y el refinamiento de la palabra hablada y el texto, Gorgias compite al mismo nivel con muchos otros pensadores de su tiempo, incluido Platón. Dada la importancia que el sofista de Leontino tenía para la vida pública, Platón lo invita al diálogo convirtiéndolo en un personaje literario con todas las licencias del caso. A este respecto Carlos García Gual comenta lo siguiente:

Gorgias definió la retórica como artífice de la persuasión (*peithous demiourgos*). Para Platón ese maestro de la retórica, en cuanto dominador de las técnicas de persuasión, a quien no le preocupa descubrir la verdad, sino hacer triunfar en la discusión la tesis propia, mediante sus palabras trucadas, es uno de los personajes más peligrosos de su tiempo (1999: 54).

De un modo parecido al del comediógrafo Aristófanes, quien ha descrito a Sócrates en *Las Nubes* como el director de un pernicioso “pensadero”, Platón ubica a Gorgias junto a sus discípulos. En el diálogo, el filósofo ateniense reconoce a Gorgias sus virtudes como sabio orador, pero la crítica fuerte tiene lugar en el momento en que se presenta a sus discípulos. Pervirtiendo al hombre por vía del logos, Gorgias ha engendrado a un Calicles. Viéndolo a él, sopesando su argumento donde afirma que la virtud y la felicidad son valores relativos que pueden alcanzarse a través de la molicie, la intemperancia, el libertinaje o la fuerza (*Gorgias*, 492 c), no queda otro remedio que coincidir con Platón: He aquí la tragedia y el destino oscuro de la polis si se permite que los sofistas continúen educando a lo mejor de la juventud. A propósito de los cargos que Platón podía dirigir a un sofista como Gorgias, María Teresa Padilla nos dice lo siguiente:

El orador puede hablar sobre cualquier materia ante las multitudes con más persuasión que cualquier hombre, sea cual sea su profesión. [...] Gorgias hace énfasis en que el uso de la retórica entraña el uso de medios combativos o agonísticos. Gorgias entra así en una zona peligrosa de la cual va a ser imposible escapar indemne. Insiste en que el orador es capaz de producir en las multitudes mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él desee, pero, como cualquier medio de combate, la retórica debe ser empleada con justicia. Si el discípulo habilitado en la oratoria hace mal uso de la *dúnamis* de esta *téjne* y obra injustamente, no es razón para que se desprecie y destierre a quien lo instruyó en ella, sino quien lo empleo de manera injusta (2002: 5).

Al interior de la sociedad Ateniense podían localizarse diversos grupos que compartían una característica esencial, a saber, el uso de la palabra o *logos*. Dentro de estos grupos que se encuentran bajo la mirada aguda de Platón, además de los poetas, están sin duda los sofistas, personajes tradicionalmente antagónicos de filósofos como Sócrates y Platón, también usuarios del logos, particularmente en su manifestación dialéctica. De acuerdo con Arturo Ramírez, la retórica difundida por Gorgias e Isócrates hizo énfasis en el papel que debía tener el orador como guía de la sociedad en aras de alcanzar ciertos ideales nacionales; de esta forma, la retórica en el mundo griego surge como una práctica literaria con repercusiones éticas y sociales. Las técnicas y doctrinas de la retórica fueron poco a poco ganando terreno convirtiéndose en una disciplina indispensable en diversos círculos políticos (Ramírez, 2002: XII). A decir de Elizabeth Asmis, la lucha entre las facciones que ejercían la palabra iba más allá del antagonismo propio de filósofos y sofistas. En una peculiar triangulación de descalificaciones surgen también aquellos sofistas que, como Protágoras, consideran que la poesía, hasta entonces responsable de la educación, debe ser sometida a un exhaustivo análisis de su forma y contenido. Junto al

examen de las virtudes de la poesía, los sofistas también proponen una nueva forma de expresión que, a su parecer, se adapta mejor a los fines educativos que ellos persiguen. En palabras de Asmis:

La visión platónica del conflicto entre poesía y filosofía involucra un tercer grupo, los sofistas. Su mote de hombres sabios (*sophistai*), que pronto se convertiría en un término despectivo, muestra la propia consideración de los sofistas como herederos y rivales de los poetas. En el *Protágoras* de Platón, Protágoras, líder de la primera generación de sofistas, se proclama a sí mismo como merecedor de un lugar entre los principales educadores de la tradición griega. Como rival de los poetas, él considera que la parte más importante de la educación es la crítica a la poesía (338e-339a), e ilustra su intención atacando un popular poema de Simónides. En su crítica a la tradición poética, los sofistas usan una nueva arma, la prosa. Por una parte, los sofistas descubrieron las nuevas posibilidades del lenguaje en prosa, y, por otra, intentaron capturar el poder de la poesía adaptando su prosa al modo usual de la poesía (1992: 340).

Aunque puedan encontrarse al interior de la obra de Platón múltiples fragmentos en los cuales el filósofo busca desmarcarse efectivamente de los sofistas, la labor de Protágoras respecto a la poesía hermana a sofistas y a filósofos gracias a un enemigo común. Efectivamente, detrás de la crítica formal a la poesía tradicional, puede rastrearse una lucha encarnizada y antigua entre poetas, filósofos y sofistas por la ocupación de un nicho ciertamente privilegiado dentro de toda sociedad, el de la educación. Los sofistas también tomaron a su cargo la labor educativa de los ciudadanos en Grecia formando un gremio altamente especializado de preceptores profesionales. Según diversos testimonios de la época, el método sofístico estaba centrado en el desarrollo de las habilidades argumentativas. Un ejemplo del programa educativo de los sofistas puede encontrarse en el siguiente fragmento del *Gorgias*:

Sócrates: ¿Cuál es el bien que según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice?

Gorgias: El que en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.

Sócrates: ¿Qué quieres decir?

Gorgias: Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud. (*Gorgias*, 452e)

Como nos dice Álvaro Vallejo, la retórica sugiere siempre una reflexión sobre el poder. La persuasión, de la que Gorgias es artífice, procura libertad y el dominio de la ciudad a quien se acerca a sus enseñanzas. La sustitución del programa educativo tradicional griego, basado en la poesía, coincide con el auge del sistema democrático, particularmente en Atenas, en donde tiene lugar el surgimiento de un grupo con poder económico y aspiraciones políticas que ve en la formación lógico-agonística un medio efectivo para ascender en la escala social (Vallejo, 1993: 21). Respecto a las modificaciones que paulatinamente se fueron dando en el sistema educativo griego y el papel que lo sofistas jugaron en ello, Hegel nos dice lo siguiente:

No existían aún, por aquel entonces, establecimientos de enseñanza ni libros en que pudiera basarse ésta. “Lo fundamental para la cultura (*paideias*) consistía —entre los antiguos, según Platón— en ser fuerte (*deinón*) en los poemas”, lo mismo que, hace cincuenta años, la enseñanza fundamental del pueblo, entre nosotros, consistía aún en la historia sagrada y una serie de pasajes de la

biblia. Pues bien, los sofistas fueron los primeros que sustituyeron el conocimiento de los poetas por la iniciación en la actividad del pensamiento (2002: 28).

Son los sofistas, a decir de Platón, quienes aprovecharon esta coyuntura en la polis para convertirse en proveedores de una aparente sabiduría con aplicaciones prácticas muy lucrativas. Tal como menciona Platón en el diálogo *Gorgias* (467 a), el gran error de esta educación gira en torno a la confusión entre el placer y el bien. Los elementos que brillan por su ausencia son justamente la inteligencia y la comprensión racional, que hacen del poder algo más que un mero instrumento para la satisfacción inmediata del deseo. Sócrates no ve en el lenguaje de los sofistas un instrumento que tienda hacia la verdad exponiendo cabalmente lo real (*Gorgias*, 453 c), sino más bien una técnica de engaño que atrapa al interlocutor envolviéndolo en las redes de sus palabras (*Eutidemo*, 295 d). En el *Protágoras* por su parte, Sócrates se enfrasca con Protágoras en una larga discusión acerca del carácter advenedizo de los sofistas, quienes prefieren, cuando les conviene, hacer uso de largos discursos no para despertar una inteligencia entumecida sino para reducir a sus adversarios condenándolos al silencio.

Las diferencias y similitudes entre ambos sofistas se hacen evidentes cuando Gorgias se define, en Platón, como un maestro de retórica y Protágoras como aquel que enseña la política. Uno habla (en el *Gorgias*, 449 a) del arte retórico (*rhetorike techne*), para admitir a fin de cuentas, que tal arte versa sobre los debates en los tribunales y en la asamblea. El otro admite que él enseña el arte política (*politike techne*): Es en el *Protágoras* de Platón (319 a) donde el sofista precisa que se trata de saber administrar bien los asuntos de la ciudad; pero además el arte de convencerse a sí mismo y de aconsejar al resto para apoyarse en la capacidad de argumentar. Tal como nos dice Jaqueline de Romilly: es cierto que la diferencia en estas definiciones marca una orientación diversa

entre estos dos hombres, mas es igualmente cierto que retórica y política están estrechamente ligadas, la primera con el objetivo de guiar a la segunda y la segunda al proporcionar todas sus armas. La retórica forja para la política las reglas, las recetas, una técnica: La palabra *techne*, empleada en los dos casos, refleja bien la ambición de sus propósitos y el sentimiento de haber elaborado un método (Romilly, 2004: 23). Siguiendo a Álvaro Vallejo, el balance que Platón hace del movimiento sofístico puede resumirse en la liberación de las fuerzas irracionales contenidas en el escepticismo, el convencionalismo y la relativización de los conceptos morales y políticos tradicionales, haciendo de la polis el espacio para el enfrentamiento y la búsqueda de los propios intereses (Vallejo, 1993: 44). El lugar donde ya no reina la concordia sino la mala *Eris*, la discordia. De ahí que el discurso y la enseñanza de los sofistas, a diferencia de los de Sócrates, sea considerado por Platón como erística y no dialéctica.

Una mirada distinta

A nuestro parecer, la productividad de este trabajo radica en apreciar la importancia que tuvo la labor sofista en muchos ámbitos de la cultura de su tiempo: desde su interés por el lenguaje, pasando por su colaboración en el ámbito de la *paideia*, hasta la construcción de un nuevo espacio democrático que tiene como punto medular el ejercicio del lenguaje. Así coincidimos entonces con lo que Alfonso Reyes señala, al decir que: “Para apreciar [a los sofistas] hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia: son los primeros humanistas. Los produjo la necesidad de superar la limitada educación del gimnasio y extenderla a todas las artes liberales [...] Entre los sofistas hubo de todo, pero los anima cierto afán revolucionario, fruto de la época” (Reyes, 1998: 55). A propósito de la

labor educativa de los sofistas y de la forma en que se insertaron en la sociedad griega, Hegel nos dice lo siguiente:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en sus relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo [...] Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud (2002: 12).

De acuerdo con Carlos García Gual, en aras de modificar el relato platónico de los sofistas, en donde se les considera no más que maestros de retórica y productores de esquemas para aplicar al discurso, habría que considerar en principio que estos personajes pertenecen a una tradición larga en la historia griega que tiene en común una visión crítica de la cultura y encuentra sus precedentes en Jenófanes y en Heráclito (García Gual, 1999: 44). En este mismo tenor, Domingo Plácido nos invita a pensar en los sofistas como los continuadores de aquellos “maestros de verdad” (los intelectuales encargados de establecer la opinión admitida como verdadera en la formación del corpus ideológico), que en su momento se dieron a la tarea de fundar las instituciones griegas. De esta forma, si en el pasado la palabra sagrada sirvió de argamasa para las relaciones sociales y fungió como una armadura simbólica, en los tiempos de la ilustración ateniense ésta se sustituye por una nueva modalidad del logos: la retórica, que ejerce su dominación en las asambleas (Plácido, 2009: 129). Hegel estaría de acuerdo

con lo anterior si nos atenemos a la siguiente frase que de algún modo resume la posición que deseamos destacar: “Los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros” (Hegel, 2002: 12).

El agonismo

Además de seguir la tradición crítica de la sociedad de su tiempo, los sofistas se vinculan con una práctica antigua y muy propia del pueblo griego: el agonismo. Ya desde la *Iliada* o en los *Trabajos y días*, la lucha es la actitud característica del griego que vive buscando la *areté*. En el poema de Hesíodo la buena *eris* (que puede traducirse como: lucha, disputa, discordia o contienda) hace a los hombres más rápidos para trabajar la tierra y por ello más eficientes. Asociado al término *eris* se encuentra también el de *agón*, cuyo significado se vincula al reto que se presenta al oponente, a la provocación de una disputa, una invitación al movimiento y al combate. Quizás el espacio por antonomasia para la dinámica agonística en el mundo griego fueron las competencias físicas en donde se veía cumplida la prescripción griega de que uno no puede llegar a ser virtuoso si no es por vía de la acción, personificando acciones virtuosas en público.

El agonismo era una actitud muy difundida por el mundo griego y su influencia iba más allá de los encuentros atléticos. Así por ejemplo, en el *Sofista* de Platón, los maestros sofistas son comparados con atletas, la única diferencia es que la suya es una competencia de palabras. Otro personaje fascinado con la lucha parece haber sido el mismo Protágoras quien escribió un texto denominado *Kataballontes*, que puede traducirse como “lanzar al oponente a la lucha”, un tratado titulado *El arte del debate* (*Tech-*

ne eristikon) y otro titulado *Sobre la lucha (Peri pales)*, textos que tuvieron la intención de establecer las relaciones entre el arte de la lucha y el de la retórica (Solana, 2013: 69). Sobre este asunto, nos dice Debraa Hawhee:

Platón, más que nadie —tal vez a causa de su propio estatus como campeón luchador— explotó la conexión atletismo / retórica. En la misma línea del texto hipocrático el tratado de Protágoras, *Kataballontes*, aparece dos veces en el diálogo platónico *Eutidemo*, primero cuando Sócrates narra cómo el personaje del título estaba por aplastar retóricamente [al joven Clinias] por la tercera caída (*to triton katabalon*) cuando Sócrates descendió para rescatarlo (277 d), y la segunda cuando él reclama que Eutidemo y su hermano Dionisodoro tienen el problema de derribar a otros (*katabalon*) antes de caer ellos mismos (258a). Este lenguaje por supuesto, tiene sentido en un diálogo situado en un gimnasio y en donde los hermanos Eutidemo y Dionisodoro son descritos como un par de *pankratiastes*. Más poderosos en cuerpo y peleando contra todos, no son sólo habilidosos en la lucha sino que son capaces de impartir sus habilidades por una cuota, y por lo tanto, ellos son más competentes para pelear (*agonisthai*) las batallas en las cortes, para enseñar cómo hablar, o para componer una defensa para otros (2002: 198-199)

Diogenes Laercio afirma que fue Protágoras quien unió la competición y la retórica para dar lugar a lo que se conocería como *logon agones*, o debates competitivos (Diógenes Laercio, 2007: 482). La aparición de los sofistas y su forma de llevar los valores y prácticas del atletismo al campo del discurso dio lugar a un proceso de cambio en donde el antiguo ejercicio de la violencia física va cediendo lugar a la fuerza que se ejerce con el lenguaje, de ahí el término *glattostrophein*, usado por los sofistas y que puede traducirse como “lucha de lengua” (Hawhee, 2002: 202). Siguiendo a Hawhee, es la lucha cuerpo a cuerpo y no la carrera a pie, en carro-

za o el pugilato, el modelo atlético de la práctica sofística, esto se debe a que por tradición, la lucha cuerpo a cuerpo implica la posibilidad frecuente de que un luchador más pequeño y débil derrote a un oponente más grande y fuerte si aplica las técnicas adecuadas. (Y aquí recordamos a Gorgias y al pequeño cuerpo del logos, que realiza grandes obras haciendo fuerte el argumento débil). La lucha de los griegos era un deporte en el que, a diferencia de otros que se practicaban entonces, la fuerza no era garantía de éxito si no se combinaba con la habilidad (Hawhee, 2002: 199). La virtud del atleta y la del sofista son visibles en la medida en que muestran la perfecta combinación de la habilidad y la fuerza, lo que en griego, y siguiendo a Barbara Cassin, tendría el nombre de *epideixis*.¹ La virtud dinámica del luchador y la habilidad para la lucha de palabras que caracteriza a los sofistas son dos manifestaciones similares de *epideixis* en las que el atleta, virtuoso del cuerpo o la palabra, se brinda a su comunidad (Cassin, 2008: 353).

Los sofistas: la educación, la democracia y las formas de vida pública

El éxito de los sofistas en la polis va de la mano con el carácter agonista y competitivo de la cultura griega. Con un discurso centrado en la consecución de la excelencia, los sofistas se ocuparon de cubrir la demanda educativa que exigía el nuevo ambiente cívico democrático. De acuerdo con Hegel, los sofistas no fueron eruditos en estricto sentido, principalmente “porque no existían

¹ *Epideixis* es la palabra que la tradición utiliza para referirse a la discursividad sofística. El término es usado por Platón (en, por ejemplo, *Hippias mayor* 282 c, d86 a, *Hippias menor* 363c, *Gorgias* 477c) y designa el discurso entregado por Pródico, Hippias y Gorgias en oposición al diálogo a través de preguntas y respuestas del cual Sócrates es fundador. Es algo como una “lección” o, incluso, un “performance” en el cual el orador se brinda a sí mismo.

aún, entonces, ciencias positivas sin filosofía, capaces de abarcar, de un modo escueto, la totalidad del hombre y sus aspectos esenciales” (Hegel, 2002: 13). La finalidad de los sofistas, como nos dice el mismo Hegel, versaba en infundir al hombre una conciencia acerca de “lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procurar una satisfacción al ser humano” (Hegel, 2002: 13). Para Carlos García Gual el interés principal de los sofistas es el de alcanzar la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo que permita destacar en la vida política (García, 1999: 38). Por la vía de la formación en retórica los sofistas son capaces de adiestrar en elocuencia, una habilidad sumamente útil para un orador público, y aquí habría que incluir también a todas aquellas actividades relacionadas con los tribunales de justicia. Si se considera a los sofistas como personajes revolucionarios de su tiempo, y se toma en cuenta la importancia de sus aportaciones a la cultura occidental, resulta difícil creer que durante siglos cierta historiografía filosófica derivada de la lectura de los diálogos de Platón siguiera condenando su actividad. La paradoja más importante de la educación sofística radica, como nos dice María Concepción Ginger, en la suspicacia con la que, a diferencia de otras ciencias y artes, se veía a la educación retórica:

Los hombres, en las demás ciencias y artes, aprecian a los que sobresalen en cada una de ellas y, así, admiran de los médicos al más capaz frente al menos capaz, admiran en adivinación y música al más entendido, el mismo voto emiten respecto de la carpintería y los demás oficios; en cambio, a la retórica la elogian, sí, pero la miran con suspicacia, como actividad taimada, ávida de lucro y desarrollada con menoscabo de la justicia. Opinan así sobre este arte no sólo la gente común sino incluso los más ilustres de los hombres instruidos. Llamen, en efecto, oradores hábiles a aquellos tan capaces de elaborar con ingenio un discurso como de pronunciarlo, pero esta calificación que ponen a su superioridad no es favorable (1999: 92).

Es muy probable que la fuente del desprestigio de los sofistas se encuentre en el marcado relativismo de sus afirmaciones. De ahí el impacto vigente y la problemática que implica seguir pensando en el “hombre medida de todas las cosas” de Protágoras. Un aspecto a considerar cuando se habla de los sofistas es su carácter revolucionario. No hay que olvidar que son ellos, junto a Sócrates y Platón, los precursores de la distinción entre *physis* y *nomos* que marcaba el debate filosófico de la época. La distinción entre los productos de la naturaleza y los de la convención social. Tal como nos dice García Gual, son los sofistas quienes aplicaron tal distinción a las instituciones, las leyes, las costumbres, los credos religiosos y políticos. Sin negar la existencia del orden existente en la naturaleza y sus leyes, estos personajes destacaron el carácter convencional y relativo de las leyes y los vínculos sociales humanos (García, 1999: 45). Fundada en las nociones de *Aidos* y *Némesis*, la vergüenza y la justa indignación, los sofistas promovieron también, a decir de Alfonso Reyes, una ética social que en medida alguna defiende la indiferencia frente a la justicia. Acusar de perversión a los sofistas en vistas de los ejercicios que proponían a sus educandos resulta injusto y pueril. Del mismo cargo fueron acusados todos los filósofos antiguos, lo que no es sino la muestra de la necedad frente a la cultura: que abre los ojos al delito (Reyes, 1998: 63). Sobre las acusaciones a los sofistas, José Solana nos dice lo siguiente:

Desde estas posiciones, a los ojos de Platón Protágoras no podía ser sino un *filodoxo*, un enemigo del saber inmutable de realidades inmutables que sólo posee “apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera” (*Fedro* 275a). Pero este universo conceptual platónico no implica que Protágoras negara la verdad, ni la ciencia, ni el universo material. El eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable. En última instancia, por tanto, la disputa es ontológica. Protágoras, en este problema, es un continuador de los jonios, de Heráclito y Parmé-

nides, en el sentido de no reconocer otra realidad que el mundo sensible (2000: 41).

Podemos decir, siguiendo al mismo Protágoras retratado por Platón (*Protágoras*, 349 a), que las intenciones del sofista son justamente la formación de ciudadano y la mejora de su conducta en la vida pública y privada. El uso del lenguaje, la capacidad para argumentar y para construir mejores discursos son, sin lugar a dudas, un aspecto importante de la educación y son relevantes para la formación del ciudadano. Tal como nos dice Carlos García Gual: Protágoras no promete hacer buenos a sus discípulos, sino hacerlos mejores, en consonancia con los valores de su comunidad y en busca del progreso en la *areté*. (1999:40). Respecto a lo que el sofista puede pensar sobre la responsabilidad del educador frente a los frutos de su enseñanza, Alfonso Reyes resume así un decir de Protágoras:

Entretanto, concluye Protágoras, la dignidad de la palabra se aprecia por su capacidad pragmática de hacer verosímil lo inverosímil. El mayor honor corresponde al mayor engaño o más pura creación verbal: tal es la suma jerarquía del poeta. Si otros aplican a fines aviesos esta reivindicación estética de la palabra, tanto peor para ellos (1998: 65).

Algunos autores como José Solana ven en la actitud de Platón hacia Protágoras una obsesión relacionada principalmente con la tendencia sofística hacia la democracia, tal como nos dice a continuación:

La obsesión platónica contra Protágoras se explica por la importancia que le otorgaba como el representante más significativo y más influyente de la tradición que él quería refutar. Una tradición esencialmente relativista y materialista a la que Protágoras añadía,

además, el ateísmo. De otra parte con Protágoras esa tradición sentaba cimientos teóricos firmes en el ámbito de la teoría del estado. Justificando un sistema, el democrático, en que, como en los guerreros homéricos, la palabra era un bien común, puesto en el centro, al alcance de todos sin distinción (2000: 48).

Bárbara Cassin es una estudiosa del fenómeno sofista que ha cuestionado la visión tradicional y la crítica hacia los sofistas fundada en Platón. Por este camino, Cassin ha encontrado una veta distinta para la investigación de los sofistas que no puede dejar de lado la dimensión política de su actividad y el hecho fundamental de que la ciudad griega es una creación en curso del lenguaje. Si grandes intelectuales como Jacob Burkhardt y Hannah Arendt han coincidido en llamar al mundo griego como “el mundo más conversador de todos” (Cassin, 2009: 353), esto se debe justamente a la presencia de los sofistas y su labor creativa. Cassin ve en los sofistas a los principales precursores de un proceso en el que el mundo griego es transformado, se mueve “de la física a la invención de la política” (Cassin, 2009: 355), generando con ello toda una serie de valores comunitarios que tienen como sustento el trabajo sobre el lenguaje. Para Alfonso Reyes, los estudios lingüísticos constituyen, en consonancia con la idea de Cassin, la ruta por la cual los sofistas abrieron un nuevo espacio para la reflexión política:

El sofista interroga los fundamentos del Estado y de la conducta. Si corresponde al pensamiento físico el haber pedido cuentas sobre el concepto del universo al mito y a la poesía, corresponde en cambio al pensamiento sofístico el haber planteado el problema de los orígenes sociales, que Hesíodo reduce todavía al cuadro paradisiaco de la edad de oro. El sofista inicia la ciencia del espíritu, que le aparece inseparable del instrumento lingüístico en que ella se expresa. Su interés por la demostración mediante la palabra resulta en dos consecuencias principales: por una parte, la figura del razonamiento lleva a la figura del discurso, y de aquí nace la

retórica; por otra parte, la figura del discurso como incorporación del razonamiento lleva a la investigación científica del lenguaje, y de aquí nace la gramática (Reyes, 1998: 56).

Un aspecto a destacar de los sofistas es, siguiendo a Carlos García Gual, el énfasis que pusieron en la promoción de los valores que a la postre definirían a la democracia griega, a saber, la *isonomía*, como igualdad de derechos políticos, la *isegoría*, como derecho a participar de las asambleas, y la *isocratía* o igualdad de poder (García, 1999: 45). Con insistencia, los sofistas defendieron la idea de que la naturaleza había hecho a los hombres iguales y esa igualdad en la razón era la característica que, a la postre, permitirá a los griegos encontrar una base común para la vida en concordia. Como ya habíamos mencionado, los sofistas llevaron a cabo al igual que Platón, una intensa actividad crítica frente a los valores de una tradición fundada en el mito. Tal como nos dice Emilio Lledó, la relativización de los valores emprendida por los sofistas tuvo como principal objetivo la destrucción del modelo sacro del héroe, así como también la transformación de la antigua amistad o *philía*. Este era un valor que en la *Iliada* o la *Odisea* se encontraba asociado al vínculo de consanguinidad y de *areté* poseída, debido a esto, los gobernantes y aristócratas solían conectar su linaje con el de algún héroe de virtud probada. Esta situación vino a transformarse, como nos dice el propio Lledó, a partir del siglo V con la presencia de los sofistas:

La *areté* es, ya en el siglo V, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una aristocracia que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder

mágico se rompió no sólo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero, además, los sofistas, al insistir en este hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien (Lledó, 1999: 107).

Para Protágoras la *areté* del hombre al que él enseña y que vivirá en el nuevo contexto de la sociedad democrática debería estar sustentada no en el fulgor de su linaje sino en su dominio de diferentes técnicas, entre las que destacan sin duda el dominio del lenguaje y de la persuasión fundada en la retórica. Pero como nos dice García Gual, el sofista también es consciente de que la capacidad técnica, la *entechnos sophía* prometeica no es suficiente para un correcto desarrollo de la vida política si carece por completo del sentido moral que le aportan la práctica de *aidos* y *dike*, el pudor y la justicia, fundamentos de la convivencia y la civilización (García, 1999: 47). Si bien es cierto que las habilidades técnicas requieren de una práctica constante y su aprendizaje está mediado por la posibilidad de tener a un sofista como guía, Protágoras será partidario de la idea de que el sentido moral, como mítico don de Zeus, fue otorgado a todos los hombres sin exclusión. De este modo no hay asunto que se dirima en la polis que no concierna a todos.

Tal como señala Leticia Flores Farfán, la posición protagórica en la disputa por el logos más adecuado para la ciudad debe entenderse a la luz de una perenne puesta en juego del discurso. En este sentido el “ciudadano” será aquel capaz de llevar a cabo “acciones parlantes que invocan sentido e interpelan el asentimiento de los otros” (Flores, 2006: 236). La vida en común, la vida en la polis, debe tener como condición, a los ojos del sofista de Abdera, un constante ir y venir de argumentos persuasivos en búsqueda de la

mejor solución de un problema dado. Es por ello que la formación que la capacidad de cada hombre para razonar, justificar y comprender su propio discurso y el de los otros, resulta indispensable:

El enfrentamiento de posiciones rivales para conformar el orden de la ciudad conlleva tanto el compromiso de preservar el orden común como la no neutralidad de los participantes en la lucha que implica la conformación de dicho orden. La ciudad triunfa en el momento en que la sombra de una escisión se desvanece sin que ello implique el sometimiento de ninguno de los contendientes. Lo importante a destacar aquí es que ninguna palabra, ninguna acción, ningún transcurrir cobra sentido si no se enmarca en un campo de significación compartida, es decir, dentro de la lógica del amigo y el enemigo. Por ello cada argumento se enfrentará a su contra argumento, cada tesis a su antítesis, cada apuesta de significación a su contraparte como único medio riguroso de medida y contrastación (*dialéxeis*). El intercambio verbal, el diálogo, salta al espacio de la discusión, la controversia y el debate bajo el principio de que toda controversia, para acertar bien en una decisión (*ebulía*), requiere tener ante sí las dos propuestas juntas y enfrentadas. El diálogo se emplaza bajo el principio de conformarse como un verdadero intercambio de opiniones: en torno a la disposición de aceptar cambiar, o cuando menos, revisar, las propias convicciones si se presentan argumentos mejor fundados y concluyentes. El carácter dialógico y agonial toma entonces mayor fuerza pero envolviendo a la palabra en un *ethos* compartido y en un juego de reglas formales que, como censura preventiva, imposibilite el efectismo, la mentira interesada o el arrebató intimidatorio (Flores, 2006: 219).

La propuesta de Protágoras no es ajena a una actitud que desde mucho tiempo antes formaba parte del ideario griego. El agonismo que en otro tiempo se resolvía bajo los dictados de la moral aristocrática, encuentra en la polis un nuevo espacio de desarrollo en el cual la nueva virtud ciudadana requiere, más que una razón

teórica que busca conocer lo estable, una razón práctica, que tiene como condición la posibilidad de que el ciudadano participe de un juego en el que se busca persuadir pero que también implica ser persuadido.

Bibliografía

- Aristófanes, 2004, *Las nubes, las ranas, Pluto*, Francisco Rodríguez (trad.), Madrid, Cátedra.
- Aristóteles, 2002, *Retórica*, Arturo Ramírez Trejo (intro., trad., y notas), México, UNAM.
- Asmis, Elizabeth, 1992, "Plato on poetic creativity", en Richard Kraut, *et. al.*, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cassin, Barbara, 2009, "Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words", *Philosophy and Rhetoric*, v. 42, núm. 4, Pennsylvania, The Pennsylvania State University.
- De Romilly, Jacqueline, 2002, *The great sophist in Periclean Athens*. Janet Lloyd (trad.), Nueva York, Oxford University Press.
- Di Castro, Elissabetta (coord.), 2009, *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM.
- Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, María Concepción Ginger Soria (intro., trad., y notas), Madrid, Gredos.
- Flores Farfán, Leticia, 2006, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM / UAEM, Seminarios.
- García Gual, Carlos, 1988, "Los sofistas y Sócrates", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, v. I. De los griegos al renacimiento, Barcelona, Crítica, pp. 35-79.

- Hawhee, Debra, "Agonism and arete", *Philosophy and Rhetoric*, v. 35, núm.3, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Wenceslao Roces (trad.), v. II, México, FCE.
- Lledó, Emilio, 1996, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus.
- Platón, 2000, *Diálogos I*, Francisco Lisi (intro.), J. Calonge Ruiz (trad., y notas de "Apología" y "Eutifrón"), Carlos García Gual (trad., y notas de "Protágoras"), Madrid, Gredos.
- _____, 2000, "Gorgias", en *Diálogos II*, J. Calonge Ruiz (Intro., trad., y notas), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, 2000, "Banquete" y "Fedro", en *Diálogos III*, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó (intro., trad. y notas), Madrid, Gredos.
- Reyes, Alfonso, 1981, *La crítica en la edad ateniense; la antigua retórica*, t. XIII, Obras completas, México, FCE, Letras Mexicanas.
- Solana Dueso, José, 2000, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- _____, 2013, *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, José Solana Dueso (pról., trad., y notas), Madrid, Alianza.
- Vallejo Campos, Álvaro, 1993, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er revista de filosofía.
- Wardy, Robert, 1996, *The birth of rhetoric, Gorgias, Plato and their successors*, Nueva York, Routledge.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

El objetivo de este estudio es aclarar la idea de reflexión en el contexto de la explicitación de los horizontes del yo personal y su relación con la noción de “autoexamen”, como meditación sobre la propia vida con su valor concreto. Para ello hacemos un balance de la noción de autoexamen o *Selbstbesinnung* en diferentes escritos de Husserl con la finalidad de aportar una aclaración que permita comprender un sentido amplio de la reflexión, no necesariamente intelectualista, y su lugar en la idea de autoconocimiento como esclarecimiento del sentido de la vida concreta desde una perspectiva fenomenológica.

Palabras clave: Autoexamen, autoconocimiento, temple de ánimo, consideración emotiva.

Abstract

The aim of this study is to clarify the idea of reflection in context of the explicitly state of the horizons of self and its relationship with the notion of “self-examination”, as meditation about the personal life and its concrete value. We perform a balance of the notion of “self-examination” or Selbstbesinnung in several Husserl writings, the aim

is to suggest a clarification that allows to understand a widest sense of reflection, not necessary in an intellectual register, as well as establish its place in the idea of self-knowledge as clarifying of the sense of the concrete life from a phenomenological perspective.

Keywords: Self-examination, Self-knowledge, Temperature of spirit, Emotive consideration.

De acuerdo con la fenomenología de Husserl, la reflexión no sólo explicita la estructura esencial de la subjetividad, sino que descubre, a través de la aclaración de diferentes horizontes de sentido, las determinaciones concretas que constituyen la consistencia de un “yo personal”. En el interior de su obra encontramos diferentes sentidos de la idea de reflexión, uno de ellos, utilizado particularmente en sus obras tardías, es la noción de “autoexamen” o *Selbstbesinnung*, la cual fue convirtiéndose en un proyecto paralelo de aclaración racional del sentido de la vida concreta en relación con la constitución universal del sentido del mundo de la experiencia.

El concepto de *Selbstbesinnung* o “autoexamen” comenzó a utilizarse en la filosofía alemana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cada vez con más fuerza, como una opción al sentido más intelectualista atribuido habitualmente a la noción kantiana de reflexión. Con *Selbstbesinnung* Dilthey, por ejemplo, se refería a una meditación sobre sí mismo en un registro propio de la consideración vital de la vida como totalidad, en contraposición con la teoría del conocimiento. Husserl, por su parte, utiliza habitualmente una noción amplia de reflexión, la cual es sobre todo la tematización de la vida de conciencia, ya bien en tal o cual carácter

de su estructura intencional, y toma a la vivencia aislada, o bien con referencia en la vida de conciencia misma en su fluir concreto.¹

El objetivo de este estudio es aclarar la idea de reflexión en el contexto de la explicitación de los horizontes del yo personal y su relación con la noción de “autoexamen”, como meditación sobre la propia vida con su valor concreto.

En la fenomenología es necesario distinguir la referencia a sí mismo en cuanto al carácter indubitable de la vivencia como vivencia. En este sentido entraría la dimensión epistemológica relevante de la reflexión como acceso privilegiado de la conciencia a su propia vida (Hua III/1, 162 ss.). Por otro lado, tenemos un rasgo no incompatible con el primero, pero que permite comprender a la vida como el horizonte abierto y concreto que es.

El concepto husserliano de *Selbstbessinnung* se refiere usualmente a un proceso sistemático y, en esa medida, más amplio (aunque no contradictorio) con el acto representativo de la reflexión.²

Cuando Husserl se refiere a un autoexamen fenomenológico (*phänomenologische Selbstbesinnung*) se trata de algo más que la mera reflexión psicológica como referencia puntual a mi vivencia actual e incluso a la reflexión en sentido fenomenológico, una vez ejecutada la desconexión con la tesis de la actitud natural. Si suspendo la tesis de la actitud natural, puedo referirme a mi conciencia en su pura inmanencia de experiencia, sin asumir los vínculos causales ni la tesis de existencia del mundo real; es decir, puedo referirme a la especificidad de mi vida de conciencia en cuanto tal, pero la vida que analizo es, en cada caso, mi propia vida, incluso una vez ejecutada la reducción. La pregunta que podríamos hacer aquí es: ¿se mantiene mi identidad, es decir, la unidad de mi vida

¹ Ver, por ejemplo, Hua III/1 §§ 42, 45, 50, 57; sobre todo hay que tener en cuenta §§ 77, 78, 79.

² Algunas apariciones de dicha noción en este sentido se encuentra en sus *Meditaciones Cartesianas* (Hua I, 116, 179).

con el acervo de experiencias y el horizonte de referencias axiológicamente relevantes para mí, justo eso que existencialmente hace que mi vida merezca ser vivida? Incluso en actitud trascendental, no hay razones para suspender en primera instancia esa dimensión de la vida fáctica y la correlativa unidad de su “sí mismo” como yo personal. De hecho, el mundo sigue ahí, pero en la reducción trascendental ha sido llevado a su estatus de mero fenómeno de sentido y con ello, en realidad hemos ganado la especificidad del mundo de la experiencia en lo que tiene de propio en cuanto a su confirmación efectiva: ser el horizonte situacional de mi vida.³ Así, sin renunciar sin más a la noción de reflexión y sus propios alcances en el interior de la fenomenología de Husserl, quisiéramos dar aquí consistencia a un cierto concepto de autoexamen inspirado en la meditación husserliana sobre la aclaración de sí mismo o lo que él mismo llama “llegar a conocerse” (Hua IV, 249, 252, 270-272), el cual, se distingue del sentido de reflexión metodológica dirigido a la explicitación de las estructuras de la conciencia, aunque no es en modo alguno contradictorio con éste.

Para aclarar y dar consistencia a la idea de autoexamen, no sólo como reflexión sobre la vida concreta, sino también como su exploración, como aperccepción de su valor existencial, la significatividad valorativa de mi propia existencia como proyecto vital, haremos referencia al papel de los horizontes afectivos de la conciencia de sí que forman, en los cuales se realiza la predelineación de mis motivaciones y mi actuar concreto de acuerdo con las circunstancias de mi

³ El resultado del tratamiento de esta cuestión en *Ideas I* es la idea de un yo puro como polo de unidad al cual se atribuyen todas las vivencias de la corriente de vida. Especialmente en sus *Ideas II* y más adelante, en sus lecciones de *Psicología Fenomenológica* de la década de los veinte, Husserl va a requerir la distinción entre el yo puro como puro polo vacío de unidad de las vivencias y su concreción efectiva como yo personal, el cual no es el mero yo puro, sino el yo como resultado de la sedimentación de habitualidades, experiencias en sentido amplio, capacidades y carácter.

vida. Es así que el objetivo de este estudio es destacar la importancia de la consideración afectiva en el proceso de autoconocimiento y con ello sugerir un cierto sentido práctico de la noción de autoexamen.⁴ La aclaración del sentido de la vida concreta se vuelve entonces la elucidación del sentido de mi vida con relación al horizonte de referencias significativas de mi mundo entorno, manifestadas a través de temples de ánimo y atmósferas del sentimiento. Si bien es verdad, como afirma el propio Husserl, que una tematización explícita en conciencia reflexiva de la vida, como totalidad es imposible (Hua III/1, §83, 167; *Ideas* I, 276), también es cierto que a partir de ciertos sentimientos anticipamos el horizonte total de nuestra vida y en ellos vivimos constantemente síntesis intencionales de referencias relativas al mundo concreto y a la plenitud de nuestra vida en este mundo.

En concordancia con las tesis de filósofos contemporáneos, como Charles Taylor, aunque a través de un recorrido de corte husserliano, quisiéramos sugerir una idea del yo como postura moral que en ese sentido relanza el registro intelectualista en el cual se plantea habitualmente la pregunta por autoconocimiento. En efecto, el horizonte o “marco de referencia” situacional, aludido en los debates actuales por filósofos como Charles Taylor, es fundamental en la constitución de la identidad personal y así, el ámbito donde se realiza el esclarecimiento de sentido, presentado en términos de autoconocimiento, es indisoluble de la aclaración de la referencia hacia aquello que nos resulta valioso. La aclaración de los horizontes afectivos de la reflexión, en particular la impronta de los temples de ánimo como la forma concreta en la cual se vive el mundo situacional, forma parte de una cierta reflexión dirigida, no sólo a aclarar las estructuras universales de la subjetividad,

⁴ En el sentido de “llegar a conocerse” al que se refiere Husserl, por ejemplo, en *Ideas II*, cuando distingue la reflexión dirigida al yo puro de la captación de la vida del sujeto en la unidad de un yo personal (Ver Hua IV, §58, 257).

sino también a comprender los nexos de motivación y sus contenidos de una subjetividad concreta.⁵ La asunción de los temples de ánimo, como experiencia de sentido, permite descubrir la vida concreta dentro de un horizonte afectivo en el cual se explicita lo más propio e individual de nosotros mismos y dicha experiencia tiene su correlato en el descubrimiento del mundo como horizonte situacional de mi vida. La meditación fenomenológica sobre sí mismo, *Selbstbesinnung*, puede ser entonces comprendida en términos de la explicitación de los horizontes intencionales de la apercepción de sí mismo y con ello, el proceso de explicitación del sentido concreto de la subjetividad vivido a la par de su desarrollo (Hua IV, 252).

I. Patencia, latencia, nexos de implicación de sentido: aspectos de la intencionalidad de horizonte

El tema fundamental de la fenomenología es la aclaración del sentido de la experiencia, el análisis de su “intencionalidad” (Hua III/1, 74; Hua I, 82). La vida de conciencia es siempre y en cada caso “conciencia de algo”, por tal motivo está por entero lanzada a la determinación de una cierta orientación significativa del entorno en diferentes grados y dinámicas específicas. Así, la explicitación de las formas de conciencia, tales como la imaginación, la percepción o el recuerdo, se determina en función de ciertos objetos propios de tales experiencias. El objeto de la percepción es lo percibido en cuanto tal y, en esa medida, los caracteres de ofrecimiento del objeto dado en dicha experiencia son coherentes con cierta mención

⁵ Cfr. Ch. Taylor (2006: 70- 85), Aquí se puede ver la semejanza de nuestra posición con el planteamiento de Taylor sobre los “marcos referenciales” de valor como fuentes del sí mismo, dichos marcos referenciales son, en una de sus acepciones, horizontes afectivos en los cuales se explicita la situación vital relativa al yo personal.

de sentido intencional de la vivencia de percepción. La experiencia de sentido está, a su vez, modulada en diferentes grados de claridad y forma parte de la esencia de la intuición dejar abiertos horizontes de sentido donde se anticipan caracteres o rasgos del objeto todavía por darse o no intuitivos en absoluto, los cuales corresponden, tanto al trasfondo de los sedimentos de nuestra experiencia anterior, como al horizonte situacional en el cual tenemos tal o cual experiencia. Es así que la intencionalidad no sólo se refiere a la mera dirección activa de las vivencias en las cuales se brinda el objeto principal de nuestra atención, sino que en esa misma experiencia hay direcciones de sentido operando de forma latente, constituyendo lo que Husserl llama “el horizonte indeterminado de indeterminación” (Hua I, 82; Walton, 2004). Todo horizonte experiencial es, en primera instancia, un horizonte de patencia y de latencia, es decir, un horizonte de lo dado efectivamente en la situación experiencial concreta en el que se da el objeto de mi interés primario y un horizonte de posibilidades anticipadas relativas, tanto a la experiencia patente, como a nuestro sedimento de experiencias semejantes. La corriente de la temporalidad esencial a la propia experiencia hace que cada objeto de experiencia sea determinado, no sólo respecto de su presencia viva, sino también respecto de todas las experiencias pasadas y una serie de anticipaciones propias de la estructura esencial de la vida de conciencia, las cuales coinciden con su carácter tendente a la trascendencia. A cada percepción de un objeto dado corresponde una anticipación basada en los caracteres que esperamos ver de acuerdo con nuestra experiencia habitual de objetos semejantes o vividos en circunstancias similares. Estas síntesis operativas que intervienen pasivamente en la configuración de los objetos de nuestra experiencia forman horizontes de nexos de sentido. La asociación entre los contenidos sedimentados y los caracteres de la experiencia actual no son necesariamente sucesivos; es decir, la anticipación de sentido basada

en mi experiencia anterior no proviene de vivencias inmediatas, sino que puede provenir de sedimentos y configuraciones de sentido que forman habitualidades perceptivas, modos de ver, por así decir, en los que estamos habituados a observar y reconocer los objetos de la percepción.

Los horizontes, por otra parte, son fondos a partir de los cuales el objeto perceptivo se destaca gracias a la atención dirigida a él. Para Husserl, la diferencia entre tema y fondo es relativa a la atención. El fondo juega un papel en la determinación de lo destacado, pues el horizonte de fondo no es un mero campo muerto, sino un complejo de referencias implícitas en el que se constituyen las relaciones extrínsecas entre el objeto destacado y los diferentes niveles de contextos, que en última instancia, es el horizonte total del mundo, como “horizonte de horizontes” (Hua I, 97). El fondo perceptivo de cada aparición de un objeto temático está conformado por un horizonte de anticipación de contenidos concordantes, tanto con la experiencia actual, como con las formas en las que estamos habituados a vivir el objeto destacado.

Los horizontes también son sistemas de asunciones presupuestas bajo la modalidad “yo puedo” (*Ich kann*) relativas a capacidades prácticas adquiridas por un yo concreto, el cual está vinculado con la posibilidad de anticipar la consecución de una vivencia perceptiva. Los vínculos inferenciales de los entrelazamientos de la experiencia son vínculos de motivación. Todo el campo perceptivo se forma sobre la base de un complejo de potencialidades de movimiento de mi cuerpo, en el cual se anticipa el mundo dado como horizonte de resolución práctica de acuerdo con mis capacidades adquiridas (Hua I, 109; Hua XI, 119; Hua IV, 223). De igual forma, la captación de un objeto del mundo circundante o una situación concreta pone en juego el sistema de motivaciones por las cuales se capta la significatividad del objeto, en relación con otros sentidos, como comprender la puerta como acceso, captar

el picaporte como algo dispuesto a ser tomado por la mano y que sirve para abrir la puerta, etc.⁶

Las síntesis de habitualidad no son exclusivas de las formas perceptivas y en general de las vivencias cognoscitivas, hay también formas de anticipación, remisión y nexos de sentido en la esfera de la acción, la volición y el sentimiento. También los objetos de nuestras preferencias valorativas y las motivaciones de nuestra acción libre, sus metas, están prefiguradas gracias a horizontes que se refieren a determinaciones de sentido emotivo. El éxito o fracaso en nuestras posibilidades relativas a la acción, las experiencias placenteras o dolorosas, las alegrías y las tristezas, van configurando también horizontes indeterminados de determinación posible de experiencias semejantes a lo largo de nuestra vida concreta.

II. Intencionalidad del temple de ánimo: fondo emotivo y nexos de implicación pasiva de sentido en la esfera del sentimiento. La anticipación afectiva de la vida como totalidad concreta

La fenomenología de la vida emotiva no es la caracterización psicológica de los sentimientos sino el estudio de su carácter de unidad de sentido en la experiencia, es decir, el análisis de las relaciones intencionales específicas que anidan en ellos. Es gracias a nuestra dimensión emotiva que podemos captar el mundo como un mundo de situaciones con valor. En ese sentido, el análisis fenomenológico está dirigido al estudio de la esfera axiológica como unidad de rendimientos intencionales. El mundo del valor es un mundo que viene al caso en un registro diferente al de la mera percepción; desde el punto de vista de la actitud valorativa, el mundo es percibido con un “sentido espiritual”, es decir, resulta axiológicamente

⁶ Véase por ejemplo: Hua IV, 238.

relevante; nos interesa, nos incumbe, nos importa y la motivación de este interés es un movimiento del ánimo.

La estructura de horizonte de la intencionalidad relativa a los temples de ánimo no sólo es una peculiar forma de apercepción del mundo entorno, sino también el campo de unificación del tejido emotivo de la vida concreta. A partir de síntesis de habitualidades, se forman sistemas de anticipación emotiva y resolución práctica, y se configura la significatividad de la propia vida. En ese sentido, la meditación sobre sí mismo no es el mero acto reflexivo que pone a la vida como un objeto acabado ante sí, sino el proceso de indagación que explicita los sistemas de implicación emotiva siguiendo las pautas de la intencionalidad de horizonte contenidas en los temples anímicos.

A lo largo de la obra de Husserl es posible encontrar diferentes descripciones del temple de ánimo como fondo o atmósfera emotiva de la situación concreta (Hua XXXVII, 327; Hua IX, 415; Hua XXXVII, 327; Hua XIX/1, 409-410; Hua XXXVII, 342-346; Ms. A VI 8 I/50a “H” 26; Ms. A VI 8 I/66a “36”; Ms. A VI 12 I/268a “42”; Ms. A VI 8-I, A VI 12, A VI 34, entre otros). Pero también, particularmente en sus manuscritos a partir de la década de los años treinta, tenemos un énfasis en la idea de temple de ánimo como un rasgo esencial en la unidad de la vida, no sólo relativa a la apercepción del mundo.

Uno de los aspectos relativos al temple de ánimo es la anticipación emotiva (*Gefühls-Antizipation*), la cual es una capacidad del sujeto concreto en relación con el sentimiento que le despierta la situación vivida actual. Este vivir puede ser un sentir a la manera de un presentir, en un sentido muy literal, pues se trata de una anticipación, una expectativa en el sentimiento motivada por la vivencia actual. La mención de valor vacía, a la que se refiere aquí, es precisamente un horizonte aperceptivo que anticipa la plenitud del valor. La apercepción del valor es siempre una apercepción emotiva, de

modo que podemos llamar aquí a esta forma de referencia, sin mayor justificación: horizonte afectivo (Ms. A VI 34 (1931) 24 b).

Un rasgo de las descripciones sobre los temples de ánimo, particularmente entre 1931 y 1933, es el énfasis en su carácter temporal y, con ello, cierto horizonte de anticipación emotiva de los temples en el cual se compromete el valor de la vida concreta. En particular, destaca la descripción del temple del “cuidado” o “preocupación”, en alemán: *Sorge*. El cuidado es una forma de anticipación de horizonte dirigida a la vida como totalidad y está vinculada a experiencias de expectativa emotiva propias de vivencias, como el miedo o la esperanza. A diferencia de otras expectativas o anticipaciones emotivas relativas a tal o cual aspecto o carácter de la valiosidad, el “cuidado” anticipa lo que puede llegar a pasarnos en cuanto sujetos concretos y a través de esa anticipación se mienta también, aunque de forma implícita, el valor de la propia vida como totalidad y su propio horizonte situacional. En el manuscrito E III 6 de 1933, Husserl continúa la exploración del tema de la preocupación o “cuidado”, esta vez explícitamente con relación al problema de la existencia (*Existenz*).⁷ En su ejemplo, Husserl se refiere a un comerciante en peligro de quedar en bancarrota.⁸ El comerciante, en cuanto tal, asume la eventualidad del fracaso de la empresa que define su profesión como algo en lo que está en juego su propia “existencia”. Este comerciante, dice Husserl, tiene un horizonte abierto de posibilidades para encontrar una nueva profesión; es decir, se puede asumir a sí mismo de otra manera, puede tener una actitud diferente hacia el porvenir; no obstante, la even-

⁷ Husserl estudió la obra temprana de Heidegger, especialmente en el período que va de 1926 a 1933. La constancia de su estudio está en todas las notas de los márgenes que encontramos en sus ejemplares personales de *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. A pesar de la evidente proximidad entre la descripción de fenómenos semejantes entre ambos, no hay testimonios explícitos de Husserl en referencia al particular en la obra de Heidegger.

⁸ Este ejemplo aparece también en el citado Ms. A VI 34, de 1931.

tual situación de quiebra de su empresa lo coloca en la situación de hacerse cargo del sentido de su proyecto vital como totalidad; es así que vive su vida con esperanza vital (*Lebenshoffnung*), con cierta expectativa emotiva sobre los acontecimientos venideros de su vida y se encuentra de momento en la preocupación o cuidado vital (*Lebenssorge*), le preocupa hacia dónde puede orientar su vida, qué será de él. El cuidado, para Husserl, es un modo del sentimiento semejante a la modalización de la creencia en la esfera dóxica, el cual juzga de acuerdo con lo que se anticipa como probable y emotivamente relevante, como horizonte de posible fracaso. Lo importante aquí es que, a diferencia de la mera creencia modalizada de probabilidad o certeza, la dimensión del interés sobre lo que se tiene como cierto o probable es relevante para la ejecución de una acción en consecuencia.⁹ El cuidado (*Sorge*) es el modo de sentimiento (*Gefühlsmodus*), por el cual surge la modalización de la actividad y de la cual el pre-señalamiento existente de horizontes de posibles malogros, dentro de los cuales se desarrollan las líneas de previsiones y ciertos éxitos, de los éxitos bajo corrección.¹⁰

En cuanto sujeto concreto, siempre intento hacer lo mejor que puedo con mi situación vital, anticipo el fracaso, vislumbro el horizonte posible de mi éxito. Muchas veces me preocupo, como resulta evidente, sobre aquello que no depende de mí. Si mi equipo de fútbol desciende, me preocupa la situación de mi país, el futuro de la economía mundial; dicho de otro modo: anticipo

⁹ Se trata de una instancia de diferentes niveles de anticipación emotiva sobre el horizonte del eventual fracaso en mis aspiraciones prácticas. Sobre el particular, ver Roberto Walton (2004: 238).

¹⁰ Ms. E III 6, 3a, “*Die Sorge ist der Gefühlsmodus, der aus der Modalisierung der Aktivität entspringt und aus der bestätigen Vorzeichnung des Horizontes möglichen Misslingens, innerhalb dessen die Linien des doch voraussichtlichen und gewissen Gelingens, des Gelingens unter Korrektur, verlaufen*”. Agradecemos al Dr. Ulrich Melle, Director de los Archivos Husserl, el permiso para citar manuscritos inéditos.

posibilidades que me incumben o me importan. Naturalmente, la posibilidad fundamental que anula todo el horizonte de mis aspiraciones es la de mi muerte.¹¹

En Junio de 1933, Husserl medita sobre el tema del miedo a la muerte (*Todesangst*). En esta reflexión complementa lo dicho dos años antes sobre el tema de la preocupación sobre la vida. La vida es un permanente cálculo entre el eventual fracaso y el accidente, bajo los cuales, se mantiene la tendencia hacia la auto-preservación.

En la vida cuenta que se presentan accidentes molestos en el detalle, aniquiladores del proyecto del caso, condicionantes de fracasos, sobre el suelo de una general certeza de autopreservación (*Selbsterhaltungsgewissheit*). Así, a la afirmación de la vida pertenece un descontento en el detalle. Este obstaculiza en verdad el sentimiento general, el temple de satisfacción; uno se pone de mal humor, pero está sin embargo seguro de finalmente reponerse del obstáculo, de vencerlo. El mal humor presupone pues una certeza vital unitaria, certeza de “poder vivir”, y emocionalmente <el> ‘temple’ del humor positivo. ‘Éste’ implica la certeza de horizonte de la supresión del descontento mediante el temple en otro sentido positivo, agradable, placentero. Pero ambos presuponen como momento singular, como algo momentáneo en el horizonte temporal del temple, precisamente el temple total como algo en totalidad *positivum*, la totalidad del temple, que como unidad del temple tiene el modo de la certeza. Aquí hay sobre este basamento o más bien en esta forma universal del temple, diferentes formas particulares y formas de transición que describir.¹²

¹¹ Esta dimensión, como es bien sabido, es explorada de forma magistral, con consecuencias que no es el caso explorar en este ensayo, por Martin Heidegger, en su obra monumental *Ser y Tiempo*.

¹² “*Zum Leben rechnet, dass im Einzelnen störende, das jeweilige Vorhaben zunichte machende Zufälle, Misslingen bedingende, auf dem Boden einer allgemeinen Selbsterhaltungsgewissheit eintreten. Also zur Lebensbejahung gehört im Einzelnen Unzufriedenheit. Sie hemmt zwar das allgemeine Gefühl, die Stimmung der Zufrie-*

El cálculo vital respecto del horizonte anticipado de eventuales fracasos y accidentes se hace siempre desde la certeza general de la preservación de sí. El temple de la preocupación o cuidado indica la preservación de la vida en su consecución, a la manera de un horizonte de implicación de sentido. A pesar de la insatisfacción que inhibe el sentimiento general o temple de satisfacción, hay una cierta seguridad tácita, cierta creencia implícita en que las cosas pueden ser de otra forma. Todo ello supone un temple de ánimo positivo, podríamos decir: la confianza en la superación de los obstáculos a partir de un sentido positivo.

Existe un temple de ánimo como horizonte en el contexto de la asunción de la propia vida, la existencia, como una vida en peligro de ser afectada por el infortunio, la desgracia, el accidente y, en última instancia, la muerte. Resulta interesante que para Husserl el temple de ánimo, como horizonte de fondo, es en este caso una tendencia a la perseverancia, a la superación de los obstáculos, desde la cual se anticipa, emotivamente, un horizonte de eventual fracaso de nuestra empresa y respecto del cual se extiende la anticipación de mi vida total en la forma de una preocupación. Me preocupa lo que puede pasar conmigo.

El tema de la muerte es una de las experiencias límite cuyo sentido, en fenomenología, no es fácil de explicitar. Como señala Ja-

denheit, man wird verstimmt, aber ist doch gewiss, schließlich über die Hemmung hinauszukommen, sie zu überwinden. Verstimmung setzt also eine einheitliche Lebensgewissheit, Gewissheit «Leben zu können», und gefühlsmäßig <die> «Stimmung» positiver Gestimmtheit voraus diese impliziert die Horizontgewissheit der Aufhebung der Missstimmung durch die in einem anderen Sinn positive, wohlige, lustige Stimmung. Aber beides setzt als einzelnes Moment, als Augenblickliches im Stimmungszeithorizont, eben Gesamtstimmung als ein in Totalität Positivum voraus, die Stimmungstotalität, die als Stimmungseinheit den Modus der Gewissheit hat. Hier gibt es auf diesem Untergrund oder vielmehr in dieser universalen Stimmungsform verschieden zu beschreibende Sonderformen und Übergangsformen» (Ms. E III 6/5a).

mes Dodd, la muerte, el sueño y el nacimiento son para Husserl los límites en los cuales se hace presente al yo su propia vida, como un campo de existencia personal (Dodd, 2010: 62). Por nuestra parte, hemos señalado algunos manuscritos donde aparece la referencia intencional de la preocupación, como una disposición manifiesta en un temple que me entrega mi vida, como vida personal, desde la perspectiva de su totalidad concreta: la mónada que en cada caso soy. La forma de anticipación de la preocupación o cuidado no es una anticipación reflexiva, al menos no lo es en principio, sino que opera a manera de un horizonte no temático de carácter afectivo.

III. Autoconocimiento como esclarecimiento de la situación vital: horizontes de la reflexión y el autoexamen

Una vez aclarado el carácter de horizonte propio de los temples de ánimo, en particular el temple del cuidado, en el cual se anticipa y se mienta tácitamente el valor de la vida como totalidad, volvamos al tema de la meditación sobre sí mismo o autoexamen, la *Selbstbesinnung*. La meditación sobre sí mismo es para Husserl un proceso reflexivo continuado de exploración de sí, se trata justo de un “auto-examen”, el cual no tiene necesariamente un sentido moral, sino que puede tratarse de la exploración de los diferentes aspectos y características de la vida concreta en general. No obstante, y en esto es muy importante la distancia entre Husserl y la filosofía kantiana, para Husserl la subjetividad trascendental no es una pura forma, sino justo la vida fáctica como mónada concreta, pero asumida en su especificidad experiencial. El mundo, este mismo mundo tiene sentido y valor para mí. La explicitación de este sentido en el cual se constituye la esencia misma de lo que es el mundo, tal y como se manifiesta en la experiencia, es una explicitación de su sentido en mi propia experiencia. La formación del

sentido de mi vida fáctica involucra naturalmente también mi propia historicidad y los sedimentos de experiencia resultante de mi interacción con otros sujetos fácticos que co-constituyen el horizonte de mundo de su experiencia común conmigo. Es así que, visto desde el punto de vista de la vida trascendental fáctica que somos, la *Selbstbesinnung* es una meditación sobre mi propia vida y la formación de su identidad, la cual incluye, en síntesis de implicación, las menciones correspondientes a las unidades de sentido intersubjetivo e histórico. Eso que soy, como yo personal fáctico, lo soy en relación al resultado de experiencias de interacción con los demás y la herencia de nuestra historia común; en cada caso se trata siempre de experiencias mías y es el contenido de esa herencia algo que vivo como mío y reconozco como propio, de otra forma no serían constatables, sino que, eventualmente, también serían irrelevantes.

Entonces, la idea de “autoconocimiento” no es la mera representación de las formas generales del sujeto cognoscente a la manera de la filosofía de Kant, sino también el recorrido de explicitación de sentido, para Husserl, racional, a través del cual confirmamos la racionalidad de la experiencia que somos nosotros mismos. Experiencia, una vez más, relativa a la dimensión intersubjetiva e histórica de nuestra condición como subjetividades concretas.

En este sentido, a pesar de las profundas diferencias entre Husserl y Dilthey, podemos encontrar afinidades entre el concepto que intentamos trazar aquí desde Husserl, con la noción más explícita de Dilthey de *Selbstbesinnung*,¹³ como meditación sobre la vida concreta como totalidad y no sólo como instancia intelectual de representación. Existen suficientes motivos para delinear un sentido especial y particularmente fenomenológico de un tipo de reflexión como *Selbstbesinnung*, orientada no a la aclaración de los aspectos generalizables de la estructura de la subjetividad, sino a la

¹³ Véase Renato Cristin (2000: 45- 65) y Alexis Gross (2011: 7- 15).

significatividad de nuestra propia vida, la cual, además funciona a partir de las pautas de análisis genético de horizontes propuestas por el propio Husserl.

La reflexión comprendida como proceso de explicitación o auto-examen, en el sentido de *Selbstbesinnung*, en lugar de plantear la figura del sí mismo a partir de una representación, hace explícitos los niveles de formación de horizontes implicados en la constitución de la identidad del sujeto. Dichos niveles involucran contenidos de orden axiológico y de la esfera de la acción, así como los sedimentos resultantes de la interacción intersubjetiva y la historicidad de la subjetividad fáctica.

Ya en su tratado inédito, *Ideas II*, Husserl hacía algunas precisiones relativas a la diferencia entre la conciencia, como pura corriente de vida con su yo puro, y el yo personal, como una unidad constituida a través de un proceso de desarrollo. La autoconstitución de la subjetividad como mónada concreta implica, en el despliegue de su desarrollo constituido por tomas de posición, habitualidades y capacidades, las cuales pueden ser reconocidas en evidencia como justo todo eso que “yo soy”, con mis potencialidades, mis aspiraciones y proyectos (Hua IV, 248). En este contexto Husserl señala que antes de ejecutar la reflexión encontramos justo a un yo personal irreflejado, con sus predaciones y referencias al mundo circundante, asumido como su mundo circundante, con sus bienes, valores y referencias significativas. Este yo puede asumir en la reflexión o percepción de sí mismo un modo particular del yo vivo en el nexo general de su vida. Yo percibo que he vivido tal o cual circunstancia, que he visto cierto objeto antes, que también puedo recordarlo. Esta dimensión se extiende a toda la esfera de la vida de conciencia, también a la vida afectiva, “una alegría que me movió, aún me mueve” (Hua IV, 248).

En estas páginas, a diferencia del tratamiento de la reflexión (comprendida como método de investigación dirigida al análisis

de lo apodíctico en las vivencias), Husserl se refiere a la reflexión del yo personal y a la percepción de las particularidades y comportamientos concretos y, en esa medida, fácticos del despliegue de los horizontes de un yo concreto en su vida.¹⁴

En tanto, cuando me muevo así en actos de reflexionar vivos, irreflejados, en campos de reflexión (de las subjetividades *objetivadas*), EXPERIMENTO con ello cómo me “comporto” en diferentes circunstancias subjetivas, esto es, con referencia a mi esfera de las predaciones respectivas (de mi mundo circundante en un sentido amplísimo); y si me adentro en el entrelazamiento de las motivaciones de mi *cogito*, en las intencionalidades abiertas y ocultas de la motivación, entonces experimento cómo soy motivado por ellas y cómo SUELO estar motivado por ellas, qué ÍNDOLE PECULIAR EXPERIMENTABLE poseo EN GENERAL en cuanto sujeto de motivación de estas circunstancias motivantes (Hua IV, 249).

El análisis de mi comportamiento en diferentes circunstancias subjetivas conlleva a la consideración de los nexos de motivación, cuya estructura es la de una intencionalidad de horizonte, como sistemas de anticipación sobre la base de sedimentaciones de experiencias semejantes. La evaluación de mi comportamiento en “diferentes circunstancias subjetivas” supone el sedimento y las síntesis de asociación entre los aspectos concordantes o semejantes de las situaciones, así como el contexto situacional, en sentido amplio, el mundo circundante concreto, el cual es también un horizonte de

¹⁴ Esto no quiere decir que dicho análisis no haga explícitas estructuras trascendentes, todo lo contrario, las formas de configuración del sentido concreto de la subjetividad son formas trascendentes comunes a toda vida de conciencia, en general instanciada y únicamente dada con evidencia en cada subjetividad fáctica, las cuales, no obstante, pueden ser expresadas en enunciados de esencia, de acuerdo con la doctrina fenomenológica.

sentido co-asumido en el ofrecimiento de mi vida en situación al movimiento de la reflexión que la analiza.

Un poco más adelante, en el mismo texto distingue explícitamente entre los dos sentidos de reflexión: el primero, en sentido teórico, que apunta al yo puro; el segundo, denominado como “experiencia temática reflexiva”, base del movimiento que aquí proponemos como “autoexamen”, que aparece como una reflexión basada en la apercepción de la experiencia desarrollada sobre la cual se conforma la unidad del yo personal.

Distinguimos, pues, la REFLEXIÓN DEL YO PURA, de la reflexión sobre el yo puro que pertenece por esencia a todo *cogito*, la EXPERIENCIA TEMÁTICA REFLEXIVA, sobre la base de la apercepción de la experiencia desarrollada, cuyo objeto intencional es este yo empírico, el yo de la intencionalidad empírica, como experiencia de sí mismo, del YO PERSONAL, con referencia en los nexos de experiencia en los cuales este yo *personal* (o sea, con referencia en los actos que ejecuta en las circunstancias motivantes pertinentes) se acredita según sus “PECULIARIDADES *PERSONALES*” O RASGOS DE CÁRACTER (Hua IV, 249).

La idea del “autoconocimiento” no se realiza en un acto aislado de reflexión, ni se cumple en la confirmación evidente del yo puro en la unidad de su corriente de vida. Como menciona Husserl, más adelante, en *Ideas II*, el conocimiento de sí, como subjetividad concreta, se realiza a la par del desarrollo vital del sujeto que reflexiona sobre su vida en situación. “Alguien no se ‘conoce’, no ‘sabe’ lo que es, LLEGA a conocerse. La experiencia de sí mismo, la apercepción de sí mismo, se amplía constantemente. El ‘llegar a conocerse’ es uno con el desarrollo de la apercepción de sí mismo, de la constitución del ‘sí mismo’, y ésta se ejecuta a una con el desarrollo del sujeto” (Hua IV, 252).

En los manuscritos tardíos de los años treinta encontramos, en varias ocasiones, la referencia a la noción de *Selbstbesinnung*, en un sentido más o menos unitario.¹⁵ En casi todos los casos encontramos justo la idea de un autoexamen o meditación sobre sí mismo, es decir, un proceso radical de esclarecimiento del sentido de la subjetividad asociada a experiencias como autoconciencia, visión de sí mismo (*Selbstanschauung*), percepción de sí mismo (*Selbstwahrnehmung*) en las cuales se realiza un conocimiento de sí (*Selbsterkenntnis*) cuyo objetivo final es, en última instancia, la respuesta a la pregunta “quién soy yo esencialmente”; dicha pregunta remite, en el proceso reductivo que efectúa el autoexamen, al presente vivo que en cada caso soy yo mismo (Ms. C 7 Texto 36; Hua Mat. 8, p. 139).

Nuestra propuesta aquí es que el proceso de la automeditación o autoexamen puede efectuarse a partir de un esclarecimiento del sentido implicado en los horizontes intencionales. De tal manera, dado el carácter de horizonte de los templos de ánimo, también es posible plantear la posibilidad de un esclarecimiento de sí, como vida concreta, a partir de la explicitación de horizontes emotivos en los cuales se constituye la situación vital respecto de la cual mi propia identidad, como persona, y el valor de mi vida adquieren sentido. En sus manuscritos tardíos podemos encontrar al menos una ocasión en la que el propio Husserl vincula el análisis de horizontes con la actividad misma de la meditación sobre sí mismo.

En el texto 7 del manuscrito C 6, Husserl señala que la meditación sobre sí mismo es una actividad del yo en relación a sí mismo, la cual, como toda actividad, tiene un pre-tener (*Vorhabe*); es decir, un proyecto o plan, algo que asume anticipadamente. En ese sentido, dice Husserl, nunca tengo con ello algo frente a mí, sino eventualmente a mí mismo y quizá no sólo ocasionalmente. El ma-

¹⁵ Sobre *Selbstbesinnung* ver: Ms C 4 Texto 21, Hua Mat 8, p. 88, así como *Meditaciones Cartesianas*, (Hua I, 116, 179).

nuscrito trata en la primera parte sobre la dimensión del proyecto, desde el punto de vista de la volición, pero en cierta parte vuelve sobre la cuestión del autoexamen y señala los diferentes sentidos de la idea de “meditación” (*Besinnung*):

La meditación (*Besinnung*) es polisémica: 1) el percatarse-de-un-proyecto-actual (*Einer-Vorhabe-aktuell-Innewerden*) que ya tiene; vuelve a mí en el sentido de que lo recuerdo: se vuelve de nueva cuenta actual. 2) “Medito” (*Ich besinne mich*) en el sentido más habitual y amplio, despierto, “traigo a consideración” el día, el horizonte de mi proyecto, eventualmente, sobre todo, se vuelve actual mi “horizonte vital” (*Lebenshorizont*). La meditación sobre el excelente proyecto del día, mi vida y así particularmente en relación a cualquier proyecto especial, ya en actualidad, en cuanto a su qué pero la meditación se vuelve actual en la forma de que me vuelvo consciente de lo dado de antemano; pero con ello estoy dirigido al qué (Ms. C 16, Texto 67 Hua Mat 8, 303).

Finalmente, tenemos la reflexión en torno al autoexamen mismo como meditación relativa al mundo de la experiencia en sus horizontes. En este fragmento se sugiere precisamente la posibilidad de analizar la meditación sobre sí mismo como un proceso donde interviene la intencionalidad de horizonte y, en ese sentido, como una explicitación del mundo de experiencia:

Meditación sobre sí mismo (*Selbstbesinnung*), a saber, meditación con respecto al mundo como es puramente válido desde mi experiencia, a mí en cada caso, enuncia aquí: descubrimiento sistemático del horizonte, descubrimiento sistemático del sentido del ser del mundo, de hecho como válido en cada caso desde mi experiencia, el cual ha nacido como co-mención en la horizonticidad (*Horizonthaftigkeit*). Ejecuto aquí, como resulta obvio, la interrogación de la mención de horizonte, en cuanto a lo más general, así ella apunta a lo general-formal de este mundo, sobre todo, en

cada caso, como mundo de experiencia, tal como yo, por consiguiente, lo encuentro ahora, como siempre lo he encontrado y como lo encontraré, mejor dicho, como tengo que encontrarlo.¹⁶

La meditación sobre sí mismo se despliega, según hemos sugerido por nuestra parte, de acuerdo con diferentes horizontes en los que se explicita el sí mismo como núcleo de la unidad e identidad de mi vida concreta; a dicha unidad dinámica cabe llamar “yo personal”, la cual se descubre en explicitación de horizontes: conocerse es ir interrogando los horizontes de la experiencia de nosotros mismos. La experiencia que somos es siempre experiencia relativa al mundo, por tal motivo, la meditación sobre sí mismo es a su vez siempre, y en cada caso, meditación sobre el sentido del mundo concreto de mi experiencia. Si llevamos la cuestión al nivel del temple de ánimo, el mundo se manifiesta como un mundo de la vida originariamente vivido, como mundo con valor y horizonte abierto de mi situación vital. La meditación dirigida a la explicitación del temple de ánimo, como experiencia de sentido, como horizonte afectivo, descubre al mundo como el fondo situacional de mi vida concreta. De modo que meditar sobre sí mismo es a su vez explicitar el sentido de toda la situación histórica en la que vivo y con ello hay una dirección relativa a la comunidad intersubjetiva y al momento histórico que vivo.

¹⁶ Ms. C 7 Texto 37 Hua. Mat. 8, p.141. “*Selbstbesinnung*, nämlich Besinnung hinsichtlich der Welt als der mir jeweils rein aus Erfahrung geltenden besagt hier: systematische Enthüllung der Horizonte, Enthüllung des Seinssinnes Welt eben als der jeweils aus Erfahrung geltenden, der in der Horizonthaftigkeit als Mitmeinung geborgen ist. Vollziehe ich, wie hier selbstverständlich, die Befragung der Horizontmeinung in Hinsicht auf das Allgemeinste, so zielt sie auf das Formal-Allgemeine dieser Welt als jeweilige Erfahrungswelt für mich überhaupt, als wie ich sie also jetzt finde und immer wieder gefunden habe und finden werde bzw. muss finden können”

IV. Autoexamen y análisis de implicación de horizontes de los temples de ánimo: aspectos de una fenomenología de la vida concreta.

La noción de *Selbstbesinnung* permite recuperar un matiz no incompatible con la reflexión, pero que integra una dimensión más amplia respecto del registro epistemológico habitual de los actos reflexivos; no sólo puedo volverme reflexivamente hacia mi vida, sino que en ese volverme puedo efectuar un “autoexamen”, realizo en él una consideración, una ponderación valorativa sobre mí mismo y el valor de mi vida, con lo cual se le da un cariz diferente a la figura del autoconocimiento, se hace de él un autoexamen en el cual es relevante el marco referencial axiológico correspondiente a mi vida concreta y en el cual se constituye la unidad de mi yo personal.

¿Cómo procede la meditación sobre sí mismo en estos términos? La pauta fenomenológica fundamental, destacada por Husserl en *Meditaciones Cartesianas*, es que la vida, si bien en cada caso apodíctica e indudable, también es siempre un horizonte abierto que no se ofrece de un solo golpe de la mirada, sino que se descubre a partir de un proceso de explicitación de sus horizontes.

Hay una relativa inadecuación de mí para mí mismo con relación en el acervo de experiencias que constituyen mi propio pasado personal, así como el sentido de mis propias expectativas y aspiraciones vitales. Este horizonte latente no se encuentra, desde un punto de vista fenomenológico, “oculto”, sino inatendido y se manifiesta constantemente en lo que Husserl llama una coloración emotiva del entorno, un temple de ánimo. La *Selbstbesinnung* no sólo es una reflexión analítica de las estructuras de la conciencia, sino también un proceso meditativo que explicita las implicaciones de un sentido intencional tácito, cuya exhibición sensible es la atmósfera emotiva de la situación, el “cuasi-correlato” objeti-

vo de cómo me “encuentro” (*sich befinden*); aunque el objetivo es otro, no obstante, se procede de acuerdo con las mismas pautas del análisis intencional, que son tema de la fenomenología en sentido estricto.

El autoexamen que toma como hilo conductor los horizontes de implicación de sentido de los temples de ánimo podría explicitarse en el análisis de la formación del carácter y la resolución en una alternativa de vida como afirmación de la voluntad.

En *Ideas II*, Husserl distingue entre un sujeto empírico de actos y su noción racional de persona. Se trata de un sujeto ponderado desde el punto de vista, no sólo psicológico, sino de la razón. En esa medida es el sujeto que es “responsable de sí mismo”. No se vive, como en reiteradas ocasiones señala Husserl, como una mera corriente de vida, sino como una corriente que asume sus vivencias como vivencias de un yo (Hua IV, 265). Además, puede asumirse a sí mismo como sujeto de razón, es decir, libre, y determinarse a sí mismo en la figura de la autoresponsabilidad. Ello supone el sentido de autoexamen como figura de conocimiento de sí, al cual nos referimos aquí.¹⁷

El sujeto, en cuanto mónada concreta, es el resultado de su experiencia y como tal tiene una apercepción de sí mismo como un yo: una autoconciencia empírica. En esa autoconciencia se asume como la unidad constituida por sus “tomas de posición”, tanto de manera activa, así como el resultado sedimentado de tomas de posición pasadas y sus costumbres y sus capacidades adquiridas. También se apercibe a sí mismo como cierto de sí en determinado

¹⁷ La idea de conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) y autodeterminación de la voluntad orientada racionalmente es un tema clásico de la filosofía alemana, después de Kant. Es posible apreciar esta idea, tanto en la filosofía de Fichte, que fue objeto de estudio del último Husserl, como de Hegel. El movimiento de la autoconciencia no es sólo conocimiento de lo que se es, sino también adquisición de “conciencia” en sentido moral y, con ello, consumación de la libertad. Esta idea además hunde sus raíces en la filosofía de Spinoza.

carácter, al punto de que puedo variar en la fantasía diferentes situaciones y pensar cómo me comportaría en ellas. Mis eventuales reacciones o tomas de posición, dice Husserl, no son meras inferencias de expectativa, sino que surgen de caracteres intencionales que comparo con la apercepción de una cosa y el sistema de experiencia en el cual se despliega su aparición, es decir, en la unidad de su horizonte de expectativas “posibles” de acuerdo con nuestra experiencia de la cosa que se trate. “En todo caso, todo rasgo del objeto intencional remite a experiencias similares anteriores; no hay en la aprehensión de la *cosa* nada por principio nuevo. Si este fuera el caso, entonces sería ya el comienzo de la constitución de un nuevo estrato unitario” (Hua IV, 266).

Ahora bien, como señala un poco más adelante, tampoco soy una mera cosa que en circunstancias iguales reaccione igual, sino que en ciertas circunstancias fui motivado a actuar de cierta forma y en el tránsito entre dicha circunstancia y otra, soy otro. La motivación puede ser incluso la misma, pero la fuerza de la motivación puede variar. Husserl pone el ejemplo de los arrebatos propios de la juventud y la contención, producto de la experiencia de las motivaciones del viejo, que conoce las consecuencias. Así, se pregunta Husserl: ¿cómo llego a conocer los soportes de la motivación, sus direcciones, sus fuerzas si mi vida cambia? Su aclaración apunta a una explicitación del sentido de la voluntad libre, justo como institución del sujeto responsable y, en ese sentido, cierto de sí. La voluntad comprendida como auténtico querer se orienta desde el yo, como resolución o decisión, no me dejo llevar por el mero impulso. La voluntad más auténtica, orientada a fines racionales, se ejecuta como tal gracias a la ponderación de la consecuencia entre dichos fines y la experiencia de valores elevados. “El valor más elevado lo representa la persona que habitualmente le confiere

la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre” (Hua IV, 268).¹⁸

No obstante, la formación de dicha habitualidad supone justo una meditación, sobre las motivaciones y sus nexos, basada en la “experiencia”. Como dice Husserl más adelante, en el mismo párrafo de *Ideas II*, “La persona se forma por «experiencia»” (Hua IV, 271). Además, volviendo a nuestros análisis anteriores, dicha ponderación de la vida se realiza en el horizonte de vivencias afectivas que descubren, en anticipación afectiva, mi vida como totalidad; por tanto, forman parte también de los nexos motivacionales que me llevan a actuar en consecuencia con mi situación actual; de hecho, el hábito de volverse sobre la vida en un autoexamen requiere también el temple, en el sentido de hacerse a un hábito de la disposición afectiva, del carácter. El cuidado (*Sorge*) se me presenta como una anticipación emotiva de mi vida como totalidad que despliega de forma no temática su valor. La ponderación de mi situación vital y consecuente decisión, en el sentido no de elegir tal o cual decisión, sino de determinarse a sí mismo bajo la forma de la autoresponsabilidad radical, supone el hábito de la formación

¹⁸ Husserl explora una fenomenología de la voluntad, enteramente consecuente con su exposición en *Ideas II*, en un excurso a su lección de Ética de 1908/ 09, 1911, intitulado precisamente: “Fenomenología de la voluntad” (Hua XXVIII, S. 102-125). Dichas lecciones corrieron a la par de los preparativos, tanto de *Ideas I* como de la redacción de diferentes manuscritos de investigación sobre la misma temática, particularmente con relación en su lectura de Alexander Pfänder. Ver la introducción de Karl Schuhmann a su edición de *Ideas I* (Hua III/ 1, XVIII- XX), donde hace alusión a diferentes manuscritos integrados más adelante, poco después de la última revisión de *Ideas II*, en el proyecto de publicación, igualmente inconcluso, conocido como *Estudios sobre la estructura de la conciencia*. El texto mecanográfico de Landgrebe (Ms. M III, 3 I-III) de dicho proyecto fue realizado tres años después del de *Ideas II*, de 1924, pero incluye manuscritos de ese año. La tercera parte de sus *Studien* constituye la fuente más amplia de investigaciones de Husserl sobre la fenomenología de la voluntad enteramente coherente con lo manifestado en *Ideas II*.

del carácter, la meditación sobre sí mismo, la exploración de los horizontes de mis motivaciones afectivas y el fortalecimiento, en consecuencia, de mi voluntad.

El aporte del modelo de explicitación de horizontes consiste en destacar la vida afectiva en términos de la implicación de otras conciencias en toda la conciencia; es decir, toda vivencia intencional no sólo está dirigida a un objeto, sino que además está vinculada con otras vivencias. Todo sentido llama a otro sentido semejante o implica un sedimento de sentido habitual, el cual determina la forma de lo dado actualmente. La corriente de vida, desde el punto de vista de la actitud emotiva, siempre es una mezcla de diferentes sentimientos; sólo a través del análisis se puede obtener la forma aislada de cierta regularidad de la vida a la cual es posible adjudicar el nombre de mera alegría o tristeza. Los temples de ánimo son el fondo pre-dado de la disposición afectiva, para la acción volitiva en sentido estricto, la decisión; en esa medida, forman parte de la disposición para actuar.

Las consideraciones aquí propuestas permiten ver un mapa de ruta para la elucidación de una forma concreta e integral de la idea de “autoconocimiento” desde una perspectiva fenomenológica. Asimismo sugerimos la plausibilidad del análisis a partir de un ejercicio descriptivo concreto de la meditación sobre la formación del carácter, como apertura de sentido de la subjetividad concreta en su situación vital y su “decisión”.

Bibliografía

Brough, John B., 2005, “The Emergency of an absolute consciousness in Husserl’s early writings on time-consciousness”, en Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, Edmund Husserl, *Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, Nueva York, Routledge, pp. 247-272.

- Dodd, James, 2010, "Death and Time in Husserl's C-Manuscripts", en Dieter Lohmar y Ichiro Yamaguchi, *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, *Phänomenologica*, 197, pp. 51-70.
- Gross, Alexis, 2011, "Wilhelm Dilthey y la fundamentación psicologista de las ciencias humanas, en C. B. González y P. Perkins (comps.), *Estudios de Fenomenología y Hermenéutica V. Vida y concepto. Conmemorando el centenario de Wilhelm Dilthey (1833-1911)*, Paraná, Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, pp. 7-14.
- Husserliana I, 1973, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser, (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserliana III/1, 1977, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage — Nachdruck*, Karl Schuhmann (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserliana IV, 1984, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), Kluwer Academic Publishers B.V.
- Husserliana Materialien, Band VIII. 2006, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dieter Lohmar (ed.), Nueva York, Springer.
- Manuscriptos inéditos estudiados y citados de acuerdo a la ordenación del Archivo Husserl de la Universidad Católica de Lovaina.*: Ms. A VI 8 I — II, Ms. A VI 12 I-II, Ms. A VI 34, Ms. E III 4, Ms. E III 6, Ms. M III 3, I-III.
- Mezzanzanica, Massimo, 2011, "Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz", en Hans-Ulrich, Rudolf A. Makkreel y Riccardo Pozzo (eds.), *Recent Cont-*

- Contributions to Dilthey Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart, Frooman Holzboog Verlag, pp. 59-81.
- Schumman, Karl, 1997, *Husserl-Cronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente 1, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Taylor, Charles, 2006, *Las fuentes del yo*, Ana Lizón (trad.), Barcelona, Paidós.
- Walton Roberto, 2004, "Horizonticidad y Juicio", *Anuario Filosófico* XXXVII/I, núm. 78, pp. 197-242.
- Zirión, Antonio, 2009, "El resplandor de la afectividad", en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, v. III, Morelia, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, PUCP-UMSNH.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Experiencia ethoica e imaginarios sociales modernos. Contribución a una agenda pendiente

Héctor García Cornejo
Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

Resumen

Este texto contiene dos secciones, una sugerencia para la agenda propuesta por Lidia Girola para la investigación de imaginarios sociales y una lectura crítica de la plataforma conceptual de la teoría de los Imaginarios Sociales Modernos de Charles Taylor. Evalúa la idea tayloriana de que aclarando la autocomprensión de la modernidad modélica occidental comprenderemos las *otras* modernidades. Desde la teoría de Bolívar Echeverría, parece ser inaceptable esta explicación de la modernidad como *modélica* y *múltiple*, porque termina omitiendo las experiencias (mundos de vida de las múltiples) y que un patrón de dominio acompaña la modernidad occidental, lo que provoca el surgimiento de *contra imaginarios*. Con el concepto de *Ethos* histórico se exploran posibles imaginarios, especialmente de los que viven en la parte *baja* de la modernidad, omitida por Taylor.

Palabras clave: Imaginarios, cultura, Bolívar Echeverría, Charles Taylor.

Abstract

This text contains two sections, one suggestion to the research agenda proposed by Lidia Girola on Social Imaginaries, and a critical reading on the Charles Taylor's conceptual platform of the Modern Social Imaginaries theory. It evaluates the Taylor's idea: clarifying the self-understanding of modernity in Western model, it is possible to understand the rest of the modernities. From the B. Echeverría's theory, seems to be unacceptable the explanation of modernity as single and multiple, because It ended up skipping experiences (worlds of life which belonged the multiple) and the fact that a domain pattern comes with Western modernity, which leads to arise some counter imaginaries. With the concept of the Historical Ethos is explored the possibles imaginaries, especially of those who live in the lower part of modernity, omitted by Taylor.

Keywords: Imaginaries, Culture, Bolívar Echeverría, Charles Taylor.

Habría pues, que intentar, este mismo tipo de acercamiento a su obra, riguroso, crítico, sistémico, pero a la vez, hereje y utilitario.

CARLOS OLIVA MENDOZA

I

Este texto se desarrolla a partir de una serie de preguntas sobre la comprensión de la modernidad que presentan Bolívar Echeverría y Charles Taylor: ¿cuál es su visión sobre ésta?, ¿qué justifica ambas teorías y cuál es su relevancia epistemológica?, ¿cuáles son los diversos resultados concretos de la modernidad en las diversas temporalidades y geografías y cuáles las tendencias y las perspectivas? Las respuestas nos orientarán respecto del conjunto de los ideales, usos, costumbres, formas de organización y sus institucio-

nes, experiencias, formas de estructuración societal y fines sociales concomitantes a lo moderno. En lo que sigue, vamos a intentar responderlas mediante una lectura crítica de la posición de discurso que Taylor expone en su “Introducción” a *Modern Social Imaginaries* (para la exposición que sigue, cfr. Taylor, 2004: 1s). Ya que para Taylor, el problema de la ciencia social moderna es la modernidad misma, o sea, el advenimiento de un mundo contradictoriamente desarrollado, su propuesta es que en nuestros días (en que se considera el dilema sobre si estamos ante un fenómeno singular o múltiple, y que el segundo, no pueda enmarcarse en una teoría general de la modernidad) necesitamos cambiar esta perspectiva para darle salida a dicho dilema; no discutiremos, por lo menos no directamente, esta particular idea, que lo múltiple no es también modernidad, aunque sea perfectamente distinguible de la singular (*single phenomenon*). A Taylor, este planteamiento sólo le sirve para reconocer el hecho de que hay otras vías para modernizarse, pero, consideramos que estas diferentes vías han resultado en distintas experiencias y mundos de vida.

Taylor dice que las modernidades desarrolladas como fenómeno múltiple no pueden ser entendidas con las categorías de una teoría diseñada a partir del modelo que la considera un conjunto unitario de fenómenos, por lo cual, cabría entender que su teoría de los imaginarios sociales modernos no está diseñada a partir de ese modelo, pues considera diversos fenómenos. Su libro explora la hipótesis de que se puede echar luz sobre la comprensión de ambas versiones de modernidad si se puede llegar a una definición más clara de la autocomprensión que las constituye; pero, podemos preguntar: ¿bajo qué condiciones la autocomprensión es epistemológicamente pertinente? Para Taylor, la modernidad occidental es inseparable de cierto imaginario social, por lo que las diferencias entre las actuales múltiples modernidades necesitan ser entendidas en términos de los divergentes imaginarios involucrados; pero, no

ve el hecho de que es igualmente inseparable de ciertas relaciones de poder, origen auténtico de las distintas modernidades.

Taylor dice no poner el concepto de imaginarios sociales por encima de las instituciones de la modernidad, sino que hace posibles sus prácticas donándoles un sentido; sin embargo, el sentido donado a las prácticas proviene de un *set* de ideas, imaginarios sociales modernos (ism);¹ además, procede ocupándose únicamente de la concepción *single* y, con ello, cree poder comprender el sentido múltiple, sólo porque su teoría ‘no estaría diseñada a partir del modelo singular’. Su hipótesis básica es que para la modernidad occidental es central una nueva concepción del orden moral de la sociedad, pero, al ocuparse sólo de la perspectiva *single*, no ve en cuáles sentidos va ésta, ni las relaciones de índole esencial establecidas con lo múltiple.

El proceso que origina los ism parte de una idea que se origina en las grandes mentes, pasa luego a estratos sociales y, eventualmente, a toda la sociedad, con lo cual, llegamos a la glorificación de los individuos pensadores, que no sería relevante sino porque esta mira desestima el papel de las mediaciones en la constitución de la discursividad. Para Taylor, la mutación de esta visión del orden moral en nuestro ism consiste en llegar a ser socialmente de ciertas formas (aunque veremos que se trata de algo más que de un orden moral), las cuales, esencialmente caracterizan a la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública y el pueblo auto-gobernado, entre otras; pero, en verdad, el patrón de poder moderno occidental es uno de “esos otros”. A nuestro

¹ Discute este punto en el capítulo 3, pero, de forma insuficiente, a nuestro parecer, y distorsionando el materialismo histórico. Por el momento, no discutiremos esto, sólo que su perspectiva, a pesar de decir que no es idealista, metodológicamente sí lo es; pues, justamente, deja de lado el proceso histórico completo que llevó al surgimiento de ism y a que la autocomprensión de la modernidad sea considerada suficiente para explicarla y comprenderla.

inicio, lo que está en juego es la capacidad operativa conceptual de dos ideas de Taylor: la primera es que esclareciendo la modernidad *single* comprenderemos la múltiple y, la segunda, es que la diferencia entre ambas está decisivamente marcada por sus diferentes imaginarios sociales. La primera delimitación que señala se vuelve en su contra, pues, examinar sólo lo relativo a occidente introduce serias dudas sobre extender la explicación al modelo múltiple, ya que fenómenos centrales han concurrido en la formación de eso múltiple de las modernidades. Vayamos por partes. La noción de imaginarios en el sentido de productos psicosociales que dan origen a instituciones sociales y que son factores estructurantes de sociedad, proviene de Cornelius Castoriadis (2013: 183ss),² de modo, que la obra B. Anderson (1991), no es pionera.³ El problema de fondo con la teoría de Taylor es qué buscaba y qué consigue finalmente. Consiguió hablar sobre la parte encantadora y positiva de la modernidad, desde una posición plena y planamente eurocentrista; del lado oscuro, existente *from the beginning* en los propios centros del *System-world*, sólo escribió un par de líneas.⁴ Enseguida, sugerimos algunos temas y problemas para la agenda propuesta por Lidia Girola. Luego, reflexionamos más de cerca sobre la plataforma conceptual tayloriana, confrontándola con la teoría de la cultura de Bolívar Echeverría.

² En Estambul, publicó el volumen I de la obra entre 1964-65, mientras que el segundo, en el cual presenta el concepto de imaginario, en 1975. Aquí, me refiero a la última reimpresión, que incorpora ambos volúmenes.

³ Para el estado actual de la discusión sobre imaginarios, ver Lidia Girola (2007: 45- 76): “Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación”. Relevante porque nuestro texto se conecta en relación con una agenda pendiente de investigación.

⁴ “[...] *our sense of civilizational superiority and its possible relation to the persecution of scapegoats*” (Taylor, 2004: 182s). Sendos lados oscuros como el colonialismo con toda su cauda de destrucción.

II

En primer lugar, una nota central de los imaginarios es su ruptura con lo anterior. Se trata, en algunos casos, de una polarización respecto de lo previo, que va de lo simple a lo complejo. Por ejemplo, en la constitución del imaginario social moderno de la libertad, a partir de lo que suponemos como un imaginario social feudal (isf), el resultado es que, desde la capacidad de hacer hay que elegir sin sujeción a ningún orden jerárquico (cfr. Girola, 2007: 51). La diferencia con el libre arbitrio, isf (cfr. San Agustín, 1963: 249), es que de elegir bien, lo que Dios quiere, que es conformismo ante Su voluntad, el ism, al romper con el isf de la autoridad divina, se erige en inconformismo; de ahí a que el hombre (blanco, europeo) sea el *maître et possesseur de la nature* hay sólo un paso y solamente otro para la constitución del ism y sus acciones para el creciente control y manipulación tecno-científica de la naturaleza y del cuerpo social. Otro punto importante de los ism es el tipo de relación que se establece entre unos y otros, qué es lo que les da cohesión y unidad y si hay un núcleo estructurante unificador. Para Taylor ese eje es el ‘sentido de civilización’, aunque al decir que Europa se considera a sí misma su principal depositaria (2004: 179), aparece ya con claridad que el sentido último que legitima los ism es el principio eurocentrista. También, hay que considerar un ‘*background* del *background*’ de los ism (cfr. Taylor, 2004: 3) que determina desde un *mayor* fondo una relación de legitimación entre una práctica y una idea. Luego, cabe preguntar, cuál es el contenido completo de los imaginarios y, si es posible, siguiendo a Castoriadis, pensar en un esquematismo (Kant) de la psique-imaginación productora de imaginarios. Más adelante, volveremos a esto. La investigación podría identificar imaginarios centrales y sus diversos tipos de ramificaciones en relación con la conformación de instituciones, experiencias, dominancias epocales y con otras formaciones dis-

cursivas; así como los diversos momentos de choque entre el ism y dichas formaciones discursivas; su choque con las experiencias cotidianas de los mundos de vida y las dificultades para darles un sentido; el choque entre los mismos conjuntos del ism; las relaciones entre los ism y los procesos de secularización, pero no en el sentido del desplazamiento de la religión de la esfera pública o en el hecho de que la religión ocupa un lugar diferente (Taylor, 2004: 194), más bien en cómo se van integrando elementos profanos y religiosos, sus tensiones internas y el nuevo lugar de la moral en los espacios públicos y políticos, es decir, las nuevas formas de ejercicio de las dominancias y sus modos de justificación. Otro tema pendiente es el de las relaciones entre el ism y la industria cultural, cuál es su papel en la transformación o producción de nuevos ism y la diferencia de esta influencia entre en los países del centro y los de la periferia.

Hay que preguntar tanto sobre las formas y los modos de propagación de los conjuntos de nociones que dan origen al ism, como de la propagación de estos: cómo ambos son introyectados en las mayorías como dadoras de sentido a prácticas, qué les da fuerza y qué las acompaña como promesa. En cuanto nociones y en cuanto ideas donadoras de sentido a prácticas hay un significado peyorativo y uno meyorativo del ism, su oscuridad siniestra, atroz, y su claridad soleada, libertaria.

La confrontación de la teoría de Taylor con los ism de la modernidad Latinoamericana proporciona una visión más amplia de sus componentes —representaciones, ideales y valores (cfr. Girola, 2007: 68). Una visión más profunda, por su parte, podría darla una teoría semiótica materialista de la cultura, como se propone aquí. Con lo cual se puede comenzar una caracterización preparatoria de la experiencia *ethoica* y la descripción de sus posibles correspondientes ‘imaginarios’. Lo primero es no omitir que la relación entre estructuración societal y de constitución del ism en América

Latina es distinta de la que se dio en el modelo originario, sobre todo, en la dependencia económica y política sustentadas a lo largo de los siglos XIX y XX por el poder militar. Pensamos en una esfera pública inmadura y patológica debido tanto a las relaciones de poder, como a la carencia de instrucción; en unos malogrados autonomía y dominio,⁵ o un dominio desde un estado simulado, de lo que se deriva una grave inseguridad generalizada, y en una profunda desigualdad social con el importantísimo problema de la pobreza extrema. En cuanto a la democracia, actualmente, el crimen organizado decide sobre vidas, patrimonios y políticas públicas. ‘Democracia con crimen organizado’ es el estado-ficción que tiende a la anulación tanto de la esfera pública como de la política. Los procesos democráticos se revelan al final como una *simulación* opresiva. La sólida introyección de un *background* religioso rematiza casi cualquier proceso de secularización del ism. La constitución de la sujetidad es crecientemente determinada por el trabajo-consumo valorizado. Se confronta lo positivo de la propuesta de vida moderna contenida en los imaginarios contra lo negativo de la realidad de las prácticas a las que ‘da sentido’.

Una ampliación de las preguntas de Girola sobre nuestra imagen en nuestros ism también puede ser clarificadora: ¿cómo nos vemos y cómo nos hemos visto a nosotros mismos, en qué sentido existimos y en cuáles hemos existido, cuáles son nuestras formas de aceptación y convalidación de la realidad de América Latina? (Girola, 2007: 71). La modernización ha tenido un impacto negativo en la formación de nuestra identidad cultural y, por tanto, nuestra relación respecto de los ism es no sólo conflictiva y traumática sino aniquiladora de la vida social (Girola, 2007: 72); el problema con la consideración de múltiples modernidades es que no sólo hemos

⁵ Autonomía de los seres humanos, en el sentido del conocimiento y la acción, y dominio o rectoría, como las formas de inteligibilidad y modelación del mundo social y control y aprovechamiento del natural (cfr., Wagner, 2012: 22).

partido de condiciones distintas y llegado a resultados distintos, sino que esta noción tiene su dosis de ideología; pues, lo múltiple encubre la sujeción al centro, la subordinación al sistema-mundo del cual somos insumo para su tipo de vida. Lo múltiple es, ciertamente, indicativo de los grados de dominación, antes que de la diferencia en cuanto a tipos de lo moderno. Empero, no descartamos cierta pertinencia de la noción de modernidades múltiples, para averiguar la formación de múltiples imaginarios asociados en cada caso, la realidad existente de las prácticas, o bien, su sentido de crudeza para los que vivimos en el suelo de la modernidad, a 70.000 brazas por debajo de su discreto encanto. En la propuesta de agenda, también habrá que tomar en cuenta la serie de fenómenos asociados con el globalismo, la globalidad y la globalización y su relevancia para la investigación de las especificidades más actuales que concurren en la constante variación formativa de imaginarios.⁶ Por último, pueden incorporarse a las sugerencias el papel de los poderes factuales en relación con los ism, la relación entre los imaginarios sociales y los mitos, el contenido mítico de los imaginarios y el contenido imaginario en los mitos.

La parte del trabajo respecto al análisis crítico de imaginarios propuesto por Taylor desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, puede ser resuelto con la descripción y la interpretación de los ism de cada uno de los *ethé* de la modernidad, bajo la perspectiva de su teoría general de la cultura. La otra parte, esta agenda un tanto abundante, con su estudio sistemático, pero, requiere de todo un grupo de investigación y, en primera instancia, la decisión teórica de situarse fuera del esquema epistémico del principio del eurocentrismo. Dado que el primero es más viable, por ahora, dibujaremos algunos de sus contornos.

⁶ Para una clara discusión crítica de estos conceptos ver Ulrich Beck (1997).

III

Los ism como productos culturales (psicosociales) son relativamente estructuradores de la vida social y son producidos en el ámbito constituido por personas, cosas, ideas y básicamente tienen como emplazamiento un esquema epistémico civilizatorio eurocentrista, siendo todos los ism producto de las mediaciones sociales. El planteamiento de Girola, imaginarios socioculturales, integra un campo desestimado por Taylor: la cultura como instancia co-formadora de imaginarios. Es importante, no perder de vista el modelo de la modernidad —temporal y espacialmente datado— tanto de la teoría como de los imaginarios correspondientes, pues, nos servirá para la ponderación de los imaginarios y las realidades asociadas propias de América Latina (Girola, 2007: 48). Un problema que se discute en las últimas décadas es si estamos saliendo de la modernidad y si hay una diferente en cada país del orbe. Hay distintas discusiones, que van de la crítica postcolonial al postestructuralismo y ahí a los defensores de la modernidad y, en un extremo radical, a unos pocos que observan que se trata de una crisis terminal civilizatoria. Para Bolívar Echeverría, hay un *factum*: el hecho capitalista al cual (aclarando que no privilegia una última instancia fincada en las relaciones de trabajo) podemos llamar un ‘*factum* civilizatorio’ (1998: 37s.), lo que podría evitar entenderlo como un reduccionismo economicista y pone a la luz su multiplicidad como eje explicativo antes de acudir a su definición de la cultura. Este *factum* es el núcleo básico de la estructuración societal capitalista, lo que significa que es el acto fundamental de su modo histórico de producción y consumo, es decir, que lo funda y que se repite nuevamente cada día (cfr. Marx-Engels, 1971: 15). Es el esquema cultural introducido como un nuevo impulso histórico, pero, decir cultura es hablar del “cultivo dialéctico de la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada”

(Echeverría, 1998: 161). Hay que decir de una vez que se puede entender la idea de última instancia como el campo en el que se decide la supervivencia o la extinción de lo orgánico, escasez absoluta significa la muerte y entonces ¿Cuál cultura? ¿Cuál esfera pública? ¿Cuál vida política? ¿Cuál colonialidad? ¿Cuál “otredad epistémica”? (cfr. Castro y Grosfoguel, 2007: 20). Esto es relevante al reflexionar sobre la experiencia cotidiana que viene como un paquete complejo de distintas experiencias, imaginarios, relaciones y actitudes. Así, podemos plantear la pregunta: ¿cómo se constituye la experiencia en la complejidad de la vida moderna capitalista, o mejor dicho, en qué consiste este *factum*? La subsunción del valor de uso al valor de cambio es el acto fundativo y fundamental que produce una contradicción co-originaria, desde el suelo material en que se pone en práctica ese modo de civilización, *i. e.*, que es la creación de riqueza mediante la alienación del plusvalor a las fuerzas sociales de trabajo. Lo que hay que distinguir, para una crítica de su actualidad, son los diversos tipos en que se han transformado este par de condiciones luego del fin del socialismo real y de la aparición del posmodernismo y la globalización; pero, el mundo moderno, aún funciona básicamente así: valorización del valor, explotación y aniquilación de cuerpo social. A partir del acto histórico fundamental, producción /consumo, se originan diversas subcodificaciones, hay, así, una forma ‘natural’ transhistórica, originaria de esta producción.⁷ Es necesario recordar esto, porque el modo moderno subsume este modo natural de codificación al propio de subcodificar, lo que es otra cara de aquella subsunción. En efecto, de esta forma natural transhistórica, surgen los tipos de sociedad; es decir, del modo en que se resuelve el cómo y el qué pro-

⁷ “El primer acto histórico de estos individuos, merced al que se distinguen de los animales, no consiste en qué piensan, sino en qué comienzan a producir los indispensables medios de su subsistencia” (Marx, 1971: 15). Y aquí no hay ningún eurocentrismo, pues la especie completa funciona de este modo.

ducen, surge materializado, en cada caso, un determinado modo de manifestar la vida de los individuos y de sus mundos; lo que resultan ser, coincide exactamente con su modo de producción. El término 'producción', se refiere a todo lo que los individuos producen, desde los objetos más rudimentarios hasta los más finos productos del espíritu, pasando por la reproducción de la especie y no sólo a la producción en el sentido unilateral del trabajo (cfr. Marx, 1971: 16). Estamos hablando de que esta producción es, de otro modo, el nicho orgánico societal universal/particular de formación de los seres existentes en una determinada época concreta (sobre la base de su mismidad en constitución) y de su autoafirmación que la resignifica cada vez (cfr. Echeverría, 1998: 161s.). Bolívar Echeverría toma esta concepción de trabajo/disfrute para su propia construcción que, desde luego, no se aleja de la de Marx, sino por el contrario, la profundiza en el sentido de la producción natural, transhistórica; es decir, atendiendo a su sentido originario, no subsumido por la valorización del valor. La idea de que si los individuos son algo depende de las condiciones materiales de su producción, será reelaborada por Echeverría así: dicho ser resultante, espontáneo, se constituye en estas condiciones materiales en un conjunto de procesos de producción y consumo de signos. Estamos, en verdad, ante un esquema transcivilizatorio, con las características de necesidad de supervivencia, de trabajo, consumo, producción, de códigos y de lenguajes, todas constituidas en una compleja red de mediaciones, y no es que se trate de una formación ideológicamente neutra, sino que carga su propia ideología según el camino que tome la historia.

IV

A. Códigos: formas natural y epocal

Detengámonos en el proceso de producción societal para ver cómo se configuran las subcodificaciones respectivas. Es relevante que este proceso ininterrumpido de trabajo/consumo es dialécticamente concomitante con un conjunto diferenciado de impulsos históricos —en donde uno resulta vencedor—. Una mismidad en ese despliegue, que en la situación concreta de resolver el conflicto inherente a la vida, resignifica los impulsos en la expresión de una cultura, constituida por experiencias y mundos de vida contradictorios, que son al mismo tiempo las distintas moradas y armas culturales que forman conjuntos de dominancias y compiten entre sí. Para Taylor, los ism dan sentido a prácticas, legitiman un modelo de civilización, provienen de la teoría de la moral y contienen apertura proyectiva a mundos de vida, a formas de experiencia; luego, ganan terreno en la mente de las masas y se convierten en ideas donadoras de sentido, dotadas de normatividad. Pero, falta mencionar el *dark side of the modernity*, y es que el sistema de las ideas y sus usos constituye el discurso de una dominancia ethoica: dentro del esquema estructural que se puede derivar de las premisas de Marx, en el que un aspecto central es la propiedad del trabajo social y la autoridad asociada, podemos decir que los propietarios de los vehículos de difusión y del material mismo, de ism, en efecto, viven la experiencia de un *ethos* dominante en la sociedad, el realista en cada caso. Esto significa que son afines y participan en el impulso conflictivo histórico-dominante. En la necesidad de resolver el conflicto inherente a la existencia, tenemos que desde sus diversos tipos de contradicciones societales se entra en un impulso histórico, el cual se interioriza y se responde, pero, depende de lo

cultural, es decir, de ciertas subcodificaciones materializadas como mundos de vida y de sus posibilidades de re-sustancialización.

Los impulsos históricos modernos, fuerza histórica cultural dominante, que son productores de otras subcodificaciones, materializaciones y, por ende, de formas y modos de pensar, y de sentir que la existencia tiene un sentido, son los siguientes: de afirmación, de negación, de distanciamiento y de rebeldía. Esto es, conjuntos de ideas donadoras de sentido a las prácticas que afirman el mundo de la vida tal como se constituye, que lo niegan, que toman distancia o que se rebelan. Así, las preguntas son ahora, respecto de lo existente, los *ism* ¿qué afirman?, ¿qué niegan?, ¿de qué y cómo toman distancia? y ¿cómo y de qué se rebelan? Más adelante, intentaremos responderlas. No es que haya una realidad como tal, sino experiencias y mundos de vida contruidos a los que se les ha dado un sentido, pero hay algo que es válido para todos y que concierne a las acciones y las condiciones de vida material y cultural de los individuos. Nos referimos al paquete completo de la experiencia cotidiana y los mundos de vida. Por otro lado, los *ethé* son pensados por Echeverría, a partir de su pureza y su coherencia, así, habría que preguntar a Taylor ¿con qué deben ser coherentes y puros los *ism*? Se trata del viejo problema de la consistencia entre pensar y ser. Hay tres formas sociales de ser sobre las que se edifican lo *ism* (Taylor, 2004: 2) y que, a la postre, resultan ser su objeto: economía, esfera pública y democracia. La evaluación crítica, tanto de los imaginarios determinados como de la realidad a la que dan sentido, comienza con la contrastación entre su contenido y dichas prácticas asociadas. Respecto a éstas, preguntamos: ¿quiénes se benefician con el mundo resultante? En forma sumaria, la economía es concebida con una lógica propia y legitimada (por donación de sentido) por su capacidad de traer bienestar y abundancia; la esfera pública es legitimada por su capacidad de desarrollar la incidencia de los individuos en la vida pública, lo que podríamos llamar el

‘principio ágora’, y la vida democrática es legitimada por su capacidad de dotar de soberanía a los comunes y por una gama creciente de derechos. Todas estas prácticas están a medio camino o en vías de realizarse para las múltiples modernidades, no sólo en franca contradicción con lo existente sino que también, al donarle sentido, lo legitima. En el fondo, hay un *background* del *background* que da sentido —legítima y justifica— a los ism y a las prácticas, a saber, que Occidente es el depositario, productor y custodio de la civilización y sus sentidos. Así, la teoría de Taylor no sólo describe una forma de pensar y de vivir, sino que se convierte en su apolo-gista y, con ello, queda atrapada en una determinación epistémica desde una particular concreción social histórica. Por lo tanto, al carecer de una formulación crítica que le proporcione una conciencia de esto, pierde validez como teoría. No hay ni coherencia, ni pureza entre los ism y las prácticas a las que da sentido, o bien, sí hay, pero, parcializadas.

Vayamos ahora a una revisión igualmente breve de la codificación y subcodificación por la que ha de tasarse la actividad humana de producción consumo. Se trata de un proceso natural o transhistórico originario del comportamiento vital —situado en los esquemas naturales que comparte con los animales (Echeverría, 2012: 160s)—, en el cual, las sociedades han de resolver el problema central para el *telos* de la supervivencia: qué hay para producir y qué se requiere producir. Se desenvuelve aquí un esquema básico con factores como necesidades vitales, trabajo, consumo, determinados por lo que hay en el territorio, por lo que se requiere y por el grado de avance civilizatorio. En el código, hay significaciones primarias sobre la división de género que introducen la primera división del trabajo, de la propiedad, de la forma política del grupo, de su fuerza frente a lo Otro, de la reproducción, del nacimiento, del crecimiento, de la muerte, de la escasez o de la abundancia, del dolor o el placer y del temor o la seguridad. En este nivel estamos

aún en “la esfera profunda del ‘lenguaje de la vida real’, allí donde se produce el *discurso*, el ‘lenguaje propiamente dicho’, es decir, ‘la conciencia y las ideas’” (Echeverría, 1976: 48). Podemos decir que hay una *co-condicionalidad* entre el código y el grado de desarrollo de los medios y las fuerzas de producción y que, ya en la específica construcción espontánea de mundos de vida y experiencias, estamos en el nivel de la subcodificación. Pero, hay también formas de experiencia digamos de tipo secundario, de índole meta-funcional respecto del impulso histórico vigente civilizatorio, en las cuales se realizan actividades no-reproductivas, y rompen el *telos* pragmático “indispensable para la supervivencia de la comunidad” (Echeverría, 2012: 51). Éstas son igualmente producidas por procesos semióticos a la vez que los producen, se trata de momentos lúdicos, rituales festivos o dramatizaciones estéticas y son relevantes para la formación correspondiente de imaginarios sociales respecto del trabajo / producción, por un lado, y respecto del juego / fiesta / arte, por el otro.

Poner en la base de formación de los ism la vida económica y política (Taylor, 2004: 2) nos lleva a otro grupo de preguntas: ¿Sobre qué tipo de orden moral previo surgen estas formas sociales: economía de mercado, etc.? Y, ¿qué tipo de imaginario previo al moderno hizo posible su surgimiento? Responder esto requiere el estudio del ‘*factum* feudal’, del isf y de cómo el nuevo impulso histórico subsumió a los existentes y el tipo de cultura que resultó de ello. Por otro lado, considerando el proceso de formación de los imaginarios, volvemos al hecho de que éstos resultan de otro más general: el de la formación material de semiosis. Sistemas de signos originados durante la des-sustancialización y re-sustancialización de la mismidad dan origen a imágenes determinadas por ésta. Al parecer, hay un «esquematismo» (Kant, 2005: 129) de la semiosis material: formas puras de pensamiento que subsumen la vida material intuita dan como resultado todos los imaginarios

que hacen posible las prácticas (pero, con esta afirmación, quedaría el problema de si hay un esquematismo *práctico* del poder y qué pasa con los resultados de las acciones morales, que quedan en el terreno de la pura indeterminación, ya que esa es la relación entre las elecciones de la voluntad y sus resultados en el proceso de la existencia).⁸ El todo de la vida social proporciona el material para la subcodificación de todo lo que constituye la cultura, entendida como un comportamiento de configuración crítica de las identidades resultantes de este proceso de producción / consumo de significaciones. Tenemos así, ciertamente, el *Factum* general = el hecho de la existencia que ha de ser preservada y el *Factum* especial = los hechos nucleares de cada época en la historia de la sociedad. Estamos hablando de los hechos constitutivos societales cuya unidad está conformada por “todas las operaciones que la reproducción social del ser humano requiere” (Echeverría, 2001: 19), tanto aquellas que la sociedad capitalista ha logrado ‘decantar’ de su producción / consumo —las estrictamente necesarias para este fin—, como de toda la construcción simbólica que las rodea, aún en el mundo capitalista desencantado. Vemos, con esto, que la teoría de la modernidad como experiencia de Bolívar Echeverría tiene el alcance de una teoría general de estructuración sociohistórica de la especie humana. Los distintos modos de semiosis material resultan en distintos modos de conducir el cuerpo social como totalidad; no obstante, hay diferencias en la distribución del trabajo y, por tanto, del consumo. Con otras palabras: al vivir hay tipos distintos de experiencia de lo moderno. Una premisa importante es que en toda sociedad de clases la vida resulta dañada y, de algún modo, se vuelve insoportable. Por ello, los miembros sobre los que recae la edificación y preservación material de un mundo social —más que los beneficiados— han de hacerse de una estrategia como arma y

⁸ O “es algo de lo que no se ocupa la crítica, la cual investiga solamente si la razón pura puede ser *práctica*” (Kant, 2005: 54).

como refugio para hacer vivible y soportable el daño continuo a la vida, su cotidiana miserabilidad.⁹ Como arma para hacerle frente y que no resulte en la aniquilación —que tiene en su base todo dominio—; como refugio para resguardarse del daño. La estrategia —arma y refugio— consiste en la interiorización de las contradicciones sociales y en proporcionar una respuesta que permita la supervivencia.¹⁰

B. Ethos histórico y experiencia moderna

1. ¿En qué consiste lo insostenible de la vida moderna capitalista? Y, ¿es insostenible para los cuatro tipos de *ethé* descritos por Echeverría? No hay una respuesta unívoca, cada etapa de la modernidad capitalista ha dañado de distintos modos (en temporalidades y geografías) y para distintos conglomerados sociales; por su lado, las estructuraciones sociales han tenido igualmente variaciones, aunque en esencia, la contradicción estructural ha sido la misma. Repasando experiencias y mundos de vida, la dictadura del capital está volviendo imposible la vida sobre el planeta. Hay que hablar del esquema básico de estructuración social sin reducir la complejidad de la vida social e individual a uno de sus aspectos. Este modo de civilización se introduce en la estructura de producción de la vida social determinándola crecientemente en todos sus aspectos y formas. La contradicción que aniquila el valor de uso, al embozar la auténtica naturaleza de la mercancía fuerza de trabajo como mercancía simple, causa el primer y más importante daño

⁹ Podríamos decir que el daño a la vida en sociedades preclásicas provino de lo Otro, la naturaleza.

¹⁰ A esta estrategia Echeverría la ha denominado *ethos*, “Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1998: 37).

social. Este modo capitalista estructuralmente violento se monta sobre la forma natural de la vida y la destruye, la deforma, la aniquila para su propio *telos*; su violencia primaria es el sacrificio sistemático de la lógica natural de la vida para sus propios principios y exigencias, metamorfoseándose, luego, en otras múltiples formas de explotación, en las cuales, la guerra es la realidad básica de su proceso histórico. Resulta, así, una vida dañada por la alienación social y los quiebres de la civilización. Hablamos de las experiencias de hambre, dolor, enfermedad y muerte y de una alienación que va de tomar totalmente para sí parte del cuerpo social (como la moderna captura de esclavos) a la aniquilación de pueblos enteros que no son útiles al sistema del capital. Éste viene acompañado por toda una cohorte de relaciones, instituciones y formas duras de dominio y explotación, hasta dominaciones suavizadas, dispersas o re-localizadas. Las condiciones por las que es insoportable el modo capitalista cultural en nuestra otra modernidad son las de neocolonialismo y colonialidad, las de dependencia y por ser el insumo. Resulta invivable para todos cuando la precariedad de la existencia mueve la comodidad o estabilidad o, simplemente, cuando se es diariamente miserable por falta de alimento; luego, ya específicamente, al *ethos* realista, cuando pierde su inversión o sus ganancias o cuando es víctima de la democracia con crimen organizado; al *ethos* clásico: cuando la respuesta ethoica pierde su referencia o sentido conformista y resignado, cuando debe abandonar su posición de alejamiento y ponerse claramente a favor o en contra y cuando debe ignorar u ocultar la contradicción del valor; al *ethos* romántico: cuando le resulta imposible privilegiar el valor de uso, cuando debe afirmar o asumir la contradicción del valor, cuando el sistema no puede ser considerado una aventura del espíritu, cuando cae en la cuenta de que el sistema puede ser transformado y, por su parte, al *ethos* barroco: dado que no borra, ni oculta la contradicción del valor, el sistema moderno capitalista le resulta

siempre odioso e insoportable, así, su respuesta es la resistencia y la rebelión, aún a sabiendas de que oscilará entre el vértigo y la desesperación.

2. Imaginarios sociales y el cuádruplo *ethé* moderno. En la modernidad cada *ethos* tendría un tipo específico de imaginario y, si bien hay múltiples modernidades que indican los grados de sujeción a los centros del *World-system*, éstas se comprenderían en términos de los diferentes imaginarios ethoicos; pero, el *a priori* material cultural del *factum* capitalista se interioriza y responde en términos de refugio y arma contra las contradicciones implicadas en cada una. Con esta formulación es claro que la teoría de los ism deja de lado los factores y aspectos centrales que configuran la experiencia y mundos de vida modernos, es decir, las preguntas girarán en torno a si los ism son un tipo de pre-condición que acompaña un acontecimiento cultural societal en toda la unidad de la diversidad de sus componentes, si su sentido estructurante tiene una consistencia tal que permita dicha ocurrencia de prácticas modernas, si la trilogía: economía, esfera pública y vida democrática abarca el plexo completo de las experiencias y mundos de vida modernos. Dicho de otro modo: ¿cuál es el papel de los ism en la dimensión cultural de las sociedades? Donde cultura es el cultivo dialéctico de la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada, una versión particular del código universal de lo humano; o, con otras palabras, cómo el hombre se va haciendo signo y cómo la hominización es un proceso que surge de una codificación universal, la cual se va realizando en cada una de las formas surgidas de subcodificación en lo material concreto. La cultura enfatiza la reconstitución meta-semiótica de una figura concreta de subcodificación que tiene ya implícita, no alguna que le viene de fuera, de una teoría moral u otra. La reafirmación autocrítica del estado de código en que dicha versión se encuentra indica la apertura de su constitución

y el sentido previo que se va re-sustancializando (cfr. Echeverría, 1998: 161ss). Todos los imaginarios sociales de una época podrían entenderse como versiones particulares del código universal en circunstancias históricas determinadas; pero, entonces, este conjunto es más que un ism, puesto que Taylor no sólo privilegia determinado tipo de imaginarios en la constitución de la modernidad, fragmentando la unidad de la vida social cultural, sino que omite la investigación de aquel *a priori*, los impulsos históricos sobre los que se interioriza el hecho decisivo de la modernidad. Podríamos ver qué entiende Taylor por cultura y por qué no es relevante en la constitución, difusión y asunción de conjuntos de ideas dadoras de sentido a las prácticas: habla de ésta como la forma global de lo humano,¹¹ dejando de lado su significado histórico concreto, lo occidental frente a lo oriental (cfr. Echeverría, 2013: 166), por lo que termina cegado a los recodos complejos de experiencia y mundos de vida. Es la definición restringida de cultura criticada por Echeverría. Para Taylor, diferentes modernidades provienen de diferencias culturales, pero esto queda reducido a las diferencias de ism implicados, sin el *a priori* material de las fuerzas históricas. En cambio, para Echeverría es que estos diferentes impulsos previos a la interiorización del hecho capitalista, a los que se suma el suyo, le dan forma al *ethos* histórico moderno resultante, decir esto significa que a las operaciones funcionales capitalistas son concomitantes otras dimensiones de subcodificación que le eran ajenas (funcionales y meta-funcionales), pero que quedan integradas y se expresan en formas de comportamiento y pensamiento en los que se afirma o niega no sólo el hecho de la modernidad, sino la existencia propiamente como tal (Echeverría, 2013: 19). Para el investigador ecuatoriano los ism son sólo uno de los resultados del proceso de codificación y subcodificación que acompaña la pro-

¹¹ Por ejemplo, en oposición a la cultura Occidental, “*reflecting the fact that other non-Western cultures have modernizing in their own way*” (Taylor, 2004: 1).

ducción societal misma, en fin, los ism quedan ubicados en un ámbito secundario, en relación tanto con la producción general de conciencia como con el papel básico de la cultura. Desde otra perspectiva, no es que los imaginarios vayan primero o a la zaga, sino que el hecho capitalista se impone de una forma demoledora tal, que no queda otra que interiorizarlo y darle una respuesta. Ya la actitud de rechazo o aceptación viene con la elección ethoica completa en su unidad crítica de arma y refugio. Con esto, puede verse que los ism no sólo se nutren de una teoría moral sino de todo un plexo de discursividad, en el que destacan ideas asociadas a prácticas interesadas en las condiciones materiales de existencia.

En nivel tayloriano, los imaginarios producidos en América Latina, explican una dudosa modernidad porque incorporan elementos de origen netamente occidental y otros distintos originados en ella y que la han desviado, pero, pensamos que esto ha ocurrido debido al patrón occidental de poder. Tal es el caso de los ism configurados en las condiciones de codigofagia de las Colonias hispanas, imaginarios en estrecha relación formativa con lo que Echeverría denominó la modernidad barroca. Si lo que está en juego es la capacidad conceptual de los ism frente a los *ethé*, los primeros son ideas que se han materializado de algún modo y cobrado importancia en la influencia de prácticas y su sentido, los *ethé*, por su lado, son descripciones de tipos diferenciados de experiencia y de los mundos de vida conformados a partir de la estructuración societal moderna. Si para Taylor la hipótesis básica es la centralidad de una nueva concepción del orden moral, para el autor de esta reflexión, es que en el centro de nuestra modernidad barroca se halla una estrategia de supervivencia, un conjunto de elementos ethoicos como respuesta al devoramiento de sus propios códigos —y mundos— previos, pero, de algún modo aún presentes hasta el día de hoy. En los que está igualmente la impronta de toda una cauda de traumas, complejos y problemas (unos ya resueltos, otros

en vía de serlo y otros totalmente nuevos), se trata, en efecto, no sólo de una configuración más compleja de imaginarios con las funciones ya dichas, sino en forma decisiva de la imposición de un nuevo esquema de cultura, que viene acompañado por una gama amplia de ideología y que entra en conflicto con otra ya existente y en condiciones de desventaja.

También, apunta Taylor, que en los ism occidentales los humanos son seres racionales y sociales cuyo destino es colaborar entre ellos para beneficio mutuo, idea que habría ido ganado terreno en nuestro pensamiento político y nuestra forma de imaginar la sociedad (cfr. Taylor, 2004: 3). Hay que considerar cómo esta idea se materializa en la vida de las sociedades no occidentales y los diferentes discursos sobre ella, sus puntos de partida, de apoyo factual y teórico, es decir, enfocarse en el problema de la «consistencia». La idea de orden moral ha experimentado una doble expansión (Taylor, 2004: 5), pero también ha experimentado otra doble expansión: por un lado, en extensión, su falsedad respecto de los espacios y de los contenidos realmente existentes, ocultando que la práctica produce otro imaginario desde el combate contra la desigualdad y la discriminación; por otro lado, en intensidad, con el advenimiento del cinismo de la posmodernidad (Echeverría, 1997: 40). Si cada nueva redacción del imaginario es más rica y exigente es porque hay otros factores que la nutren, como imaginarios relacionados con la utopística, proveniente de la «negación determinada», en la cual su contenido es intencionadamente provisional o negativo. Aquí hay que dirigir la vista a la teoría del poder, que significa como experiencia a los imaginarios propios de las dominancias sociales y los de aquellos que sobreviven en sus galeras. En el caso de México, nuevas redacciones de ism son más exigentes cada vez, porque la irracionalidad inherente al orden social cultural se recrudece como resultado de nuestro propio quiebre civilizatorio, en el cual el sistema-mundo expresa en toda su desnudez el impulso

histórico del lucro a toda costa. Es importante que en respetarnos y servirnos unos a otros es decisivo el elemento del intercambio económico, empero ¿qué damos y que obtenemos en éste? Además, este intercambio, forzado para la periferia, lo tiene en desventaja, pues se trata de que en un lado está la no-civilización, a la que hay que salvar introduciendo el impulso cultural del capital. Ya que son imaginarios centrales: los económicos (nuevo mercado resultará en el bienestar general) y los políticos (la igualdad general), el nuevo tipo de cultivo cientista (nueva vida con todos los problemas resueltos), son los más proclives a la fetichización. Lo que nos lleva al problema de la relación, imaginarios y sus modos de encubrimiento, de fetichización, de hipostasiación, de influencia en las acciones que reifican la vida social. Estos contenidos de los ism para América Latina se han quedado en promesas, debido a la índole engañosa del patrón de dominación que hemos sufrido y que en la modernidad viene como un paquete completo de relaciones de poder de todo tipo: militar, institucional y su propia dimensión cultural de la vida social (lo que Aníbal Quijano denominó “colonialidad del poder”)¹². Para el grupo de Mignolo, Grosfoguel, *et al.*, más que estar básicamente en un *factum* capitalista estamos en un *factum* civilizatorio interseccionalizado, o bajo heterarquía, o de heterogeneidad histórico estructural, presa de una amplia gama de relaciones de poder, una de cuyas respuestas es la insurgencia epistémica proporcionada desde cosmogonías no occidentales, lo cual, no desentona con el pensamiento de Echeverría, pues, de las categorías marxistas que maneja no se entiende que, resolviendo el problema de la valorización del valor se resuelve el resto de la problemática social (Echeverría, presenta una versión de paquete completo de la modernidad con su concepto de cultura, al que entiende como un sistema/civilización, (cfr. 2013: 163ss.); más

¹² El concepto de ‘colonialidad del poder’, fue presentado por Quijano en 1991 y de una forma más acabada en 2000: 202- 242. Ver, especialmente p. 209.

bien, las categorías que emplea se dirigen a explicar que de la supervivencia —la producción de valores de uso— depende el resto de la reproducción societal (Echeverría ni siquiera pensó que hubiese una solución como salida del capitalismo).¹³ Hay que aclarar que es cierto, como lo considera este grupo de investigación, que la categoría de última instancia significa de otra manera, los países no eurocéntricos harán lo que les dicta la dominancia eurocéntrica, ya sea por convencimiento, ya sea por la fuerza militar (Grosfoguel, 2010: 27'20"ss.; 62' 50"ss.).

Libertad y beneficio mutuo quedaron en el terreno de lo que está por cumplirse cabalmente, no sólo debido al patrón de dominación sino por las desviaciones e inconsistencias co-provocadas, como la globalización y el posmodernismo. Estos incumplimientos se han tornado complejos por diversas regresiones, nuevos actores y fenómenos sociales como el resquebrajamiento y surgimiento de subcodificaciones, entre otros. Existe otro tipo de constitución de imaginarios que va en el sentido inverso, se trata de los contra imaginarios, uno de cuyos temas es: qué es lo que hace, efectivamente, que las cosas no funcionen como relaciona el ism y el porqué de sus desviaciones. Para Taylor, el *background* que da sentido a las prácticas carece de límites claros, pero, porque debe ser elástico para poder adecuarse con las prácticas y darles sentido dentro de la idea madre del eurocentrismo, *main repository of civilization*. Por ello, los ism son una comprensión en gran medida inarticulada (porque son sobreentendidos —tratándose de un código del que surgen diversas subcodificaciones) en el marco de la cual se manifiestan los rasgos particulares de nuestro mundo tal como son, sólo que desde la mira de la dominancia cultural. Nunca pueden expresarse adecuadamente en forma de doctrinas, son ilimitados e indefinidos por naturaleza, pero deben por fuerza articularse en

¹³ Por ello, el *ethos* barroco “no contiene ninguna tendencia anticapitalista” (Gandler, 2007: 417), citando a Bolívar Echeverría.

algún momento como formas de dominación. Un contrasentido que aclara esto es que si hay algún modo de resistencia y rebeldía por parte de los dominados el centro del sistema / mundo opone el sentido totalitario del poder militar.

¿Hay un imaginario social que subyace a la teoría de Bolívar Echeverría, un orden moral, tanto en el terreno de la utopística como en el del 'aquí y ahora'? ¿Qué interpreta y qué prescribe? Para el *ethos* barroco, no se trata tanto de un ism como de una resignificación que teatraliza una realidad invivible (pone en escena la posibilidad de la existencia en ruptura); de algún modo tiene un trasfondo moral, pero no es compartido por grandes estratos sociales sino todo lo contrario; interpreta, resignificándolo, dicho *factum* capitalista porque ha de seguir existiendo, prescribe y actúa en rebeldía, resistiendo. Veamos esto un poco más de cerca.

C. El imaginario social propio del ethos barroco

Es opuesto al *ethos* realista y comparte algo con los *ethé* romántico y clásico. ¿Qué es lo simbólico en cada uno? Aquello que da sentido a su resolución cultural, dará la respuesta a en qué consiste el imaginario de cada uno de los *ethé*, no sólo modernos sino de cada una de las épocas conocidas de la humanidad. Éste es el alcance explicativo universal de la teoría de la cultura de Bolívar Echeverría. El *ethos* realista ama absolutamente la acumulación y no le importa ninguna otra cosa (no hay contradicción existencial); el *ethos* romántico transfigura y distorsiona en su contrario este conjunto imaginario (hay la contradicción pero es empatizable); para el *ethos* clásico su ideal es el alejamiento de la contradicción, sin desconocer el sacrificio que conlleva. Esta breve caracterización debería servir para delinear el perfil del *ethos* barroco. Dos palabras que lo definen son resistencia y rebelión. Algunas de sus características son: no contiene tendencias anticapitalistas; es una respuesta espontá-

nea que pisa el terreno de la reflexión, a diferencia de los otros *ethé* cuya respuesta a la interiorización de las contradicciones sociales es espontánea; aspira a la recuperación del valor de uso como centro de la producción, reproducción de la vida social; reconstruye su experiencia del mundo de la vida a partir de las ruinas dejadas por la destrucción del valor de uso; cree que una suma de voluntades ethoico barrocas puede oponerse al *factum* capitalista. La estrategia del *ethos* barroco es social y aparece con la colonización del mundo precolombino y la necesidad resultante del mestizaje hacia el siglo XVII. Su principal fondo u horizonte de surgimiento no es tanto una teoría moral sino la necesidad de supervivencia de los sujetos de la colonización y de la necesidad de los colonizadores de tener una parte del cuerpo social a su disposición: mutua codigofagia en una dialéctica de señor / siervo.

D. El imaginario de la libertad. Background como Urteilkraft y como moral

¿En qué medida el pensamiento crítico necesita de ism? Éste ha partido del estudio de las contradicciones de los mundos de vida y su práctica no requiere de un *background* inarticulado que le de sentido, sino de una auténtica calidad y sensibilidad morales. Se funda en la crítica de lo que es: de la negación del hecho cultural capitalista y de las posibilidades reprimidas por éste. Es decir, de los impulsos y fuerzas históricas que han quedado subsumidas y negadas por dicho *factum*. Quizá lo primero en la formación crítica de imaginación de libertad —la proyección bajo control de alternativas posibles y la necesidad de pensar en otro *telos*—¹⁴ es que requiere de un tipo distinto de ser humano del que domina. De modo que hay dos escenarios posibles situados en los extremos:

¹⁴ Ver Horkheimer y Adorno, (2005: 231). Comentan la idea kantiana de que la proyectividad es críticamente justificable.

por un lado, la visión apocalíptica “tal como lo sentimos en nuestra época postmoderna” (Britt, 2013: 77); por el otro, del lado del principio crítico de esperanza (de Kant a Bloch) necesita creer que la especie camina hacia su mejoramiento, que el siguiente salto será hacia su moralización “una esperanza negativa [...] que se detenga el desorden moral [...] que genera toda la violencia que amenaza a la humanidad con guerras perpetuas, la destrucción tecno científica de la biósfera y el empobrecimiento cultural de los seres humanos” (Britt, 2013: 87).

E. Epílogo

Lo que está en juego en la modernidad es el dilema que propone Nietzsche con el problema del espíritu dionisiaco y que sigue en su fondo como código *background*, a pesar de la dominancia apolínea, que significa que lo abierto-reprimido dionisiaco puede saltar en cualquier momento como la liebre de Hegel (determinabilidades tan complejas que son impredecibles en sus alcances para desviar el *locus* del conflicto inherente a la existencia como experiencia y mundos de vida). La crítica del principio del eurocentrismo justifica la teoría de Echeverría, puesto que su concepto de múltiples modernidades presenta: la imagen completa, lo que es y su negación. En Echeverría, el eje central de explicación de lo moderno es la imagen teórica de la cultura, una abstracción construida a partir de lo concreto y sus especificidades, un eje múltiple que se mueve en un esquema filosófico crítico: cultura, producción / consumo, funcional / metafuncional. La idea de crítica en su definición de cultura indica lo abierto en contraste con el comportamiento de los ism, es decir, la permanente crisis de los mundos de vida *versus* la solidez de los ism que se desvanecen en el aire “no mode of modernism can ever be definitive” (Berman, 1988: 6). El *ethos* barroco busca la contingencia histórica, pensar múltiples modernida-

des, temporalidades y geografías. Bolívar Echeverría habla sobre lo que nos hace la modernidad a nosotros: su negación determinada del referente empírico expresa la imagen de lo crítico de la cultura, a la inversa de la incapacidad de los ism; los conceptos del *ethos* histórico nos dicen en qué consisten los tipos de experiencia de lo moderno; los lados oscuros de la modernidad se podrían agrupar bajo la noción de quiebres de la civilización; los ism negativos son nuevos imaginarios de ruptura, más complejos en su constitución y vigencia. No obstante, hablar de ism re-coloca en el centro los problemas y la polémica de la moral. Para terminar, ¿cuál puede ser el sentido crítico de los ism? Originan modernidad y son originados dentro de modernidad; los cambios sociales implican mutuamente cambios de ism, lo mismo que las sociedades complejas implican mutuamente ism complejos. Finalmente, ¿cuál posición teórica responde más satisfactoriamente qué es lo típicamente moderno, su concepto clave? (Kozlarek, 2012: 51). Vale por ahora.

Bibliografía

- Agustín, San , 1963, *Obras III (obras filosóficas)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Beck, Ulrich, 1997, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós.
- Berman, Marshall, 1988, *All that is solid melts into the air. The experience of modernity*, Penguin Books.
- Britt Arredondo, Christopher, 2013, “De la Casa de Salomón a la Research University”, *Valenciana*, nueva época, año 6, núm. 11 (enero-junio), pp. 69-89.
- Castoriadis, Cornelius, 2013, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, TusQuests.

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, 2007, *El giro de-colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Echeverría, Bolívar, 1976, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, *Cuadernos Políticos*/ERA, núm. 10 (octubre-diciembre), pp. 44-53.
- _____, 1997, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista.
- _____, 1998, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA.
- _____, 2012, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- _____, 2013, *Definición de la cultura*, México, Ítaca/FCE.
- Gandler, Stefan, 2007, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE/UAQ.
- Girola, Lidia, 2007, “Imaginario socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación”, *Sociológica*, año 22, núm. 64 (mayo-agosto), pp. 45-76.
- Grosfoguel, Ramón, 2010, “La crisis terminal de la modernidad/colonialidad y del pensamiento eurocéntrico: la búsqueda de alternativas sostenibles al sistema-mundo actual”, Universidad de Granada, (16 de diciembre). Disponible en: http://www.dailymotion.com/video/xg8zb7_ramon-grosfoguel-la-crisis-terminal-de-la-modernidad, duración 1:11:45.
- Horkheimer, Max y Theodore W. Adorno, 2005, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Juan José Sánchez (Intro., trad.), Madrid, Trotta.
- Kant, Immanuel, 2005, *Crítica de la razón práctica*, Dulce María Granja Castro (trad., estudio prel., notas e índice analítico), México, FCE/UAM/UNAM.
- _____, *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas (pról., trad., notas e índices), Madrid, Taurus.

- Kozlarek, Oliver, 2012, “Debates actuales en torno de la modernidad. Perspectivas y horizontes”, *Acta sociológica*, núm. 59(septiembre-diciembre), pp. 33-53.
- Marx-Engels, 1971, *La ideología alemana*, en *Obras escogidas en tres tomos*, t. I, Moscú, Progreso, pp. 11-81.
- Quijano, Aníbal, 2000, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, pp. 201-246.
- Taylor, Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Wagner, Peter, 2012, *Modernity. Understanding the Present*, Cambridge, Polity Press.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes

Pablo Martín Méndez
Universidad Nacional de Lanús, Argentina

Resumen

En el curso titulado *Nacimiento de la Biopolítica* —o, más específicamente, en la serie de fragmentos que se reparten a través de dicho curso—, Michel Foucault señala la existencia de una casi desapercibida relación entre la filosofía de Edmund Husserl y el discurso crítico del denominado ordoliberalismo alemán. Partiendo desde los aportes de Foucault, el presente artículo pretenderá precisar los términos y los alcances de esa relación. El objetivo tiene una importancia muy particular: más allá de Husserl y el ordoliberalismo, o más allá de la crítica contra la actitud natural y la consecuente necesidad de adoptar el método de aprehensión de esencias, emergerían las más extrañas posibilidades de pensamiento. De ahí también se sigue la pregunta que este artículo no podrá evitar ni contestar del todo: ¿hasta qué punto tales posibilidades resuenan en nuestra actualidad e incluso en nosotros mismos?

Palabras clave: Actitud natural, liberalismo económico, economía de competencia, esencia, alternativa ordoliberal.

Abstract

In the course titled Birth of the Biopolitics —or, more specifically, in the series of fragments that are distributed through the course—, Michel Foucault notes the existence of an almost unnoticed relationship between the philosophy of Edmund Husserl and the critical speech of the denominated German ordoliberalism. Starting from the contributions of Foucault, this article will pretend to specify the terms and the effect of this relationship. The objective has a very special significance: beyond Husserl and ordoliberalism, or beyond criticism against the natural attitude and the consequent need to adopt the method of apprehension of essences, will emerge the strangest possibilities of thought. Hence also continues to be the question that this article may not avoid, nor answer of all: to what extent such possibilities resonate in our present and in ourselves?

Keywords: Natural attitude, Economic liberalism, Economy of competition, Essence, Ordoliberal alternative.

Introducción

Vamos a comenzar poniendo ciertas nociones entre paréntesis. Vamos a hacerlo así para que nuestra propia indagación no se ponga en el siguiente aprieto: o bien recorrer los caminos ya varias veces recorridos, o bien aspirar hacia una originalidad tal que de antemano torne espurio todo lo que aquí pudiera pensarse y decirse. La indagación venidera renuncia ante las descomunales pretensiones de originalidad y, al mismo tiempo, evita las aparentemente ineludibles necesidades de repetición: en primer lugar, porque recoge pequeñísimos segmentos de la obra de Michel Foucault y desde allí transita la intrincada relación que une a dos discursos sumamente específicos; en segundo lugar, porque al momento de abordar la relación en cuestión procura que las recurrentes y enquistadas nociones de autor, de influencia y de

tradición permanezcan ubicadas entre paréntesis. Estas nociones tienen que ponerse efectivamente entre paréntesis, pues justifican la creencia de que el pensamiento se constituye con nombre y apellido y que sólo se trasmite o comunica a través de relaciones precisas y unívocas (Foucault, 2008a: 33- 34); más aún, estas nociones deberían disolverse y dispersarse, dado que impiden ejecutar otro modo de repetición y desarrollar otra clase de originalidad. Teniendo semejante estrategia en mano, intentaremos indagar ahora la relación que señalara Foucault en su momento y que ha pasado casi desapercibida, nos referimos a la relación que mantienen la filosofía de Edmund Husserl y el discurso crítico del denominado ordoliberalismo alemán (Foucault, 2008b: 152-154).¹

Poco importa que el ordoliberalismo realice alguna mención del consabido nombre, así como poco nos interesarán las influencias directas o indirectas que Husserl ejerza eventualmente en aquel discurso; pero si el interés no pasa por allí, si ni siquiera nos importa realizar una suerte de estudio erudito sobre la relación entre Husserl y el ordoliberalismo alemán, ¿cuál es entonces la necesidad que guía al presente trabajo? Hay que abandonar los detalles más vistosos y escuchar más bien las cuestiones que resuenan en medio de Husserl y el ordoliberalismo; hay que escuchar los resquebraja-

¹ El ordoliberalismo, o la corriente económica y política conocida también como Escuela de Friburgo y más tarde como Neoliberalismo alemán, nace durante la década de 1930 bajo el impulso de Walter Eucken y expresa gran parte de su ideario en la revista *Ordo*, publicada durante la década siguiente. Es necesario recordar que los programas de reforma propuestos por dicha corriente —y que se denominarían luego como Economía social de mercado— contribuyeron enormemente a definir la orientación de la política económica implementada en la Alemania de posguerra (Castro-Gómez, 2010: 178 y ss.). Para un abordaje histórico sobre ordoliberalismo alemán y para una definición del mismo como doctrina económica, política e incluso filosófica, véase el valioso texto de François Bilger, titulado *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine* (1964). Hasta donde se sabe, Foucault extrajo la mayor parte de sus observaciones de este texto.

mientos de todas las divisiones previamente establecidas y atender a la apertura de las más extrañas posibilidades de pensamiento. ¿Qué nos dirían esas posibilidades?, ¿qué interés concreto podrían reportar para nosotros, quienes nos situamos en estas coordenadas espaciales y temporales? Hay que seguir escuchando cuanto resulte necesario escuchar: así advertiríamos que de entre Husserl y el ordoliberalismo emerge un modo de pensamiento que interpela y compromete a nuestra propia actualidad. Así, también, la atenta lectura nos permitirá llegar hasta el punto donde los nombres se pierden y confunden entre sí, el punto donde ya no captamos bien quién es el que está hablando exactamente: ¿Husserl, el ordoliberalismo o, quizá, nosotros mismos?²

Más allá de la ingenuidad naturalista

Husserl solicitaba una nueva y radical actitud, lo hacía de seguro siguiendo el atrevido afán de comenzar todo de nuevo, pero además por la necesidad de que el empirismo —o la actitud que postula a la experiencia el único acto posible mediante el cual se dan las cosas mismas— quedase en el justo lugar que le correspondía. Tiempo más tarde, con similar osadía, los diferentes lineamientos del discurso ordoliberal convergen en un criterio específico y sin duda disruptivo, a saber: que el mercado no puede concebirse

² Puede que a partir de aquí ya no haga falta ninguna aclaración ulterior sobre el objetivo de este artículo; sin embargo, para evitar cualquier equívoco, agregaremos que tal objetivo no se agota en una mera descripción del ordoliberalismo y, menos aún, en la defensa o la reivindicación de sus ideas económicas y políticas. Antes bien, el interés que nos guía consiste en advertir hasta qué punto las ideas ordoliberales son nuestras propias ideas, o hasta qué punto el ordoliberalismo y las posteriores vertientes neoliberales han afectado nuestro actual modo de constituirnos como sujetos. Si ello fuese cierto, o por lo menos presentado, se podría sugerir finalmente que toda crítica contra el ideario neoliberal debe dirigirse en cierto momento hacia aquel modo de constitución.

como un fenómeno natural y espontáneo, y que su propia existencia requiere más bien de cierto esfuerzo y de cierta reflexión previa. Dos cambios sucesivos de actitud, cuya cercanía espacial y cronológica confirmaría la mera relación de causalidad o el variado tráfico de influencias que siempre se produce entre las diferentes tendencias y corrientes de pensamiento. Nosotros no esclareceremos ni discutiremos esa confirmación, pues nos parece que la cuestión crucial reside en otra parte. Se trata de buscar una relación distinta, de abandonar momentáneamente la simple noción de influencia para iniciar en cambio el titubeante recorrido a través de ciertas conexiones menos visibles y más diseminadas. Se trata también de establecer un campo de comunicación que resultará demasiado estrecho frente a la historia de las ideas aunque sumamente extenso ante el juego de las influencias directas y concretas. Añádase de inmediato que aquí tampoco ha de faltar prudencia. Al menos en principio, deberemos precisar cuidadosamente los lugares críticos y las controversias de inmediato desatadas; en efecto, sólo éstas contribuyen a que el discurso se dispare hacia horizontes muchas veces impredecibles e insospechados y nos permiten ingresar ahí donde los nombres tienden a perderse y las obras a tornarse más difusas.

Hechas estas salvedades, recorramos entonces el lugar crítico siempre frecuentado y conocido, el lugar desde el cual Husserl levanta sus objeciones contra las desmesuras de la denominada actitud natural. Se sabe muy bien que la crítica husserliana obedece al intento de construir los cimientos propicios para la edificación de la fenomenología y se entiende perfectamente que los continuos y numerosos reparos apuntan a fundamentar la esfera del conocimiento no experimentable. ¿Pero acaso el alcance de esas críticas queda detenido exactamente aquí?, ¿acaso no emergerá algo más de las rupturas y de las grietas provocadas por las mismas críticas? Husserl sostiene que la actitud natural se vuelca hacia los objetos

del mundo, los objetos que afloran en cada momento como simplemente dados: “La ‘realidad’ la encuentro [...] como estando ahí delante y la tomo como se me da, también como estando ahí”. Cualquiera advertiría enseguida que semejante actitud resulta de por sí bastante simple, tan simple que ni siquiera incluye la posibilidad de un mínimo cuestionamiento sobre el darse de todo objeto: “Ningún dudar de datos del mundo, ni ningún rechazarlos, altera la tesis general de la actitud natural” (Husserl, 1985: 69). Aunque sería más difícil notar que la actitud natural propiamente dicha no sólo tiende a volverse hostil y avasallante, sino también escéptica y en última instancia absurda. Ocurre que las ciencias del mundo, o las ciencias de la actitud natural, avanzan con tal firmeza que a la larga, de manera paradójica, despiertan no pocas ambigüedades: “El conocimiento natural, que progresa, en las distintas ciencias, siempre acompañado del buen éxito, está completamente seguro de que alcanza certeramente su objeto, y no tiene ningún motivo para encontrar aporía en la posibilidad del conocimiento ni en el sentido del objeto conocido” (Husserl, 1982: 42). Que las ciencias naturales avancen con total seguridad y firmeza, que la obtención del conocimiento preciso y efectivo sea en definitiva la única preocupación capaz de movilizarlas, de más está decirlo, no puede tener nada de malo; más aún, Husserl recordará recuerda, una y otra vez, que aquella seguridad y aquella preocupación extremadamente limitada permiten y garantizan el avance de las ciencias naturales. En todo caso, el problema acuciante aparece cuando los logros obtenidos fomentan la propagación de una corriente de pensamiento cuya falta de límites la llevaría a elevarse pronto como la convicción predominante y decisiva. Husserl habla de empirismo filosófico, de naturalismo empirista o bien de empirismo a secas. Sea como fuere, la cuestión crucial residiría en el hecho de que esta corriente de pensamiento establece una equiparación inmediata entre los juicios racionales o científicamente fundados y la nece-

sidad de dirigirse hacia la realidad natural y experimentable: “Así, ciencia auténtica y ciencia empírica son para el empirista la misma cosa”. Así también, como seguirá sosteniendo Husserl, el error fatal del empirismo se remonta a la exorbitante pretensión que lo conduce a aunar la exigencia de dirigirse hacia la realidad estricta con la exigencia de que todo conocimiento posible encuentre sus fundamentos en la experiencia: “*Afirmar rotundamente que todos los juicios admiten fundamentación empírica (...) es una ‘construcción especulativa a priori’, que no resulta mejor porque esta vez venga del lado empirista*” (Husserl, 1985: 48- 49). Ya más directa o indirectamente, ya de modo concentrado o disperso, las objeciones y las críticas de Husserl comienzan a resonar en los discursos ordoliberales — ya pronto esos discursos nos mostrarán también que la extraña construcción apriorística del empirismo, o especulación que se originaría en las simplicidades propias de la actitud natural, incide sobre algo más que el desarrollo científico.

Iremos muy despacio y como por fragmentos, reconstruyendo primero las conexiones más gruesas y luego las que devienen infinitamente moleculares. El discurso ordoliberal expresa sus correspondientes reparos ante la injerencia del empirismo en la ciencia económica; los expresa las suficientes veces como para despertar la tentación de abordar cada uno de ellos en detalle y de buscar enseguida las visibles confluencias entre los mismos y la crítica de Husserl. Sin embargo, en lugar de ceder a semejante tentación, nosotros preferiremos detectar más bien las dispersiones y los emplazamientos heterogéneos de la aludida crítica. Tal vez las observaciones y los análisis de Walter Eucken ilustren las múltiples y enredadas derivaciones de nuestro problema: “el empirismo no logra conocer la realidad. Basta pensar en la suerte de la Economía alemana durante los últimos decenios, ciencia originada en la justa aspiración de penetrar enérgicamente en la realidad económica y que creó, en verdad, generaciones de economistas a quienes con razón puede

acusarse de alejamiento de la realidad” (Eucken, 1947: 55). Extraño y paradójico avatar del empirismo: pretender un acercamiento exacto a la realidad económica para terminar alejándose de ella a pesar de todo. Eucken remarca la impotencia irremediable de esta corriente de pensamiento, mientras que Wilhelm Röpke advierte sobre los funestos efectos que acarrearía el apogeo del positivismo y del cientismo en tanto ramas o subgéneros desprendidos del empirismo. La advertencia es también una fuertísima acusación que no debe pasar desapercibida, pues todo indica que a partir de aquí las críticas se encaminan paulatinamente hacia otra suerte de emplazamiento. Según Röpke, el modo de pensar cuantitativo y científico-natural, o la actitud propia del positivismo y del cientismo, comparte la culpa de haber propiciado los más tremendos extravíos de la razón: “se trata de un desvarío de la razón particularmente craso, al que han sido conducidos los hombres del siglo pasado por los éxitos prodigiosos de las ciencias naturales y de la técnica y por la decadencia de la cultura humana” (Röpke, 1949a: 67).³ Parecería que Röpke repite y simultáneamente franquea las palabras de Husserl, parecería incluso que las críticas de antaño irrumpen vigorosas en un nuevo punto de combate; mas si así lo fuera, resultaría necesario entonces definir las fuerzas y las estrategias que comienzan a desplegarse desde ese punto.⁴

³ La responsabilidad restante recae indudablemente en el viejo y siempre reconfigurado pensar dogmático. Cabe mencionar también que las tendencias dogmáticas y las tendencias empiristas formarían parte de la gran antinomia que impide a la Economía constituirse como una verdadera ciencia (Eucken, 1947: 36 y ss.).

⁴ Röpke demuestra que los extravíos de la razón no quedan circunscriptos en la actividad científica, sino que además arrastran a las diversas corrientes políticas y económicas. Llegado el caso, nosotros señalaremos que el discurso ordoliberal jamás traslada las críticas de un lado a otro, que sus intenciones no se limitan a establecer una serie de simples y predecibles analogías entre las diferentes esferas del actuar humano; por el contrario, aquel discurso emerge y prolifera alrededor

Dado que nuestras indagaciones continuarán avanzando de manera lenta y preferentemente entrecortada, conviene atenerse de momento a contestar la siguiente y primordial pregunta: ¿cuáles son las consecuencias perniciosas que acarrearían los extravíos de la razón? O todavía mejor: ¿hasta qué lugares insospechados llegarían tales extravíos? Las críticas de Röpke sostienen que los extravíos afectan gravemente al liberalismo económico de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX: “Se creía seriamente que la economía de mercado regida por la competencia representaba un cosmos en equilibrio, un *ordre naturel* que sólo necesitaba ser defendido de los ataques exteriores para sostenerse sobre sus propios pies” (Röpke, 1956: 65). El liberalismo muestra síntomas de extravío cuando supone aquello que en modo alguno debería suponerse. En términos concretos esto es que el mercado aparece como un simple producto natural, como un producto que depende única y exclusivamente de las acciones libres y espontáneas. Röpke recuerda que las derivaciones de la concepción naturalista conducen sin más hacia el incuestionable principio del *laissez faire*: “la misión frente a ese cosmos consiste meramente en quitar obstáculos de su camino: *laissez faire; laissez passer*” (Röpke, 1956: 65). Asimismo, Eucken agrega que el hábito de equiparar el principio del *laissez faire* y la competencia de mercado es un error no desarraigado que dificulta enormemente el adecuado desarrollo y la correcta implementación de la política económica (Eucken, 1947: 345). No obstante, resulta claro que el extravío siempre viene después, o que únicamente se desvían y se pierden las cosas en principio encaminadas. No por nada el discurso ordoliberal busca trazar con sumo cuidado el límite exacto de la crítica, el límite que establece la diferencia entre lo acertado y lo extraviado. Así pues, de manera casi simultánea, Röpke y Eucken señalan que el gran acierto del

de cuestiones mucho más profundas, de cuestiones que resonarán luego en las críticas de Husserl.

liberalismo es el descubrimiento de la competencia como la instancia encargada de regular las acciones y las relaciones de mercado; así también, la crítica ordoliberal no traza límites y divisiones sobre la instancia oportunamente descubierta, sino más bien sobre las actitudes asumidas frente a ella. Como dice Eucken, el problema surge cuando se supone que la competencia está simplemente dada en todos los mercados: “el caso de la competencia perfecta y general no se ha dado ni se da nunca en la realidad; tampoco en la época de los clásicos” (1947: 43). Más tarde o más temprano, muy a pesar suyo, el liberalismo mostraría un halo de ingenuidad; mostraría la actitud propia del hombre que acepta lo dado y que de inmediato depone la posibilidad de formularse cualquier pregunta subsiguiente: “Medito, por lo pronto, como hombre ‘ingenuo’. Veo y cojo la cosa misma en persona. Sin duda a veces me engaño, y no sólo respecto de las propiedades percibidas, sino también respecto de la existencia misma” (Husserl, 1985: 89). La crítica ordoliberal quería rodear y demarcar tal actitud: quería demarcarla primeramente para diferenciar las posibles maneras de emitir juicios en torno a la competencia de mercado; quería diferenciarla además para prevenir el extravío que conduce desde la ingenuidad económico-liberal hasta los extremos del escepticismo.

Nuestra indagación continuará su marcha bajo la condición de precisar antes la cuestión que de seguro viene decantándose a través de las últimas líneas: ¿qué indicarían al final de cuentas las críticas precedentes, las críticas que corroen primeramente la concepción del mercado como producto natural y que avanzan luego contra el principio del *laissez faire*? De seguro, una estrepitosa, aunque no siempre advertida, ruptura entre el liberalismo económico y el ordoliberalismo. ¿Dónde se trazaría esta ruptura, que separa y aleja a dos corrientes aparentemente unidas, dos corrientes que sólo permanecerían distanciadas por el mero paso del tiempo y por la

sucesiva sustitución de los nombres? Posiblemente, en ningún otro lugar que no sea ahí donde se enfrentan las actitudes:

los ordoliberales rompen con la tradición del liberalismo de los siglos XVIII y XIX. Y dicen: [...] cuando de la economía de mercado uno deduce el principio del *laissez faire*, significa en el fondo que todavía está cautivo de lo que podríamos llamar una ‘ingenuidad naturalista’, es decir, el hecho de considerar que el mercado [...] es de todas formas una suerte de dato de la naturaleza (Foucault, 2008b: 152).

El discurso ordoliberal detallará la serie de desastres económicos y sociales que acarrea la desmedida generalización y la infructuosa puesta en práctica del liberalismo económico, mostrando el mismo ahínco y la misma belicosidad que las demás corrientes críticas surgidas durante el siglo XX. Ahora bien, no por ello se puede suponer el hecho de que la crítica ordoliberal convive pacíficamente con las corrientes e influencias de su tiempo. En todo caso, esa manera de entender las cosas terminaría desatendiendo las especificidades propias del discurso ordoliberal y todavía más: ni siquiera contemplaría la posibilidad de que un discurso cualquiera realice apuestas y despliegue estrategias concretas. El ordoliberalismo postula verdades y *a priori*s formales que se detectan fácilmente en las críticas precedentes o contemporáneas y que adquieren, a pesar de todo, otra clase de funcionamiento. De ahí que la existencia de una discontinuidad entre el liberalismo y el ordoliberalismo jamás implique una suerte de continuidad entre este último y las corrientes que también chocan contra el primero. Antes bien, la crítica ordoliberal señala algo distinto: la continuidad aparece en el momento de transgredir los límites trazados en el terreno de las actitudes y, como veremos enseguida, el liberalismo económico no es lo único que queda en la parcela de enfrente.

El escepticismo y la esencia

Los análisis de Röpke siempre tienen dos caras: hablan de extravíos y de derivaciones perniciosas y, también, de negaciones y de peligros ya cumplidos. Aquí cada tendencia conllevaría necesariamente la presencia de la otra. En otras palabras, el extravío conllevaría una negación, mientras que la negación conllevaría a su vez un extravío. Ambas tendencias se vuelven posibles merced a la persistente ambigüedad que arrastra el concepto de “hecho” y se condicionarían mutuamente desde el instante mismo en que el positivismo y el cientismo pretenden asignar a tal concepto una connotación bien definida: “la de realidad perceptible mediante los sentidos y cuantificable como categoría de la ciencia natural [...], con la rigurosa exclusión de todo otro, en particular del de experiencia ‘interna’” (Röpke, 1949a: 68). Extraviarse por negar la experiencia interna y negar la experiencia interna por tornarse extraviado: éste ha de ser el límite a partir del cual ciertas actitudes devienen indistintas; éste ha de ser además el punto donde la ingenuidad roza su extremo opuesto. Husserl sostenía que el avance de las ciencias naturales da lugar a las más crudas reflexiones escépticas; se tratan de reflexiones cuya hostilidad e intranquilidad coartan todo tipo de fundamentación científica que no remita hacia la realidad experimentable y efectiva: “Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de imaginaciones es, justo, una ciencia imaginaria” (Husserl, 1985: 48). De manera simultánea, Röpke menciona que la intromisión del positivismo en las ciencias sociales genera un peligroso relativismo de valores, de más está decir ahora que dicho relativismo eclosiona y prevalece, precisamente ahí se niega el contenido de verdad de la experiencia interna (Röpke, 1949a: 69). Ingenuidad naturalista, escepticismo y relativismo de valores: la continuidad entre semejantes actitudes revelaría la senda ininterrumpida que conduce desde los extravíos

del liberalismo hasta el surgimiento de una corriente política y económica mucho más nociva.

Según los términos ordoliberales, la ingenuidad y el escepticismo son actitudes que se engendran mutuamente, que se lanzan y que se empujan entre sí, que avanzan derribando todas las barreras y reparos para alcanzar al final del camino la paradójica convicción de que cualquier cosa resulta posible: “de aquí el cientismo, de aquí el empeño por encontrar en la sociedad regularidades científico-naturales y de aquí la mixtura de hubris cientista y mentalidad ingenieril, con la que se cree poder hacer todo lo que se quiera con el hombre y con la sociedad” (Röpke, 1949a: 68- 69). Extrañas derivaciones escépticas: negar las verdades de la experiencia interna y terminar cayendo en las ingenuas convicciones de una mentalidad ingenieril que ya no encuentra ningún impedimento a la hora de realizar sus más íntimos fines. El discurso ordoliberal precisará entonces la relación de parentesco entre la mencionada actitud y la peligrosísima corriente que se asoma tras la decadencia del liberalismo. Siguiendo el hilo de esa relación, se hablará en principio de intervencionismo y de planificación estatal, se sostendrá a continuación que todo ello conduce hacia el comunismo e incluso hacia el totalitarismo y se postulará finalmente al colectivismo como la culminación misma del extravío económico y político (Erhard, 2011: 18- 20; Röpke, 1949b: 38- 41). Sea del modo que fuere, sólo ahora alcanzan a apreciarse mejor las especificidades y también las estrategias de la crítica; pero sobre todo, sólo ahora se termina de entender lo señalado más arriba: que no existe una suerte de continuidad entre el ordoliberalismo y las demás corrientes alternativas al liberalismo, porque la estrategia ordoliberal traza las discontinuidades en el terreno de las actitudes. El efecto conseguido es más que extraordinario, pues aquellas tendencias a simple vista opuestas, aquellas corrientes históricamente enemistadas, como el liberalismo y el colectivismo, quedarán en adelante

unidas y bien soldadas. Aunque los despliegues y los movimientos estratégicos no se detienen ahí, sino que siguen avanzando y conquistando otras regiones. Resultaría interesante, a esta altura de hecho imprescindible, observar el modo en que todo ello arrastra y reconfigura al propio pensamiento de Husserl.

Nunca deberíamos olvidar que cada estrategia y cada movimiento ejecutado forman parte de una apuesta específica y concreta, de una apuesta que el discurso arrojará sobre la mesa para modificar y desequilibrar la habitual disposición de las ideas políticas y económicas. Mas por si hace falta, las sucintas palabras de Alfred Müller-Armack nos recordarán qué clase de peculio pone el ordoliberalismo en juego: “A diferencia del antiguo liberalismo, su finalidad no es la restauración del *laissez faire*; su objetivo es más bien una *síntesis novedosa*” (Müller-Armack, 2011: 16). La apuesta ordoliberal requiere que el discurso multiplique los movimientos y desdoble las estrategias; requiere igualmente, como suelen demandar casi todas las apuestas fuertes, que la crítica negativa allane y despeje el terreno donde brotará lo supuestamente auténtico y verdadero. Nosotros intentamos mostrar que la primera estrategia del ordoliberalismo allana y divide el terreno de las actitudes, que no busca sencillamente asentarse en el suelo ganado como demarcarlo y seguir adelante. A partir de aquí, correspondería preguntarse entonces cuál sería la actitud posible y además legítima que conjuraría los constantes excesos de una mentalidad extraviada. En otros términos, correspondería precisar la actitud que se asume más allá de la ingenuidad y del escepticismo. No obstante, como siempre, ocurre que el problema planteado dificulta el desarrollo de exposiciones lineales y directas: las dificulta toda vez que los emplazamientos recorridos tienden a dispersarse y yuxtaponerse, sobre todo cuando se advierte que la nueva actitud asumida, la actitud que prolifera entre Husserl y el ordoliberalismo, abarca territorios mucho más amplios e implica cambios mu-

cho más profundos de lo que podría parecernos inicialmente. Al menos en principio, lo importante es seguir recorriendo los lugares críticos y observar las estrategias allí desplegadas. En efecto, bien puede de este modo, y sólo de este modo, logremos vislumbrar los alcances y las diversificaciones que ya no pertenecen a ningún autor ni a ningún discurso determinado.

La segunda estrategia del ordoliberalismo obedece en gran parte a la necesidad de solucionar el conjunto de cuestiones que la primera dejó pendiente, más aún: ahora todas las críticas parecerían girar alrededor de un asunto apremiante y ciertamente impostergradable. Sin lugar a duda, se trata de definir la competencia de mercado y se trata de pensar y de elaborar postulados evitando las derivaciones que conducen hacia el principio del *laissez faire*. El camino contiene serios obstáculos y desafíos, ante todo, porque la crítica cerró la posibilidad de recurrir a cualquier intento del pasado y, más fundamentalmente, porque la señalada y cuestionada exacerbación de los errores ya cometidos inhibe las esperanzas puestas en el presente. Imposibilidad de remitirse al pasado e inutilidad de comenzar desde el presente: he aquí los variados y continuos efectos que generan los límites trazados mediante la crítica. Por supuesto, de aquí también se sigue el desafío y la apuesta del ordoliberalismo: prescindir de cualquier saber previo para comenzar prácticamente desde cero y comenzar de cero para que los saberes previos se ordenen en función de la nueva actitud asumida. Eucken lo dice sin tapujos: “No interesa la mera continuación de una línea de pensamiento [...]. Prescindimos en absoluto, *por el momento*, del contenido científico de toda la Economía recibida. En este punto, nuestra actitud debe ser radical” (Eucken, 1947: 98). Semejantes afirmaciones indican evidentemente una importante parte del desafío y de la consiguiente apuesta que el discurso ordoliberal realiza frente al mismo (aunque no más que una im-

portante parte, pues cabe recordar que aquí las cosas siempre se desdoblan).

Al fin y al cabo, la actitud asumida resulta tan original y tan radical que no sólo prescinde de todo saber previo, sino también de la incoherente colección de ejemplos que brindaría la estricta realidad presente. El ordoliberalismo sostiene constantemente que la realidad económica y política de principios del siglo XX no muestra indicio alguno sobre la existencia de la competencia o sobre la eventual injerencia de sus funciones reguladoras. ¿Y cómo llegaría a mostrar algún indicio si la desventurada aplicación del *laissez faire* produce las imperfecciones y los desequilibrios que estrangulan pronto a la competencia de mercado? Pero además, ¿qué caso tendría seguir insistiendo después de que las sucesivas crisis económicas avivaron el intervencionismo de tipo colectivista? Ante esta situación, los análisis de Röpke advierten que la economía de mercado adopta ciertas formas de desenvolvimiento, ciertas formas que, como tales, llegan a darse efectivamente o no. En términos más sencillos, a modo de ejemplo, se podría observar perfectamente que la economía de mercado adquiere una forma bien determinada de desenvolvimiento y se podría constatar también que la misma conlleva oscilaciones y desequilibrios permanentes. Mas no por eso se debería concluir en el hecho de que economía de mercado pierde entonces la posibilidad de desenvolverse de una manera distinta: “la economía de mercado y la competencia altamente diferenciada se ordenaron en estas formas históricas; pero lo mismo hubieran podido organizarse de otro modo” (Röpke, 1956: 142). De ahí la necesidad de establecer la correcta distinción entre lo esencial y lo mudable o entre la forma pura y las formas históricas de la economía de mercado: “se tiende demasiado a confundir lo secundario y variable con lo que es básico; lo *accesorio* con lo *esencial*” (Röpke, 1956: 142). De ahí también el desafío restante y la apuesta plena del discurso ordoliberal: buscar una alternativa

supuestamente auténtica y verdadera, una alternativa que supere las falsas recetas ofrecidas por el liberalismo o el colectivismo.

No habrá duda de que ello exige esfuerzo e imaginación y, a entender de Röpke, lo exigirá aún más cuando la incapacidad de proyectar otra cosa que lo ya dado conduzca hacia la convicción de que no existen más alternativas que las presentes: “el liberalismo lleva derechamente a la conclusión de que el sistema económico y social del mundo de Occidente está irremisiblemente perdido” (Röpke, 1956: 143- 144). Sobre todo en tiempos de crisis y de fluctuaciones económicas, ello exigirá también un enorme empeño de la inteligencia. Como sostiene Eucken, los tiempos de crisis siempre empujan a plantear nuevas preguntas: “La mera descripción de hechos no conduce lejos. Lo que importa es la pregunta, y en especial la formulación de preguntas esenciales” (Eucken, 1947: 305). Capacidad de imaginación, esfuerzo de la inteligencia y formulación de preguntas esenciales: cada reivindicación señala la actitud que convendrá asumir en adelante y arrastra además a la propia filosofía de Husserl. Seguramente esa filosofía pretenda comenzar desde cero y seguramente necesite prescindir también de todo saber previo y de toda realidad fáctica. Ahora bien, el trecho ya recorrido debió dejar bastante claro que aquí no nos interesa tanto la detección y la confirmación de las grandes coincidencias como la apreciación de una posibilidad más discreta, a saber: que las ideas se arrastren en diferentes direcciones y que las diferentes direcciones constituyan emplazamientos extraños y ajenos a dichas ideas. La filosofía de Husserl resuena en la alternativa del ordoliberalismo, mientras que la alternativa del ordoliberalismo resuena a su vez en la filosofía de Husserl; quizá entre esta filosofía y aquella alternativa emerja la actitud que de algún modo resuena en nosotros mismos. Como siempre, estas indagaciones seguirán marchando lento y componiendo fragmentos.

La filosofía de Husserl señala que la realidad fáctica e individual, la realidad que la actitud natural toma como simplemente dada, resulta variable y contingente: “Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera” (Husserl, 1985: 19). Que las cosas dadas puedan ser de otra manera implica entonces que el sentido de lo contingente posee una esencia, un *eídos*, cuyas verdades esenciales llegan a aprehenderse en toda su pureza. La extensa y precedente serie de críticas permite admitir provisionalmente que el *eídos* carece de existencia fáctica o, mejor dicho, que la realidad de este nuevo objeto difiere de la realidad simplemente dada a la actitud natural. De modo tal que sólo faltarían precisar dos cuestiones entrelazadas: de qué realidad se trata y cómo la misma llega a aprehenderse en toda su pureza. Pero aquí querríamos desviarnos un poco del camino indicado, no por la mera necesidad de resumir nuestro recorrido o de esquivar los innumerables detalles, sino más bien por la persistente sospecha de que el pensamiento de Husserl también resuena en otra parte. Más arriba se observaba que la alternativa ordoliberal requería principalmente de esfuerzo y de imaginación; ahora cabría remitirse a Husserl y agregar que la aprehensión de esencias solicita el ejercicio de una capacidad muy especial, de una capacidad que despliega y multiplica las realidades dadas: “Ante la mirada abarcadora que sobrevuela la infinitud abierta de variantes, lo *idéntico* que se mantiene fijo en la variación se alza con evidencia como identidad que atraviesa las variantes, como la *esencia* común a ellas, como su *idea*” (Husserl, 2012: 15). Interesante modo de encontrar lo idéntico y esencial, de hacer que emerjan las posibilidades puras tras la simple realidad fáctica y actual. Hay que percatarse no obstante de esa salvedad que Husserl recuerda continuamente y sin la cual las palabras y las ideas recién esbozadas perderían intensidad y también resonancia; después de todo, ¿la capacidad de variación comienza única y necesariamente por la realidad concreta y estricta?, ¿sólo a partir de ahí se llega ha-

cia la correcta aprehensión de las esencias? Sucede que la capacidad o el empeño en cuestión prescinden siempre de ciertas diferencias: “Para la consideración de esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación de la fantasía; se puede destacar visiblemente, se puede abstraer la misma esencia igual de bien a partir de ambas, y las posiciones de existencia que van enlazadas a ellas son irrelevantes” (Husserl, 1982: 81). El discurso ordoliberal sostenía que la economía de competencia no debería concebirse como un dato natural que depende meramente de las conductas libres y espontáneas; además, observaba que los extravíos del liberalismo y los posteriores excesos del colectivismo borrarían todo indicio y todo rastro que permita certificar la existencia o la eventual injerencia de aquella clase de economía. Ahora nosotros advertimos que a pesar de tales impedimentos, que a pesar de tener delante de sí una realidad sumamente opresiva y apremiante, no resulta imposible imaginar o proyectar a la economía de mercado y desde allí aprehender la verdadera esencia de la misma. Ahora nos preguntamos también qué cosas concierne imaginar y qué suerte de esencias y verdades allí se han de encontrar.

Determinados fragmentos y pasajes hallados en la vastísima obra de Husserl otorgan la pauta y la incipiente respuesta: “finjamos actos de experimentar algo, de querer algo, etc., en ellos podemos por ‘ideación’, intuir originariamente, y en casos incluso adecuadamente, múltiples esencias puras” (Husserl, 1985: 23). No sólo es posible imaginar figuras geométricas, colores o melodías y luego encontrar la esencia que pertenece a cada una, también se vuelve perfectamente lícito imaginar las diferentes voliciones y los variados estados intrafectivos para aprehender entonces sus correspondientes esencias. Bien, el ordoliberalismo busca las formas o los principios esenciales que constituyen a la economía de mercado (los que necesitan distinguirse de todo desenvolvimiento histórico y concreto) realizando proyecciones sobre las voliciones y

los modos de comportamiento. La búsqueda hablará de hechos y de datos, sin embargo no remitirá hacia las incoherencias de la realidad empírica. El esfuerzo imaginativo derivará en la postulación de principios y de verdades innegables, pero sin recurrir a alguna condición concebida *a priori*. Se pretende comenzar efectivamente desde cero, y comenzar de cero significará en definitiva adoptar una actitud específica dentro del terreno propio de las actitudes.

Eucken señala que los individuos elaboran e implementan planes económicos: “En todos los tiempos y en todos los lugares, la actividad económica tiene lugar en virtud de planes económicos y a través de su ejecución. En resumen: todo el obrar económico se basa en planes” (Eucken, 1947: 115). La actividad económica parte de una cantidad de hechos más o menos grande que los individuos consideran como datos; así, por ejemplo, un plan económico considera las necesidades del individuo y los medios destinados a satisfacerlas, o bien considera ambos datos más los planes y acciones que implementan otros individuos. Los diferentes datos considerados reflejan la diversidad de planes elaborados e implementados. En efecto, el plan que parte únicamente de medios y necesidades difiere enormemente del plan que incluye la consideración de otros planes y acciones. La diversidad de planes elaborados indican finalmente las formas esenciales y constitutivas que orientan el desarrollo de toda economía concreta. Así pues, si el primer plan se elabora e implementa obedeciendo a la forma de una economía autárquica, el segundo se lleva delante de acuerdo a la forma de la economía de mercado o de tráfico: “los numerosos jefes de explotaciones o de economías de consumo que conviven en una comunidad del tipo de economía de tráfico, deben tener en cuenta en su propio plan las acciones y los planes de los demás. Todas las economías individuales se encuentran en una relación de dependencia mutua” (Eucken, 1947: 105). Vemos entonces que la búsqueda comienza en el terreno de los planes y de los datos y que

desde allí llega hasta las esencias y principios. Vemos también que los esfuerzos y las proyecciones no conciben al mercado como un fenómeno natural y espontáneo sino, más bien, como la forma ordenadora de las posibles y diversas actividades económicas: “Economía de tráfico’ es una forma básica pura, constitutiva y de tipo ideal” (Eucken, 1947: 126-127). Al menos inicialmente, diríase que la economía de tráfico es la esencia de cierto comportamiento humano, que quizá no esté dado en la realidad actual y que, a pesar de todo, puede imaginarse y proyectarse. Pero la cuestión no se detiene aquí, puesto que las actividades ordenadas bajo los principios de la economía de tráfico o de mercado muestran también otras formas específicas de configuración. Los análisis de Eucken indican que esa economía adopta formas tales como el monopolio, el oligopolio y, por supuesto, la competencia. En otros términos, indican que el mercado posee una morfología que orienta de distintas formas, o según distintos principios, la efectuación de los planes individuales. Nosotros deberíamos detenernos en la definición ordoliberal sobre la competencia de mercado, pues nos parece que a partir de ella todo el asunto se desplaza hasta los lugares más recónditos e insospechados.

El consabido asunto queda inicialmente establecido en pocas palabras y medidas palabras: “Lo único decisivo es el hecho de que el individuo, a causa de las dimensiones del mercado y de lo exiguo de su oferta o demanda, [...] considera el precio como un dato en su plan y actúa en consecuencia” (Eucken, 1947: 138). Esta escueta y apretada definición expresa un importante aspecto sobre la competencia: que la posición y la influencia de toda actividad económica resulta siempre reducida o, más sencillamente, que los diferentes planes se encuentran ordenados y relacionados de acuerdo a una forma cuya rigidez misma impide la introducción de cualquier tipo de modificación en los precios. Ahora bien, más allá de marcar las divisiones internas de la morfología perteneciente

al mercado y más allá de advertir también que la competencia se separa tajantemente del monopolio y del oligopolio, la definición citada suscita de inmediato las más extraordinarias derivaciones. Röpke mencionará que la virtud fundamental de la competencia de mercado consiste en imposibilitar la obtención de beneficios espurios o la prolongación de deficiencias impunes: “todo está dispuesto en forma que las deficiencias se castiguen inexorablemente con pérdidas y finalmente con la quiebra”. Se trataría de una perfecta conjugación entre el éxito económico, la responsabilidad empresarial y el riesgo de participar en el juego:

El principio de conjugación, según el cual los que dirigen el proceso de producción son quienes disfrutan los beneficios o soportan personal e íntegramente el daño del fracaso, y, a la inversa, los que aceptan las posibilidades de ganar o perder son quienes dirigen la producción, es uno de los más importantes principios [...] de nuestra constitución económica (Röpke, 1956: 132).

Se trata también de aquella forma que en sí misma, o dentro de sí misma, entrecruza las fuerzas reguladoras del proceso económico y los resortes estimuladores del trabajo y de la producción. El discurso ordoliberal sostiene constantemente que la competencia posee una lógica interna sumamente virtuosa. En efecto, su extrema rigidez garantiza la traducción de todo error en pérdidas y de toda sucesión de pérdidas en la quiebra o la exclusión del juego, mientras que su exacto mecanismo de traducción entre acciones y posiciones de mercado despierta en todo individuo la necesidad de meditar, de vigilar y eventualmente de modificar los planes llevados adelante. De ahí que la competencia no dependa de las conductas libres y espontáneas, de ahí que tampoco se presente como un simple dato natural: “En realidad, la competencia sólo debe sus efectos a la esencia que posee, que la caracteriza y la constituye. No debe sus efectos benéficos a una anterioridad natural,

un dato natural que resida en su seno. Los debe a un privilegio formal. La competencia es una esencia. La competencia es un *eídos*” (Foucault, 2008b: 153). Hemos visto aquí que las concepciones ordoliberales solicitan el esfuerzo de la inteligencia y el despliegue de la capacidad imaginativa, mas todavía nos faltaría advertir que la irradiación de una solicitud semejante no se extiende sucesivamente entre las supuestas esferas del actuar humano —sean la filosofía, la ciencia económica y la política— sino que más bien se dispersa y resuena entre los modos de comportamiento asumidos por los individuos comunes y corrientes. Así pues, si siguiésemos recorriendo esa intrincada dispersión, nuestra indagación llegaría a vislumbrar también, aunque a vislumbrar únicamente, la amplitud de la apuesta realizada y la radicalidad de la alternativa buscada.

El gobierno y el ejercicio de una actitud

Ya es hora de que las cosas adquieran velocidad y de que los fragmentos vayan migrando hacia el nuevo emplazamiento. Ya es hora de que los nombres y las influencias se disuelvan completamente y de que olvidemos, después de tantas idas y venidas, la tentación de confirmar aquella relación que debía desecharse a toda costa. Hubiese resultado mucho más sencillo suponer que el discurso ordoliberal traslada las críticas de Husserl de una esfera a otra o que las palabras pronunciadas en la esfera del saber filosófico se pueden repetir de manera más o menos exacta en las esferas de la economía y la política. Pero las palabras no se repiten ni se suceden entre sí y las críticas jamás quedan circunscriptas en tal o cual esfera del actuar humano; antes bien, las palabras se dispersan y las críticas resuenan hasta el punto mismo de emerger por fuera de toda esfera establecida. Las críticas emergen por fuera, ¿y luego qué?, ¿en dónde despliegan las estrategias y desatan las batallas? Tal y como se desprende del discurso ordoliberal, la proyección

de posibilidades y la aprehensión esencias equivale a pensar las relaciones internas que dirigen y ordenan la marcha de la realidad; equivale, en términos más simples, a que la inteligencia observe los diferentes órdenes y elabore preguntas sobre sus correspondientes interconexiones: “El orden económico no debe considerarse sólo en sí, sino como la parte de la vida total de un pueblo [...]. Porque esto *es* el orden económico [...]. Si pensamos en nuestra economía actual, la vemos, sin más, como una parte de la existencia total del pueblo en conexión con su ser natural, espiritual y político” (Eucken, 1947: 89). En lugar de saltar de una esfera a otra y de traficar recetas entre una esfera y otra, el discurso ordoliberal busca la solución de un insoslayable problema vital. En lugar de pronunciar las críticas que a nadie se le ocurría pronunciar dentro del saber y de la práctica económica o política, las alternativas propuestas procuran actuar directamente en el terreno de las acciones y conductas. Esto es lo que destella a través de cada crítica y de cada indicación previa. Al fin y al cabo, que la competencia de mercado aparezca como la esencia o la forma ordenadora de cierto comportamiento humano, que su propia lógica conjugue las fuerzas reguladoras y los resortes estimuladores, implicaba aquí que la competencia de mercado exige la adopción de un modo de comportamiento bien determinado. El gran error del liberalismo económico consiste entonces en no extender sus proyecciones más allá de las conductas egoístas. Dicho de otra manera, el gran error fue creer que las conductas egoístas y la competencia de mercado conviven en perfecta armonía natural: “¿Basta [...] apelar a una especie de ‘esclarecido egoísmo’ de los hombres a fin de que reconozcan que para ellos mismos es lo más provechoso supeditarse a la disciplina del mercado y de la competencia?” (Röpke, 1960: 168). Se cree que el egoísmo ha sido desde siempre la motivación fundamental de cualquier conducta económica y puede que eso resulte acertado, sea como fuere, el discurso ordoliberal advertirá que el egoísmo no

basta, pues la persecución desenfrenada del propio interés genera el estrangulamiento de la economía de mercado. La estrechez de miras o la falta de claridad, la incapacidad de no considerar otra cosa más que un puñado de intereses inmediatos, impiden que los hombres aprehendan las verdades esenciales de aquella economía, las verdades que serían tan innegables como provechosas para ellos mismos.

Al parecer, el liberalismo económico desconoció este problema vital, porque él tampoco tuvo la suficiente capacidad e inteligencia, porque no entendió o porque pretendió cerrar los ojos ante el hecho de que la competencia de mercado remite necesariamente hacia una serie de relaciones e interconexiones extraeconómicas: “se aceptó como producto natural lo que, en realidad, es un producto artificial muy frágil de la civilización” (Röpke, 1956: 66). De manera tal que la incapacidad de proyección, la pereza del pensamiento y todos los extravíos posteriores no permitieron reconocer que la competencia de mercado es un producto artificial y sumamente frágil, un producto cuya existencia misma requiere de condiciones y de disposiciones vitales que nunca se dan de modo natural. Al vislumbrar el supuesto modo en que semejantes condiciones llegarían a darse vislumbramos, simultáneamente, la amplitud de la apuesta ordoliberal y, al vislumbrar la amplitud de la apuesta, nos percatamos pronto de aquellas derivaciones y dispersiones que resuenan en nosotros mismos. Si las cosas no se dan naturalmente, o si no aparecen allí donde el pensamiento somnoliento pretendía encontrarlas, habrá que cambiar de actitud y llevar adelante las tareas correspondientes: “la gran tarea de la era actual consiste en dar a esta economía nueva e industrializada un orden duradero, capaz de funcionar y digno del hombre. Esta tarea, de cuya solución satisfactoria depende algo que es decisivo (y no sólo para la existencia económica de los hombres), exige la creación de una ‘constitución económica’ utilizable” (Eucken, 1947: 324). La

práctica gubernamental debe adquirir la capacidad de proyección y de aprehensión para ordenar luego todas sus intervenciones de acuerdo a los comportamientos proyectados y a las verdades aprehendidas. Ludwig Erhard señalaba la exigencia mediante unas sencillas palabras: “en el mundo libre, un pragmatismo superficial o un conformismo pernicioso impregnan cada vez más la conciencia política. Y quien naturalmente no advierte ni aprecia el valor del orden como marco de vida, tampoco es capaz de defenderlo y apoyarlo” (Erhard, 2011: 13). Nótese entonces que la elaboración de una concepción específica sobre la competencia conlleva el trazado de una novedosa modalidad de acción gubernamental. Así pues, la apuesta consiste ahora en dirigirse hacia el tejido social, en desplegarse a través del espeso entramado de conexiones y de contactos que generan las diferentes actividades humanas, para conformarlo gradualmente según los principios que definen a la competencia de mercado. Así también, en el límite de todo ello, la acción gubernamental tiene que hacerse cargo de las conductas reales y guiarlas hasta el terreno de las conductas imaginadas y proyectadas.

Entre la competencia como forma ordenadora y el desenvolvimiento efectivo de sus rígidas funciones, entre la esencia y la realidad actual, se traza una esforzada y permanente acción gubernamental: “La competencia pura no es un dato primitivo. No puede sino ser el resultado de un prolongado esfuerzo, y, en rigor, nunca podrá alcanzarse. La competencia pura debe y no puede ser más que un objetivo, un objetivo que supone, por consiguiente, una política indefinidamente activa” (Foucault, 2008b: 153). A esa política le corresponderá definir y redefinir el espacio en el cual funcionen los principios esenciales de la competencia de mercado o, todavía mejor, le corresponderá modificar las cosas dadas para que los hombres sientan en sí mismos y por sí mismos las nuevas exigencias y solicitudes. Tal vez la crítica haya permitido que el saber científico aprehenda las esencias y las formas y, tal vez, el

saber científico haya aportado los fundamentos de una técnica política racional (Eucken, 1947: 221 y 325; Husserl, 2012: 4). Sin embargo, los esfuerzos quedarían inconclusos si la actitud asumida dejase de propagarse y de generalizarse. Resultará necesario que la técnica política se constituya como una política vital que permita a los hombres ver aquello que aún no ven. Resultará necesario que los hombres aprehendan las esencias o las formas y que asuman lo aprehendido como una convicción inquebrantable: “debía ser posible ganar la confianza de amplios sectores de la población hacia los logros de la economía de mercado. Cualquier ordenamiento de la sociedad necesita sólo una simple señal para hacer visible su voluntad. [...] Hoy ya se evidencia una valoración positiva del principio de competencia que va abarcando círculos cada vez mayores” (Müller-Armack, 2011: 19). Extraña derivación del propio discurso ordoliberal: aprehender las esencias o las formas ordenadoras y elaborar enseguida los parámetros de una política gubernamental cuyo objetivo no será otro que hacernos cambiar de actitud.

Bibliografía

- Bilger, François, 1964, *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, París, Librairie Générale de droit et de jurisprudence.
- Castro-Gómez, Santiago, 2010, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Eucken, Walter, 1947, *Cuestiones fundamentales de la economía política*, I. Lacoste (trad.), Madrid, Revista de Occidente.
- Erhard, Ludwig, 2011, “Una política económica orientada hacia la ‘integración interna de la sociedad’”, *Cuadernos empresa y humanismo*, núm. 38, Universidad de Navarra, pp. 6-21.

- Foucault, Michel, 2008a, *La arqueología del saber*, A. Garzón del Camino (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.
- , 2008b, *Nacimiento de la biopolítica*, H. Pons (trad.), Buenos Aires, FCE.
- Husserl, Edmund, 1982, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE.
- , 1985, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, J. Gaos (trad.), Madrid, FCE.
- , 2012, *Renovación del hombre y de la cultura*, A. Serrano de Haro (trad.), Madrid, Anthropos.
- Müller-Armack, Alfred, 2011, “Economía social de mercado”, en *Una mirada a la teoría, a los modelos económicos y a la economía social del mercado. Reflexiones teóricas para Bolivia*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung, pp. 15-19.
- Röpke, Wilhelm, 1949a, *Civitas Humana*, T. Muñoz (trad.), Madrid, Revista de Occidente.
- , 1949b, *La crisis del colectivismo*, D. Seeling (trad.), Buenos Aires, Emecé.
- , 1956, *La crisis social de nuestro tiempo*, T. Muñoz (trad.), Madrid, Revista de Occidente.
- , 1960, *Más allá de la oferta y la demanda*, R. Ortalá (trad.), Valencia, Fomento de Cultura.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

El sujeto fuera del ser. Reconstitución de la subjetividad en la filosofía de Emmanuel Lévinas

Patricia Castillo Becerra
Universidad de Guanajuato

Resumen

Este escrito pretende retomar la andadura intelectual de la concepción de la subjetividad en la filosofía francesa contemporánea, desde la crítica heideggeriana a la conciencia como *fundamentum inconcussum* hasta la radicalización de la subjetividad como humanidad, presentada por Lévinas en los escritos de su madurez. Para explicar dicho decurso, haremos hincapié en los señalamientos sobre la metafísica de la presencia como fundamentación del cariz epistemológico que la mantenía anclada a un discurso sobre la manutención, impidiendo así que sus rendimientos respecto a lo humano fueran ampliados.

Palabras clave: Heidegger, ontología, subjetividad, Lévinas, humanismo.

Abstract

This paper aims to resume the journey of intellectual conception of subjectivity in contemporary French philosophy, from Heidegger's consciousness as fundamentum inconcussum to the radicalization of subjectivity as humanity, presented by Levinas in his mature writings. To explain this haul, we emphasize that the signs on the metaphysics

of presence as a foundation of epistemological point that kepted anchored to a discourse on the maintenance, thus preventing their yields relative to the human were extended.

Keywords: Heidegger, Ontology, Subjectivity, Levinas, Humanism.

Es de reconocimiento generalizado en el ámbito académico que la filosofía de Emmanuel Lévinas se encuentra dentro de la pauta de la eticidad, pero también es bien sabido que su filosofía presenta múltiples ristas que deben ser consideradas para dimensionar dicha pauta desde sus fondos conformantes. Nuestro interés en este ensayo es desvelar los fundamentos y raíces que, desde la filosofía de Heidegger, podemos reconocer como uno de sus posibles abordajes. La lectura atenta y crítica del pensador de la selva negra dibujó los derroteros desde los cuales se mantendrían los cuestionamientos que acompañarían a Lévinas desde sus tempranos diálogos con el pensador alemán hasta el sobrepasamiento de sus andamiajes, llevado a cabo, sobre todo, en la filosofía de su madurez.

Se ha afirmado ya que el problema central de la filosofía de Lévinas es “superar una definición de la subjetividad y proponer otra más allá del ser” (Urabayen, 2005: 97). En dicha afirmación se resume, más no se agota, el entendimiento de aquello que aún reluce de las problemáticas abiertas por sus predecesores intelectuales. Por ahora es interesante reconocer a Lévinas como dialogante y crítico de la ontología heideggeriana, desde el exordio que impulsa a un cambio de perspectiva en el seno del pensar occidentalista.

I. La pregunta por el ser, el precedente heideggeriano

A partir del cambio de perspectiva y tratamiento que desde la ontología heideggeriana se dio a la configuración del andamiaje fi-

losófico contemporáneo, es posible una pauta interpretativa del clima general de la gesta de la ontología que incluyó una relectura de sus enclaves fundamentales. Desde la filosofía desarrollada en su gran obra, *Sein und Zeit*, se preconizaba una fundamentación que trataría de desmarcarse de toda estratificación anterior del ser humano. Comenzaba por afirmar que si este ser humano inquiere, lo hace de acuerdo con un modo de ser eminentemente comprensivo, inherente al filosofar. La lectura y la cuña desde las que desplegaría *Sein und Zeit* tienen un anclaje distinto, que sobradamente ha sido mal entendido cuando se quiere simplificar dicha filosofía en una doctrina. La verdadera liza de esta ontología, como Heidegger mismo insiste, preconizará contra los malos entendidos y los sobreentendidos respecto al ser como *fundamentum inconcussum* (Vid. Bengoa Ruiz de Azúa, 2009: 20).

Por lo anterior, lo que tiene que plantearse primero es que la filosofía ya no es el último reducto de racionalidad, no es la donadora de verdades y de solución de problemas, sino que se problematizará y se convertirá en exposición de preguntas. La configuración del cuestionamiento por el ser se torna así en la intención de su obra primordial y podría decirse que incluye su revisión aceptual en la historia de la filosofía, pero al unísono de la pregunta por el ser habría que inquirir retrospectivamente por el autor de la pregunta, por ello aparecería en el panorama el irresuelto carácter constitutivo del *Dasein*.

La metafísica de la subjetividad

No es nuestra intención agotar por ahora todos los emplazamientos desplegados por Heidegger para hacer comprensible el carácter de su ontología, simplemente marcamos lo que, respecto a la lectura de la subjetividad moderna, ha destacado como diferencia respecto a la analítica del *Dasein*. Dicha analítica está orientada

por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Aunque esto quedará esclarecido desde el trazo medular de tal proyecto, se advierte que el análisis que se presenta desde algunas de sus ristas sólo tendrá un carácter provisorio. Lo anterior para reiterar en la defección de cualquier asunción subjetivista de la existencia. De esto deviene la utilización de la ilación de los existenciales. La reiteración del hiato incide en tratamientos antropológicos, psicologistas y/o subjetivistas que, en efecto, esta analítica trata de superar; entonces:

¿cómo hay que entender al hombre en su relación con el ser? ¿Como ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, espíritu, sujeto, autoconciencia? Heidegger rechazará todas estas concepciones del ser humano, porque fundan sus diferentes modos de acceso a las cosas en la percepción sensible y la razón; en otras palabras, porque comprenden la realidad de las cosas existentes en el mundo exclusivamente desde el prisma de la teoría (Escudero, 2010: 26).

De acuerdo con esto, en escritos como *Nietzsche* y *¿Qué es metafísica?*, Heidegger insistirá en que ya no es posible la identificación de la esencialidad humana como subjetividad moderna. La reconfiguración de una ontología que lleva de fondo la autocomprensión de la existencia no podría ser concebida a menos de que se abandonara el cariz teórico que ha marcado el pensar filosófico y, aunado a ello, se distinguiera a la filosofía confeccionada desde su época como un distanciamiento a lo que él denomina metafísica de la subjetividad. La metafísica de la subjetividad es reconocida por Heidegger prácticamente en todas las etapas de la filosofía: en primera instancia como tendencia a la explicación óntica, es decir, la metafísica siempre ha eludido la cuestión del ser; en segunda instancia, todo el pensar metafísico ha privilegiado al *upokeime-non*, al *sub-iectum* que pondera la verdad de los acontecimientos y la exactitud de las explicaciones. En dicha metafísica, incluida la

de Hegel y Nietzsche, se sostiene la esencialidad del hombre como *animal rationale*¹ (Heidegger, 2000: 164).

Nos preguntamos: ¿cómo se llega a una posición acentuada del “sujeto”? ¿De dónde surge ese dominio de lo subjetivo que guía toda colectividad humana y toda comprensión del mundo en la época moderna? La pregunta se justifica porque hasta el comienzo de la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esta metafísica misma, *todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. Sub-iectum es la traducción e interpretación latina del *upokeimenon* griego y que significa lo que subyace, lo que está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el “yo” humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en “sujeto”. ¿Cómo llega el hombre al papel de auténtico y único *sujeto*? ¿Por qué este sujeto humano se traslada al “yo”, de manera tal que la subjetividad se torna equivalente a la yoidad? ¿Se determina la subjetividad por la yoidad o, a la inversa, ésta por aquélla? De acuerdo con su concepto esencial, “*subiectum*” es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento (Heidegger, 2000: 119).

En este sentido, podemos ver que fue Heidegger quien inicio con aquel tratamiento que más tarde Lévinas reconocerá como la metafísica de la presencia, ya que podemos encontrar en la caracterización de la subjetividad las notas respecto al sostenimiento de la fórmula “uno frente al otro”, que en el seguimiento de Heidegger implicaba al sujeto aportando el fundamento al ente, fórmula que, según el pensamiento heideggeriano, se ha mantenido desde Descartes a Husserl.

¹ En cada una de estas figuras de la subjetividad incondicionada, la esencia del hombre se integra en un papel diferente. De modo general y permanente, la esencia del hombre se ha fijado a lo largo de la historia de la metafísica como *animal rationale*.

II. La metafísica de la presencia

Es conocido por Lévinas el movimiento de desmontaje conceptual que se desarrolló en la filosofía heideggeriana. Es conveniente decir que hay redes de interés que pusieron al pensamiento levinasiano dentro de la misma línea de deconstrucción de dicha fórmula, donde se emplea la subjetividad moderna para la recuperación de la existencia como *processus*. Empero, la lectura de Lévinas encontrará aún así una manutención en la ontología de corte heideggeriano, un panorama que no rompía del todo con el esquema representativo.

De tal modo que el intento por parte de Lévinas de subvertir el quicio de la subjetividad del ordo heideggeriano señalaba aún la plenitud de una comprensibilidad que representa para conformarse (*Vid.* Lévinas, 2001a: 237). De acuerdo con Lévinas, esto implica una manutención de la presencia del ente en la comprensión como aprehensión. Asimismo, Lévinas reconoce que si bien Heidegger ha cuestionado la identificación entre ser y pensar como el baluarte de la filosofía antigua, por ser la guía del pensamiento hegemónico y por no mostrar la esencia del ser-humano, en dicha identificación se mantiene un anquilosamiento, una adecuación del otro que se presenta desde el ser que representa. “La entrada del ser otro en el horizonte del ser que se lo representa es *ipso facto* adecuación” (Lévinas, 2001b: 91).

Según Lévinas, tendremos que reconocer que el problema estriba en la necesidad de ser representado todo lo otro desde una mis-midad, desde una existencia que se esencia desde tal representación. En esto consiste la guisa de la ontología heideggeriana, que al preguntarse por el ente parte aún de la representatividad del ente dado y de la generalidad a la que conlleva como pensamiento respecto al ser. En este mismo tenor, Derrida sostendrá que esta aprehensibilidad, necesaria para la configuración de la comprensión, constituye la médula de la metafísica de la presencia:

La *metafísica de la presencia* reconoce como ley única la mirada que recoge y desplaza lo disponible para hacerlo presente, pero su mirada está siempre afectada por una irritación que perturba la pura facultad de ver y contra la cual se vuelve permanentemente para acceder a la pureza, sin poder reconocer que esa irritación no es otra cosa que la misma facultad de ver (Fragasso: internet).

En la metafísica de la presencia, que no es otra cosa que la crítica al discurso de la ontología, se señala la neutralización de lo otro:

La metafísica, posterior de hecho, como crítica de la ontología, es por derecho y filosóficamente primera. Si es verdad que «la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología» dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella se da a sí misma, que no hace jamás sino acordarse de sí misma, si la ontología es una tautología y una egología, es que ha neutralizado siempre, en todos los sentidos de la palabra, lo otro (Derrida, 1989: 131).

Asimismo, Lévinas duda de la generosidad del ser que se busca resignificar en la ontología, ese donarse del ser (*es gibt*) implica para Lévinas una manutención de la presencia. “Donación de la alteridad en la presencia, no solamente en el sentido metafórico del término, sino donación que cobra sentido en el horizonte concreto de un aprehender referido ya a un “tener entre manos” [...] Y ello es seguramente el erigirse mismo de la cosa y del (algo), de la configuración del ente en el ser, en la presencia” (Checchi, 1994: 188). Por ello, Lévinas realizó un esfuerzo por sacar de la terminología de la ontología su caracterización de la subjetividad, que inquiera como necesario un replanteamiento a partir de los márgenes de tal discurso, cuyo fondo común es la absorción de todo lo otro con referencia a un yo ateo y egoísta. Tal egoísmo es el principio de la constitución de la identidad, que en Lévinas no aludirá más al principio de identidad de la lógica y de la ontología, porque en ese principio se da la gloria de la unidad del pensar por sí: “El prin-

cipio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo” (Heidegger, 1990: 67). Dicho principio se disuelve en la terminología ética fundada en el lenguaje ontológico, pero dimitida en la etapa media y tardía de su filosofía.

Es a partir de la reluctancia al pensamiento sobre el ser, desde un planteamiento objetivo donde el sujeto es difuminado como correlato del objeto y su significación, aparece subordinada a la del objeto, donde un Lévinas maduro ha vislumbrado su pensar propio. A partir de esta crítica intentará replantear el carácter de la humanidad fuera del pensamiento reflexivo, fuera del pensamiento sobre el Ser, porque es un pensamiento masificado en la presencia, pero sobre todo porque comienza con la unicidad del sujeto y el objeto. Al respecto, apunta brillantemente Antonio Pintor Ramos:

Pues bien, el pensamiento de Lévinas coloca en su centro la subjetividad, pero no significa esto ningún retroceso sobre las críticas de Heidegger (antes de Nietzsche) o del estructuralismo. Lévinas entiende que la verdadera subjetividad queda neutralizada cuando es concebida en la línea de la conciencia teórica que iguala a todos los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal (Lévinas, 2003: 26- 27).

Lévinas emprende, sobre todo en los escritos de madurez, una reconstitución de la subjetividad, cuyo primer escenario ha tomado en cuenta mayoritariamente la defección de la conceptualización del ser como presencia, cuyo telos es la posibilidad de pensar más de lo que se piensa, desbordando los márgenes de un pensamiento que no es lo mismo que el ser, que está entregado al otro:

El aparecer del ser no se separa de una cierta conjunción de elementos en estructura, de un arracimamiento de las estructuras en las cuales el ser desarrolla su movimiento, de su simultaneidad, es

decir, de su co-presencia. El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser es re-presentación (Lévinas, 2003: 208).

El pensamiento sobre el ser, que posteriormente Lévinas identificará como el psiquismo, está afianzado en el carácter de lo idéntico, que en tales términos aludían a la autenticidad del yo. (Cfr. Lévinas, 2001a: 235).

Recordemos que ese acontecimiento del ser, su comprensión, sólo se da en las manos de un *Dasein* auténtico, propio, que asume la responsabilidad del planteamiento de la pregunta fundamental y la responsabilidad de encontrar la respuesta. La autenticidad y la propiedad que remarca es la que tiene que ver con la identidad, con lo idéntico en cuanto a una consagración humana, a un yo no intercambiable, a una yoidad constituida como *Eigentlichkeit*, a un pensamiento que articula la pregunta por el ser. La acogida del ser por parte del pensamiento es exclusiva de aquel ser que se pregunta y se preocupa por el advenimiento del ser, es un ser que en cada caso es el mío.

Empero, Lévinas apunta que en esta caracterización del *Dasein* propio se le presenta siempre desde una exención a la ambigüedad y a los recursos interiores. Esto está expresado en “Morir por”, conferencia en la que se pronunciaba la denuncia y renuncia a la prosecución de los atavismos ontológico-heideggerianos, para tornarse hacia el humanismo: “Esta forma de acoger en *Sein* —la aventura del ser— en el pensamiento, es una interrogación acerca del ser y de su sentido, esta acogida del ser en el pensamiento, en el modo del *estar-ahí* humano, en el modo del *Da-sein*, descrita con tal genialidad, ¿está exenta de ambigüedades?” (Lévinas, 2001a: 231).

El paso de la *Eigentlichkeit* a la vulnerabilidad es la impronta verdadera que deja Lévinas al re-pensar la subjetividad, una subjetividad que en la filosofía contemporánea, en palabras de Forthom-

me, se encontraba disuelta,² hecho que obedece principalmente al contexto histórico que marca la participación de nuestro autor en el pensamiento occidental. De tal modo, la tarea de la reconstitución de la subjetividad era mostrarla en principio desde un escenario previo a la ontología, desarrollado sobre todo en *Totalidad e infinito*, en donde dicha subjetividad, cuya morada radica en la corporalidad, se encuentra transida de gozo, deseo, cansancio, aburrimiento; pero que tiene como principio a un sujeto que, después de verse conformado, concibe su propia vulnerabilidad y, después, su inquietud por la absoluta otredad. De este modo, lo que Lévinas emprende en *Totalidad e infinito* es una defensa de la subjetividad, no como defensa de la ipseidad sino como una crítica al hecho de que la humanidad resida en una posición autónoma a la identidad del Yo.

Vázquez Moro reconoce que esto incluye, en “un primer momento”, la tentativa de pensar la posibilidad de la ruptura de la esencia en el interior de la subjetividad humana que, “brecha” o “fisura” del ser y de su privilegio filosófico, aparecerá como una dirección hacia el más allá. Hacia la trascendencia metafísica que la ontología misma supone (Cfr. Vázquez Moro, 1982: 19).

III. La *metafísica de la trascendencia*, salida del ser como presencia

Para Lévinas, hay una relación metafísica que puede sostenerse de lleno aún en un estadio postmetafísico como el suyo: la relación

² «Ainsi Lévinas ne s'attache à mettre en valeur l'hypostase (l'avènement du sujet) ou l'identification concrète du Même, que parce qu'une philosophie de la transcendance ne peut s'ériger si le Moi est dissous —comme il l'est par la philosophie contemporaine: la dé-position de la transcendance ne peut se passer sans la position du Moi ou comme une dissolution de celui-ci. En fait, c'est la transcendance elle-même —comme exposition à l'Autre— qui demeure l'essentiel de ce que Lévinas voulu nommer» (Forthomme, 1979: 8).

metafísica con el ente, que es un más allá de toda esencia y de todo proceso del ser, es decir, la verdadera trascendencia. Estas intenciones están descritas en lo que Forthomme describe como la metafísica de la trascendencia, que implica una excedencia o una evasión del lecho del ser. Lo cual representa una de las intenciones de la filosofía levinasiana, cuyo esfuerzo radica en posarse más allá de la esencia (*esse* a diferencia del *ens*), barruntando la trascendencia, bajo las efectividades de la subjetividad, anterior a la gesta de la ontología como el uno por el otro, como substitución y como trascendencia desinteresada (*dess-inter-esse-ment*) donde se alberga el bien. Por su parte, Lévinas afirma en *De otro modo que ser*: “La subjetividad no es una modalidad de la esencia” (2003: 62) es irreductible a ésta y se presenta junto con el problema de la trascendencia. La subjetividad se constituye —cuando se le reconoce como gozo, cansancio, pereza— al margen de todos los términos, es su irreductibilidad a una esencia la que se posaría después dentro de un discurso. Conjuntamente, la subjetividad se concibe en esta filosofía como aquella que no podrá poseer al otro, hacerlo parte de su mismidad. Ya en *Totalidad e infinito*, Lévinas enuncia profundas interrogantes: “el sujeto ¿es solamente sujeto de saber y poder?, ¿no se presenta como sujeto en otro sentido?” (1977: 284).

Se podría pensar que el manifestarse del otro a la subjetividad podría aún comprenderse como presencia del otro en el Mismo, pero dicha cuestión estribaría y reincidiría en la absorción del otro por el mismo, premiando la objetividad. Sin embargo, Lévinas reclama la no implicación de la presencia como necesaria para que la subjetividad fundada en su donación hacia el otro, la responsabilidad respecto a la proximidad, sea concebida en términos de una presencia en el presente, que significaría su captación. El otro no es, pues, presencia, es senescencia.

El presente o el ahora (en francés: *maintenant*) es leído por Lévinas de una manera muy peculiar: literalmente como main-te-

nant, es decir, tener a la mano, posesión que connota la presencia (*main-tenance*), la sensesencia refleja la inasibilidad del otro en la relación, lo Otro que queda en las obras e impide ser asimilado al Mismo por medio del conocimiento (Ravinovich, 2005: 211).

Así, la trascendencia radical que implica el otro es la desformalización del tiempo, que no será más el privilegio del presente como el tiempo constituyente de la subjetividad. Al continuo esfuerzo por permanecer, la quietud y la inmutabilidad de la esencia, se opone la senescencia, un movimiento constante, una salida hacia la exterioridad extrema que es el otro.

Pudiendo no entregarse en su presencia o guardando su “secreto”, el Otro es enigma y misterio, cumpliéndose con ello su “ser” *au-delà-de l'essence*. Por tanto, el Otro metaontológico no podría constituir una respuesta a la pregunta por la *quid-idad* con la que comienza el pensar ontológico (Moreno, 1986: 43).

De esta manera, lo que se ha puesto a repensar es el marco desde el cual puede entenderse con Lévinas la idea de humanidad, cuyo particular abordaje está más bien exento del estatismo de la esencia y muda su ser en una huella, en una no-presencia, que excede todo marco de la representación. Vale la pena concentrarnos en la explicación de Ravinovich a este respecto:

El verbo *ser* al no poder ser hipostasiado, entonces no puede en hebreo expresar la *presencia* y quizás por eso Lévinas al proponer un pensamiento “de otro modo que ser” puede hacer la crítica de la primacía de la presencia en el pensamiento occidental. Es interesante que solamente ocurre la hipóstasis personal de la tercera persona singular, que es la que no está presente. Lo contrario de la presencia es la *eleidad*, huella por excelencia (2005: 158).

La *eleidad* (*illéité*) es el modo que Lévinas tiene para referirse a otro que trasciende absolutamente, que permanece en constante movimiento y que sólo deja signos que pueden ser interpretados. Ésta es la extremidad de la cual se ha salvado siempre el saber, porque no se puede seguir a lo que escapa siempre. Ésta es una excedencia que marca la idea de una salida definitiva de los caminos que se habían seguido para la búsqueda del ser, pero que permanecen ajenos a esta otra relación con aquello que excede y que en esta filosofía se ha presentado como infinitud.

Queda así, por lo menos, atisbada esa recuperación de la subjetividad que, gracias al esfuerzo de Lévinas, muestra sus dos caras: en un más acá como no-saber, vulnerabilidad y soledad; en un más allá como su relación con lo infinito, fuera del ser y sin posibilidad de retornar a sí, entregada al otro, desnucleada, reducida a una posibilidad: la de la responsabilidad por el otro, que se podría llamar humanidad, subjetividad o sí mismo: “[...] lo más allá del ser que retorna y no retorna a la ontología; en cuanto enunciado, lo más allá, el infinito se convierte y no se convierte en sentido del ser” (Lévinas, 2003: 64).

Bibliografía

- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, 2009, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder.
- Checchi, Tania, 1994, *Un itinerario fenomenológico en la obra de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense.
- Derrida, Jacques, 1989, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Escudero, J. Adrián, 2010, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder.

- Forthomme, Bernard, 1979, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, París, Vrin.
- Fragasso, Lucas, "Jacques Derrida", en *Derrida en castellano*, disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/fragasso.htm>.
- Heidegger, Martin, 1990, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Heidegger, Martin, 2000, "El nihilismo europeo", en *Nietzsche II*, Barcelona, Destino.
- Lévinas, Emmanuel, 1977, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- _____, 2001a, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos.
- _____, 2001b, *Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta.
- _____, 2003, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Antonio Pintor Ramos (Intro.), Salamanca, Sígueme.
- Moreno, César, 1986, *Proximidad, trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Levinas*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, VI-1986-87-88-89, Madrid, Universidad Complutense.
- Ravinovich, Silvana, 2005, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Lévinas*, México, UACM.
- Urabayen, Julia, 2005, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, Eunsas.
- Vázquez Moro, Ulpiano, 1982, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

DOSSIER

EL TIEMPO AHORA: REFLEXIONES EN TORNO
A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Gadamer, O'Gorman, Levi. Combates contra el neopositivismo historiográfico y contra el fetiche del documento

Morelos Torres Aguilar
Universidad de Guanajuato

Resumen

El artículo analiza críticamente, a partir de las consideraciones de Giovanni Levi, Hans-Georg Gadamer y Edmundo O'Gorman, la manera en que los historiadores apprehenden los acontecimientos y el procedimiento mediante el cual obtienen y utilizan sus fuentes. Las ideas de estos tres pensadores cuestionan, desde distintas perspectivas, la preeminencia de una heurística basada sólo en la afanosa búsqueda de la verdad, característica de la escuela científica alemana y el positivismo, corrientes ambas del siglo XIX; proponen en cambio, como alternativa que mucho debe a *Ser y tiempo* de Heidegger, la comprensión e interpretación de los procesos y los sujetos históricos, como una forma adecuada de explicación histórica.

Palabras clave: Historiografía, neopositivismo, documento, verdad, comprensión.

Abstract

The article critically analyzes, from the considerations of Giovanni Levi, Hans-Georg Gadamer and Edmundo O'Gorman, the way in which the historians apprehend the events and the procedure by means of which they obtain and use his sources. The ideas of these three thinkers question, from different perspectives, the preeminence of a heuristic based only on the eager search of the truth, characteristic of the scientific german school and the positivism, currents both of the 19th century; they propose on the other hand, as alternative that much owes to Being and time of Heidegger, the comprehension and interpretation of the processes and the historical subjects, as a suitable form of historical explanation.

Keywords: Historiography, Neopositivism, Document, Truth, Comprehension.

Giovanni Levi: el documento, fragmento de una realidad incierta

En julio de 2011, en el marco de un congreso internacional sobre historia de la educación, Giovanni Levi pronunció una ponencia magistral.¹ El contexto de la presentación no podía ser mejor: el auditorio estaba atestado, los asistentes lucían expectantes y la merecida fama del historiador italiano había contribuido a generar interés, incluso emoción, en todos aquellos que colmaban el recinto.

Levi no se conformó con describir o fundamentar las conocidas propuestas de la microhistoria italiana, sino que lanzó dos

¹ Se trataba de la 33 International Standing Conference for the History of Education (ISCHE), celebrada en San Luis Potosí. (Todas las referencias a Levi, de aquí en adelante, corresponden a esta conferencia).

ideas tan contundentes como provocadoras. La primera comenzaba con una pregunta: “¿por qué los historiadores, cuando elaboran los marcos teóricos de sus proyectos de investigación, no asumen como parte de su argumentación las ideas de otros historiadores, sino —por lo general— las propuestas teóricas de científicos sociales tales como los sociólogos, los antropólogos y los politólogos?” La respuesta que dio el historiador italiano guardaba, dentro de su sencillez, una sutil reclamación dirigida a los propios historiadores: “Los consultamos —decía— porque ellos sí hicieron la tarea. Ellos sí reflexionan sobre la sociedad, sobre el ser humano, sobre la propia historia, mientras que los propios historiadores se dedican a trabajar laboriosamente, esforzadamente, en sus pequeñas parcelas. Aquellos son quienes proponen vastas interpretaciones capaces de unir en una explicación inteligente los pequeños fragmentos que producen los historiadores”.

La segunda idea de Levi, aún más perturbadora, fue planteada en la parte final de la conferencia, en la sesión de preguntas, cuando una colega le preguntó: “¿Qué experiencia importante nos puede transmitir a partir de su trayectoria como investigador?”. La respuesta del historiador italiano fue contundente: “Que la historia no se hace con documentos” y, aún, añadió: “Sólo los historiadores jóvenes, los que comienzan a realizar sus investigaciones, consideran que la historia se realiza con documentos”.

Si la frase de Levi fue sorprendente, no lo fue menos la reacción del público. El auditorio enmudeció y los historiadores presentes evidenciaron de diversas maneras su nerviosismo y desconcierto. El pasmo de la concurrencia puede ser explicado fácilmente si consideramos que el quehacer de la mayoría de los historiadores se basa precisamente en el documento, con toda la parafernalia que ello implica: la búsqueda de la fuente primaria, del escrito inédito, de la carpeta escondida en un rincón secreto del archivo; la discreta pero cotidiana competencia para ver quién cita más documentos

en sus obras, quién los ha hallado más antiguos, quién ha viajado más para encontrarlos, quién ha sabido hablar más bonito en el oído de archiveros, funcionarios, bibliotecarios, familiares del sabio personaje fallecido, para localizar el fundamental, el único, el auténtico documento sin el cual sería imposible escribir la historia de determinada colectividad.

Sobre la primera idea de Levi aquí referida, que describe el esforzado trabajo del historiador en su pequeña parcela, Carlo Ginzburg, también perteneciente a la corriente denominada microhistoria italiana, cita un texto escrito por el historiógrafo holandés F. R. Ankersmit, donde se revela la tendencia —típica en la historiografía posmoderna— de “concentrar la atención sobre los fragmentos antes que sobre conjuntos más vastos”; para explicarla con sencillez, se sirve de una metáfora vegetal:

En el pasado, los historiadores se ocupaban del tronco del árbol o de las ramas; sus sucesores posmodernos se ocupan únicamente de las hojas, o sea de fragmentos minúsculos del pasado que investigan de forma aislada, independientemente del contexto más o menos amplio (las ramas, el tronco) del que formaban parte (Ankersmit, 1989: 143).

A juicio de Ginzburg, Ankersmit defiende esta postura posmoderna porque considera que “la ambición de conocer el pasado ha decaído: el significado de los fragmentos se busca en el presente, en la forma ‘en que su configuración puede ser adaptada a formas de civilización existentes en la actualidad’”. En todo caso, se trata de una renuncia a dotar a la historiografía de cualquier valor cognoscitivo y, al mismo tiempo, de una apuesta por el valor narrativo del texto histórico.

El abandono de la explicación vasta, de la comprensión totalizadora en el trabajo del historiador, suele articularse a cierta metodología reduccionista, la cual deliberadamente se aleja del método

comparativo, por ejemplo. De esta manera, la explicación sobre la realidad observada se agota en sí misma y, por ello, se evita estudiar la relación que guarda con otras realidades, como si los objetos de estudio constituyeran entes aislados, desligados de las circunstancias vitales existentes en otras localidades, en otros países e incluso en otros continentes. Pero si bien en la narrativa el relato de pequeñas colectividades, incluso de ciertos personajes, resulta muy importante por la empatía o identificación que éstos despiertan en el lector, existe también un público que desea encontrar en la historia claves más extensas, que le permitan conocer un significado amplio de la humanidad en su conjunto. Es ahí donde comienza el trabajo del antropólogo, del economista, del sociólogo, que organizan los fragmentos generados por los historiadores, a fin de ofrecer una explicación multiabarcante del ser humano. Es el caso, por ejemplo, del sistema mundo de Wallerstein, que tantos seguidores ha tenido en la actualidad, precisamente porque ofrece, tanto a especialistas como a legos, una visión totalizadora de la sociedad, de su pasado e incluso de su futuro.

Sin embargo, es aún más interesante la segunda idea planteada por Levi en su conferencia: la perspectiva crítica en torno a la idea que se tiene tradicionalmente sobre el documento. En principio, sabemos que lo dicho en aquella ocasión por el historiador italiano era sólo una reafirmación de sus ideas en torno al aprovechamiento ceremonioso y reverencial, casi místico, que muchos historiadores hacen del propio documento. En una entrevista realizada por Santiago Muñoz Arbeláez y María Cristina Pérez Pérez, Levi explica de manera clara y sumamente sencilla las notables limitaciones que tienen los documentos y, por tanto, las obras historiográficas que se basan ciegamente en ellos:

El tema que considero central de la biografía es la incertidumbre, y los historiadores la han abolido completamente de su actividad. En lugar de buscar complejidad, los historiadores asumen

que los individuos enfrentan el mundo de manera racional. Pero el panorama es distinto... nosotros dedicamos el 95% de nuestra actividad a la inactividad, la reflexión, las elecciones continuas, la incertidumbre y los temores. Sin duda, tales aspectos son fundamentales en la vida y los historiadores tienen dificultades, porque nosotros trabajamos sobre restos o evidencias muy fragmentarias de la vida de las personas: los documentos. Los documentos se crean sólo de acciones o cosas que ocurrieron. No hay un documento de la indecisión, la duda o la incertidumbre. Es por eso que debemos trabajar también con los no documentos, dándole sentido a estas huellas en su contexto (Muñoz, 2010: 202).

De ahí la importancia que cobran otras fuentes, como las entrevistas de la historia oral, para explicar ese vastísimo territorio que ocupan aquellas actividades, actitudes, convicciones, sentimientos e ideas que, precisamente por no haber ocurrido, por no haberse constituido en acciones, sino posiblemente sólo en pensamientos o en actos aparentemente irrelevantes para el acontecer de los grandes núcleos de población, no han tenido cabida en los documentos históricos y, por tanto, no han sido recogidos por los historiadores para la construcción de sus escritos.

Desde otra perspectiva, aunque también a partir de la vertiente reflexiva de la microhistoria italiana, Carlo Ginzburg recuerda el ensayo "*Partenza di un gruppo di soldati per la Libia*", escrito en 1912, donde Renato Serra reflexiona sobre la relación entre realidad y documento:

Hay alguna gente que de buena fe se imagina que un documento puede ser una expresión de la realidad... Como si un documento pudiese expresar algo distinto de sí mismo... Un documento es un hecho. La batalla es otro hecho (infinidad de otros hechos). Los dos no pueden ser uno... El hombre que trabaja es un hecho. Y el hombre que narra es otro hecho... Todo testimonio responde

solamente de sí mismo; del momento propio, del propio origen, del propio fin, y de nada más... (Ginzburg, 1994: 36).

Con base en la observación de Serra, se colige la dificultad de fundar la verdad en los propios documentos, de pensar que en ellos está contenida la verdad que afanosamente buscan los historiadores. Dado que el documento, como hecho en sí mismo, puede no revelar algo más que su propio, su particular significado.

Miguel Ángel Beltrán observa que, ya desde la postura de los primeros *Annales*, Lucien Febvre y Marc Bloch advertían que el hecho histórico no existe en forma pura en los documentos, pues “siempre hay una refracción al pasar por la mente de quien los recoge”. Más adelante, observa que a partir de la obra de Michel de Certeau:

se replantea la noción misma de documento considerado, cada vez menos, la prueba de la verdad, el rastro que permite la reconstrucción del pasado, para dar lugar a un trabajo más desde su interior: la historia organiza, recorta, distribuye y ordena; distingue lo que es pertinente y lo que no lo es; trata de definir conjuntos, series, relaciones... se diría así, siguiendo la propuesta de Chartier, que los documentos históricos, al igual que los libros de lectura, están revestidos de significaciones plurales y cambiantes en el punto de articulación entre la proposición y su recepción, entre las formas y motivaciones que originan su estructura discursiva y las capacidades y expectativas de los públicos que se adueñan de él (Beltrán, 2001: 33).

Así que un ente cuya veracidad parecería a muchos tan obvia, como lo es el documento, se halla en realidad revestido de un horizonte de significación muy amplio, que es asimilado en las narrativas historiográficas de un modo completamente distinto, dependiendo de la lectura que hace cada autor. El mismo documento puede dar pie a valoraciones e interpretaciones divergentes a partir de la

recepción de los lectores. Esto aún sin considerar que muchas veces los documentos contienen datos internos que resultan contradictorios entre sí.

En este mismo sentido, Ronen Man recuerda que “la microhistoria rompe con la manera tradicional y positivista en que se entienden los documentos en tanto fuentes privilegiadas de la historia”, pues afirma que

según Giovanni Levi, los documentos son, por sus características, falsos y parciales. Sólo pueden darnos ciertos indicios que sirven a la manera de sugerencias. Los mejores documentos serán los que no entendemos, los que no son evidentes ni inmediatos y que nos pondrían en problemas y contradicciones. Esto evidentemente introduce un quiebre con la manera tradicional de pensar a los documentos como “espejos transparentes” y objetivos de una realidad en tanto hechos sociales aprehensibles racionalmente de manera inmediata. Para la microhistoria los documentos son sólo fragmentos huidizos de lo real, por lo tanto deben “leerse” oblicuamente y de forma indirecta, a la manera del análisis del discurso freudiano (Man, 2013: 169).

De acuerdo con Man, entonces, el documento no es un ente que denota, sino más bien uno que connota, un ente polisémico que no representa la verdad en sí mismo, sino una aproximación a ésta. De ahí el carácter de mediador que posee el documento, o como lo dirá O’Gorman más adelante: de intermediario, de vía de acceso a una realidad que, aunque separada del observador por el tiempo, actúa sobre éste y le plantea numerosas interrogantes.

Ahora bien, aunque sabemos que el origen del culto que el historiador rinde al documento se halla en el siglo XIX, una buena manera de entenderlo consiste en compararlo con las épocas que le antecedieron. Para hacer esto, Beatriz Bragoni parte de la idea de Carlo Ginzburg de que “la tradición clásica le exigía a la exposi-

ción histórica la capacidad de representar con vivacidad personajes y situaciones”. Desde esta perspectiva el historiador, al igual que lo hace un abogado, tenía que “convencer por medio de un argumento eficaz y comunicar la ilusión de la realidad, no sólo por medio de la producción de pruebas o de la valoración de pruebas producidas por otros”. Sin embargo —recuerda la historiadora argentina— la práctica y la perspectiva de los historiadores se vio modificada a partir del siglo XVIII; ya en el siglo XIX, la historiografía generada por la escuela científica alemana se basaba claramente en documentos, al erigirse en algo así como un tribunal reconocido. “A partir de entonces [plantea Bragoni], el dilema entre juzgar o comprender atravesó el campo disciplinar” (1998: 142).

Aquel viejo dilema, no resuelto, sigue explicando por qué el historiador escribe su historia. Para unos, los partidarios del juicio, es decir de la búsqueda de la verdad, lo más importante es conocer lo que verdaderamente sucedió, según la proposición de Ranke. Por eso buscan afanosamente dicha verdad en los documentos que consultan. De ahí la importancia que guardan éstos en su explicación del pasado. Otros, los partidarios de la comprensión, siguen la idea de que la verdad es más bien una aspiración, en lugar de un fundamento incontrovertible de la explicación histórica.

Hans-Georg Gadamer: verdad o comprensión

En algunos párrafos de *Verdad y método*, Hans-Georg Gadamer señala el problema de la verdad. Por ejemplo, cuando se refiere a ésta como verificabilidad, ponderando su carácter ideal o idealizado, cuando no francamente infecundo:

Todos hemos de aspirar como ideal a la verificabilidad de todos los conocimientos dentro de lo posible. Pero hemos de reconocer que este ideal se alcanza pocas veces, y que los investigadores que

aspiran a alcanzar este ideal con la mayor precisión, no suelen decirnos las cosas realmente importantes (Gadamer, 1998: 55).

Por este motivo, Gadamer observa: “hemos de reconocer que los resultados más importantes y fecundos alcanzados en las ciencias del espíritu quedan muy al margen del ideal de verificabilidad” (1998: 57).

Porque para Gadamer, lo que constituye al investigador como tal es “la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas... El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo” (1998: 66). De este modo, Gadamer toma partida por la comprensión frente a la pretensión de verdad de una tradición historiográfica proveniente de la Ilustración, tradición fundada precisamente por aquellos que, asombrados por el avance de la ciencia, en particular de la Física, reclamaban para el conocimiento histórico un rigor similar y una capacidad de demostración que, en realidad, no poseen las humanidades, a las que Gadamer llama las ciencias del espíritu. Por ello, de éstas, Gadamer extrae no la certidumbre pretendidamente proporcionada por el método, sino más bien la profundidad que se adquiere, precisamente, cuando se ha trascendido el propio método:

En las ciencias del espíritu abrigamos una fundada desconfianza hacia un determinado tipo de trabajos científicos que muestran demasiado a las claras... el método con el que están hechos. ¿Buscan esos trabajos algo nuevo? ¿Llegan realmente al conocimiento de algo? ¿O imitan tan perfectamente el método de conocimiento y sus formas externas, que producen la impresión de un trabajo científico? (Gadamer, 1998: 57).

Precisamente basado en esta perspectiva trascendente que busca realmente el conocimiento de algo, el filósofo alemán propone a

la hermenéutica como vía de acceso a la realidad histórica, pues para ella “comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo” (Gadamer, 1999: 23).

De este modo, Gadamer, al introducir en el ejercicio del historiador —es decir de quien comprende los hechos, del intérprete— el concepto de experiencia, abre un universo de significados para los actos realizados por los actores de la historia. Porque de acuerdo con la experiencia —aquí podemos recuperar la idea de incertidumbre de Levi, expresada anteriormente—, la mayoría de las acciones de los seres humanos no son racionales, ni producto de un propósito claro; muchas obedecen a factores como la intuición, la desconfianza, la emoción, o bien son contradictorias con respecto a otras realizadas por los propios individuos. En este sentido, Gadamer permite entender que, junto con la certidumbre, existe en la explicación histórica un principio de duda, de incertidumbre, de atención, de diálogo, en donde las ideas no sólo se afirman, sino que de la misma manera se discuten, se debaten, se comparten: “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura, no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto” (Gadamer, 1999: 335).

Esto implica, por supuesto, la necesidad de aceptar como fuentes una multiplicidad de voces, multiplicidad de documentos, de fuentes discriminadas por la historiografía tradicional, siempre y cuando éstas tengan algo qué decirnos, siempre que aporten elementos para la comprensión de la realidad histórica, pues ésta es precisamente la realidad humana.

Por eso, la relación entre el documento y el acontecimiento no constituye una cándida línea, simple y llana, perfectamente trazada y entendida (como lo proponía la historiografía científica alemana del siglo XIX), sino un círculo o conjunto de círculos, una espiral

y, tal vez, hasta un laberinto que sólo en parte se logra develar, según lo escribe Gadamer: “El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos” (1999: 361).

Edmundo O’Gorman: la inexistencia del documento indispensable

En su obra *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, publicada en 1947 y reeditada recientemente,² Edmundo O’Gorman enuncia algunos aspectos de su idea de la historia y aporta una forma renovadora de escribir textos históricos que abandona la tradición de la historiografía científica alemana y del positivismo, en aras de la comprensión histórica. Por supuesto, su propuesta constituye una visión absolutamente provocadora, que en su momento escandalizó a no pocos historiadores, pero que al mismo tiempo proporcionó a éstos una perspectiva lo suficientemente crítica como para que entendieran que la teoría, la ciencia y el oficio del historiador necesitaban urgentemente de una renovación no sólo de las formas, sino de los principios. En esta tesitura, la obra parte de la forma en que es vista la historia en su época, nada menos que como un cadáver:

He allí el cadáver, el cuerpo visible de la historia...: gran total de todas esas cosas fichadas y por fichar, catalogadas, hacinadas, amontonadas, bien medidas y mejor pesadas, que son las llamadas “fuentes”... el historiador científico... por lo general no es parco en cumplir, como una tarea de simple relator de esos materiales... (O’Gorman, 2006: 76).

² La edición de la UNAM de 2006 hace justicia a un texto que había sido injustamente olvidado o postergado por medio siglo.

Es decir, el historiador de los años cuarenta del siglo pasado se conformaba con aquello que hasta la fecha es llamado acopio de las fuentes: una operación mecánica, cuya erudición se reducía a seleccionar adecuadamente las obras indiscutibles, los documentos novedosos, para luego, a partir de ellos, escribir nuevas obras en donde, negando cualquier responsabilidad propia y cobijado por la bandera de la veracidad, se limitaba a transcribir, a repetir, a decir que esto o aquello ocurrió, porque las fuentes así lo mencionan. Contra esta operación mecánica de selección y ponderación de fuentes se lanza O’Gorman. Para él las fuentes novedosas, inéditas, hasta ahora desconocidas, de primera mano, etc., no son más relevantes que otras fuentes cualesquiera:

Para la verdadera ciencia de la historia, no hay “materiales” y “fuentes” en el sentido que usualmente se concede a esos términos. Sólo hay intermediarios... por eso la llamada “selección de fuentes”, a que concede tanta importancia la historiografía, carece de sentido... como lo que verdaderamente interesa al historiador es entrar y mantener el contacto con la realidad de la historia, nada importa cuáles sean los medios por donde se realiza ese contacto... ninguna de las llamadas “fuentes” pueden ser de suyo ni más ni menos verdaderas que otras, por la decisiva razón de que la verdad no es algo *contenido* en ellas. Todo lo que puede concederse a favor de las “fuentes de primera mano” es que son intermediarios más primitivos, lo que no quiere decir que sean ni más ni menos dignos de fe que los otros... por parejos motivos ha de afirmarse que carecen de fundamento verdadero aquellas exigencias que obligan al historiógrafo, so pena de caer en completo desprestigio, a emplear en cada nueva producción suya “materiales inéditos”, “nunca antes vistos”, o “hasta ahora desconocidos”, así como a demostrar a satisfacción de los “círculos eruditos” de que está “enterado” de todo cuanto hasta ese momento se ha escrito o dicho acerca del tema que lo ocupa... (O’Gorman, 2006: 260-262).

O’Gorman apenas calienta motores en su vehículo impulsado por la crítica. En otra parte de su obra, se enfrenta a las famosas autoridades, a los autores incontrovertibles, a las obras indudables, a los hechos aparentemente demostrados con tal cantidad de pruebas, que no cabría duda alguna respecto a lo que aquellos sabios inefables han escrito: “No hay ‘autoridades’ —escribe—: sólo hay vías de acceso” (O’Gorman, 2006: 263).

Todavía más. El historiador ataca los cimientos y la tradición del oficio del historiador, pues ésta suele basarse en la recopilación de numerosos documentos y centenares de fuentes, a partir de la creencia de que el número de pruebas podrá dar una versión más sólida e incuestionable sobre lo sucedido. Asimismo, dicha tradición contiene un criterio básico con el que son aceptadas o discriminadas las fuentes: el de la singularidad, la originalidad o incluso el carácter inédito o desconocido de la fuente en cuestión. Escribe don Edmundo, en forma implacable:

Un testimonio vale tanto como mil, y es absolutamente indiferente que se trate de documentos impresos o inéditos, raros o habituales, recordados u olvidados, recientes o antiguos. ¿Cuántas y cuales “fuentes” deben emplearse en tal caso? Se puede contestar que el verdadero historiador emplea las que le vengan en gana; que no importa si son una o cien, ni menos si son inéditas o no, pues que sólo son hilos conductores... para la comprensión auténtica, todo es intermediario, todo es “fuente de primera mano” (2006: 264).

¿Podría culpar alguien a nuestro historiador por ir aún más allá, más lejos? Porque, con un eco de la obra de Protágoras, reúne estrechamente la libertad del investigador con su responsabilidad y resalta el albedrío que necesariamente tiene que asumir quien escribe la historia para dar su propia versión de los hechos, más

allá de los pocos o numerosos documentos que hubiere podido consultar:

Es el hombre quien funda la verdad de las cosas, y por eso es insensato coartar con exigencias metódicas su libertad para elegir los intermediarios de que se vale en el descubrimiento de la realidad... Y aunque es cierto que de ordinario es más fácil partir de intermediarios más originales, no se piense que son insustituibles. La posibilidad de descubrir la realidad radica en nuestra existencia, no en las cosas (O’Gorman, 2006: 264).

O’Gorman termina su apasionada crítica contra los historiadores tradicionales proponiendo una metáfora extrema, cuasi apocalíptica, sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento histórico: “si por obra de un mago compasivo y poderoso desaparecieran todos los ficheros, todos los catálogos y todas las bibliotecas y archivos del mundo, las posibilidades de fundar la verdad histórica quedarían intactas en medio del lloriqueo universal de los eruditos” (O’Gorman, 2006: 265).

Conclusiones

Resulta claro que en este tiempo nuestro, en la segunda década del siglo XXI, estamos presenciando un resurgimiento del culto al documento, donde éste es considerado como una suerte de fetiche, una piedra filosofal a partir de la cual es posible convertir a los acontecimientos en verdades indudables y al relato en respetable historia. Se trata de una especie de neopositivismo, para el cual sólo la prueba del documento puede dotar de verdad a un relato. Debido a ello la labor del historiador debe limitarse exclusivamente a encontrar las fuentes adecuadas para explicar el fenómeno, y a transcribir con fidelidad lo que éstas dicen. A partir de dicho propósito, el investigador realiza el procedimiento llamado crítica

de fuentes, mediante el cual determina la veracidad o falsedad de los datos que aparecen en el documento. Cabe señalar que, con base en esta misma crítica, son rechazadas por lo general fuentes tales como entrevistas de historia oral o notas periodísticas, debido a que es necesario “tomarlas con pinzas”, es decir, separar en ellas la verdad de la falsedad, la realidad de la imaginación, etc.

Con el ánimo de atender a dicha tendencia, los historiadores suelen fundar sus trabajos en dos premisas irreductibles: *a)* la pretensión de que por medio de sus trabajos es posible conocer verdaderamente lo que sucedió; *b)* la satisfacción de haber elaborado sus obras mediante la utilización de fuentes de alta calidad, documentos inéditos o poco conocidos, libros que nunca más se han vuelto a publicar, cartas privadas y virginales, afanosamente buscadas en archivos secretos o bien casualmente descubiertas entre muchos otros manuscritos. Sin embargo, a la luz de las propuestas teóricas de Giovanni Levi, de Hans-Georg Gadamer y de Edmundo O’Gorman, tales premisas resultan no sólo erradas, sino absolutamente innecesarias. Porque si reconocemos que durante más de dos siglos no hemos podido librarnos de la penosa disyuntiva entre conocer la verdad o comprender los sucesos, podemos coincidir en que es más valioso y fecundo el segundo camino, pues la verdad —la verificabilidad, como lo escribe Gadamer— no deja de ser, finalmente, más que una poderosa, ilusoria y reputada aspiración; mientras que la comprensión constituye un proceso dinámico, abierto a distintos datos e interpretaciones y, sobre todo, de carácter plenamente histórico, puesto que cada generación genera sus propias evidencias, su manera propia de comprender e interpretar los mismos acontecimientos, o bien, se enfoca a unos personajes, unas circunstancias y unas acciones distintas a aquellas que fueron enfatizadas por generaciones anteriores.

Una interesante prueba de lo anterior la constituyen las no tan recientes conmemoraciones por el centenario y el bicentenario de

la Revolución Mexicana y del inicio de la Revolución de Independencia en México, respectivamente, que tuvieron lugar en 2010. En aquella ocasión diversos historiadores propusieron nuevas lecturas sobre dos acontecimientos, que ya han sido de por sí estudiados minuciosamente, o bien nuevos temas relacionados con éstos. Por supuesto, sus nuevas interpretaciones no dependieron sólo del hallazgo de nuevos documentos, sino de la experiencia vital de los propios investigadores e incluso de su pertenencia a determinadas generaciones, las cuales habían disfrutado o padecido, en forma conjunta, ciertos acontecimientos que las distinguieron, precisamente, como tales.

En vista de todo lo que aquí se ha escrito, parece adecuado terminar con aquella frase pronunciada por nuestro sabio Alfonso Caso en las inolvidables sesiones organizadas en 1945 por la Sociedad Mexicana de Historia: “la verdad histórica es sólo probabilidad” (Matute, 1974: 47).

Bibliografía

- Ankersmit, F. R., 1989, “Historiography and Posmodernism”, en *History and Theory*, vol. 28, núm. 2 (mayo), Middletown, CT, Wesleyan University, pp. 149-150.
- Beltrán, Miguel Ángel, 2001, “Pensar la historia en ¿tiempos posmodernos?”, en *Memoria y civilización (MyC)*, núm. 4, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 19-41.
- Bragoni, Beatriz, 1998, “Historiografía, microhistoria. Algunas consideraciones adicionales en torno a un tema recurrente”, en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 15, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 135-148.
- Gadamer, Hans-Georg, 1999, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.

- _____, 1998, *Verdad y método* II, Salamanca, Sígueme.
- Ginzburg, Carlo, 1994, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *Manuscripts: revista d’història moderna*, núm. 12 (enero), pp. 13-42.
- Man, Ronen, 2013, “La microhistoria como referente teórico-metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales”, *Historia Actual Online*, núm. 30 (Invierno), pp. 167-173.
- Matute, Álvaro, 1974, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, SEP.
- Muñoz Arbeláez, Santiago y María Cristina Pérez Pérez, 2010, “Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi”, *Historia Crítica*, núm. 40 (enero-abril), pp. 197-205.
- O’Gorman, Edmundo, 2006, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM/ Coordinación de Humanidades.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

La historia y las acciones humanas en el pensamiento de Robin G. Collingwood

Rodrigo Christian Núñez Arancibia
Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

Resumen

La historia, como una estrategia para comprender el pasado, fue considerada desde sus orígenes una actividad cercana a la literatura y al arte. Esta caracterización de la historia fue puesta en segundo plano hacia el siglo XIX, en cuanto se intentó fortalecer sus rasgos científicos y, en tal sentido, mantenerla diferenciada de la literatura como relato de lo que efectivamente ocurrió.¹ Una voz interesante de este debate, si bien no adecuadamente escuchada en su momento, fue la de Robin G. Collingwood, que presenta una teoría de la historia muy interesante, aunque no exenta de dificultades y limitaciones. Probablemente, el primer punto a reconocer sea el énfasis en definir a la historia como interesada en las acciones de los seres humanos, de tal modo que el “pasado histórico” quedaría delimitado a aquello que pueda remitirse directamente a las acciones humanas.

Palabras clave: Comprensión, representación, experiencia vivida,

¹ Mientras que la literatura se manejaría dentro del terreno de lo verosímil, es decir, formularía relatos de lo que pudo haber ocurrido.

autoconocimiento de asuntos humanos, acciones humanas.

Abstract

The history, as an strategy to understand de past, was considered since its origins an activity close to the literature and the art. This characterization of history was put aside during the XIX century when its scientific aspects where strengthen so it was differenced from literature, as account of what really happen. An interesting voice in this debate, although no properly listened on his time, was the one of Robin G. Collingwood, that presented a pretty interesting theory of history, in spite of it's difficulties and limitations. Probably, the first objective it's to recognize the emphasis to define the history as interested in the actions of the human being, in such way that the historical past would be limited to what can be remitted directly to human actions.

Keywords: Comprehension, Representation, Lived experience, Self-knowledge of human matters, Human actions.

I. La historia como ciencia

En toda obra de Collingwood se nota una doble instancia a primera vista contradictoria. Por un lado, distingue agudamente entre historia y ciencia; por otro lado, al mismo tiempo, insiste en que la verdadera historia es la “historia científica” tal como surgió durante el siglo XIX. Cuando Collingwood enfrenta ciencia e historia, (por “ciencia” debe entenderse “Ciencia natural”) oposición que responde, básicamente, a su interés en hacer de la historia una forma de conocimiento autónoma cuyo desarrollo no se ajuste al monismo metodológico naturalista, de ahí su rechazo a la posibilidad de que se aplique a la historia el modelo de explicación por subsunción de un caso particular a leyes generales. En cambio,

cuando Collingwood define la historia como “científica”, está pensando en las bases comunes que tiene el conocimiento histórico con cualquier otro conocimiento con pretensiones científicas; es decir, en cuanto comienza con la formulación de preguntas, cada vez más precisas, que el historiador intenta responder apelando a la evidencia histórica disponible (1946: 252).

La primera caracterización del concepto de historia que Collingwood formula es particularmente interesante en cuanto la señala como “la ciencia de la naturaleza”. El concepto de “naturaleza humana” resulta problemático ya que obliga a suponer algo fijo e inmutable en el hombre, que puede descubrirse por medio de los métodos de las ciencias naturales. De esta manera sería posible, al igual que para el mundo natural, determinar regularidades que permitan la formulación de leyes de aplicación universal o, por lo menos, aplicables a una amplia variedad y cantidad de casos.

Según señala su autobiografía, fue alrededor de 1930 cuando llegó a la conclusión de que la historia, en cuanto a la verdadera ciencia de los asuntos humanos, es la “única ciencia de la naturaleza humana”. El antecesor más claro de una “ciencia de la naturaleza humana” fue Hume quien, sin embargo, habría cometido el error de pensarla como una analogía de las ciencias naturales.² Ése fue el intento de las filosofías del siglo XVII y XVIII, que, seducidas por el modo triunfal de las ciencias naturales, no percibieron que lo que se consideraba la naturaleza humana no era más que los modos de pensar y comportarse de sus contemporáneos: “Hume

² El error consistiría en suponer que “para comprender la naturaleza de nuestra mente deberíamos proceder del mismo modo que cuando intentamos comprender el mundo a nuestro alrededor [...] viendo cómo [los eventos naturales] caen dentro de tipos generales y cómo estos tipos generales están interrelacionados. A estas interrelaciones las llamamos “leyes de la naturaleza”; de manera análoga, al observar “los modos en que nuestras propias mentes y las de otros se comportan bajo circunstancias dadas “intentamos “establecer las leyes que gobiernan” (Collingwood, 1946: 205-206).

nunca muestra la más leve sospecha de que la naturaleza humana que está analizando en su obra filosófica es la naturaleza del hombre del occidente europeo a comienzos del siglo XVIII” (Collingwood, 1946: 83), el suyo “fue en realidad un estudio histórico de la mente europea contemporánea” (Collingwood, 1939: 115). Lo mismo ocurrió antes con Locke y luego con Kant. En todos los casos, el objetivo que se propusieron fue encontrar una ciencia que, al modo de una ciencia política “natural”, permitiera aplicar ciertas recetas que pudieran resolver los problemas humanos.³ Estos intentos fracasaron porque fueron falseados “por el supuesto de que las mentes humanas han funcionado en todo tiempo y lugar como aquellos de los europeos del siglo XVIII” (Collingwood, 1939: 116).

Ninguno de estos pensadores se percató de que proponían sólo un entendimiento “externo” de los fenómenos humanos al equipararlos a los fenómenos naturales. Así, Collingwood dirá de Hume que, aún cuando éste critique el concepto de sustancia espiritual, al concebir lo mental como un proceso sujeto a leyes sigue aceptando el supuesto de que la naturaleza humana nunca podría alterarse. Para Hume: “es universalmente reconocido que hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres, en todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana se mantiene incluso en sus principios y operaciones” (Hume, 1955: 92-93). De ahí, entonces, que la naturaleza humana debiera comprenderse en relación con “su parecido con la naturaleza humana propiamente dicha” (Collingwood, 1946: 82-84), es decir “transfiriendo” (la expresión es de Hume) lo que conocemos de nuestros contemporáneos al estudio de las generaciones anteriores. ¿En qué se diferencia la

³ Collingwood debe tener en mente aquí la esperanza de Kant de que algún día llegará alguien como Kepler o Newton que, al igual que ocurrió en las ciencias naturales, reducirán la multiplicidad de los fenómenos históricos por vía de la aplicación de leyes universales a la historia.

posición de Collingwood de la tesis de Hume? En los textos que conforman la introducción a *The Idea of History*, Collingwood va a sostener que la utilidad de la historia es que sirve “«para» el autoconocimiento humano acerca de sí mismo, «lo que significa que provee a cada uno no de un conocimiento personal acerca de sí mismo», sino de «su naturaleza como hombre»; la historia «nos enseña lo que el hombre ha hecho y así lo que hombre es»” (1946: 10). Nos aclara luego que “autoconocimiento, aquí, significa [...] un conocimiento de sus facultades cognoscitivas, su pensamiento o entendimiento o razón” (1946: 205).⁴ La historia científica nos provee con una especial “penetración” de la situación en la que los hombres se encuentran, pero cuanto más profundamente se puedan conocer las circunstancias y los personajes involucrados en ellas con más claridad surge la conclusión: lo que los hombres han sido y han hecho varía enormemente de un caso a otro. De ahí que cada hecho histórico deba entenderse en relación con su contexto y no como ejemplo de un tipo general, ya que los procesos históricos no pueden reducirse a la identificación de etapas que se suceden mecánicamente. Los procesos históricos parecen ser fenómenos que, por su unicidad, no admiten ser explicados por referencia a leyes universales. Sin embargo, la posibilidad de su comprensión debe estar ligada con la capacidad para extraer algún tipo de conclusiones generales de manera que tenga sentido decir que su conocimiento provee un “ojo entrenado” para la situación (Collingwood, 1939: 100). Si cada evento histórico es irremediablemente único, si los actores que participaron en ellos son absolutamente irrepetibles, ¿qué tipo de comprensión se puede extraer

⁴ La posición más clara que Collingwood elaboró respecto de esta cuestión está expresada en “Human History and Human Nature” de 1936 (1946: 205-301). El texto es una conferencia dada en la British Academy y uno de los pocos textos incluidos en *The Idea of History* que se ya se habían publicado previamente en vida de Collingwood (Proceedings of the British Academy, vol. XXII).

aquí, salvo la ocurrencia negativa de que, puesto que nada ocurre dos veces, ninguna extrapolación es posible?

Los hechos históricos son, entonces, procesos en los “que algo está cambiando en alguna otra cosa” (Collingwood, 1946: 163). Lo que caracteriza a un proceso histórico, y lo diferencia de uno natural, es que en cada una de estas etapas hay una retención de algo de la anterior que se mantiene “encapsulado” en ella: no debe confundirse entre “un proceso natural, en el cual el pasado muere al ser reemplazado por el presente, y un proceso histórico, en el que el pasado, en cuanto es históricamente conocido sobrevive en el presente” (Collingwood, 1946: 225). Por ejemplo, el concepto de “civilización” tal como aparece en *The New Leviathan* representa “un proceso por el que una comunidad sufre un cambio mental de una condición de relativo *barbarismo* a otro de relativa *civilidad*” (Collingwood, 1942: §37.22). Es un “cambio mental”, es decir, no una simple modificación del medio ambiente sino un cambio en la conciencia humana: “la esencia de este proceso es el control de las emociones de cada hombre por su intelecto: esto es, la autoafirmación del hombre como voluntad” (Collingwood, 1942: §36.88). Este proceso tiene una dirección representada por el impulso de volverse cada vez más civilizado (Collingwood, 1942: §34.51).

Ahora bien, si los procesos históricos suponen el cambio con una dirección, es obvio que se abre la posibilidad de una comparación entre distintas etapas de los mismos y, a la vez, plantea el problema del progreso histórico, es decir, de la verificación de la dirección que efectivamente ha tomado el proceso en cuestión. Si se admite esto, sería posible establecer uniformidades de algún tipo entre los distintos procesos históricos, pero entonces, ¿Collingwood está defendiendo la misma ciencia de la naturaleza humana que antes criticó?

La concepción humeana supone que el conocimiento que podamos adquirir sobre la naturaleza humana no producirá ninguna

modificación en nosotros, del mismo modo que la naturaleza no es modificada por el conocimiento que tengamos sobre ella, pero, al llegar a pensar más verdaderamente sobre la comprensión humana, estamos mejorando nuestra propia comprensión. “*Así que el desarrollo histórico de la naturaleza humana implica un desarrollo histórico de la naturaleza humana misma*” (Collingwood, 1946: 84).⁵ El conocimiento histórico tiene consecuencias prácticas en cuanto altera nuestras concepciones de lo que podemos hacer: el pasado histórico “no es un pasado muerto; al comprenderlo históricamente lo incorporamos a nuestro pensamiento presente y nos permite, al desarrollarlo y criticarlo, usar esa herencia para nuestro avance” (Collingwood, 1946: 105)⁶

Collingwood defiende como objeto de la historia a lo que denomina “mind”, (que puede entenderse como “mente” o, mejor, “lo mental”, y, en particular, un tipo de actividad de la mente que es el pensamiento —actividad que en realidad constituye a la mente, pues “la mente es lo que hace” y “todo estudio de la mente es un estudio de sus actividades”— (1946: 221, 226). En el apartado siguiente se verá qué involucran esos conceptos, no obstante, lo que aquí hay que señalar es que esto lleva a Collingwood a afirmar que, en cuanto lo que el historiador conoce son pensamientos pasados,

al conocer lo que algún otro pensó, [el historiador] sabe que él mismo es capaz de pensarlo. Y descubrir que es capaz de hacerlo

⁵ Collingwood clasifica como “realismo” a la tesis filosófica según la cual el conocer no altera lo que es conocido, por lo que la postura humeana sería, en términos de Collingwood, realista. Las críticas al “realismo” ocupan una parte importante de su obra, así aparecen en textos tempranos como *Speculum Mentis* y *An Autobiography*.

⁶ Sostienen tesis similares algunos enfoques sobre las ciencias sociales donde el conocimiento que provee la teoría social influye sobre las autocomprensiones que los actores tienen acerca de sí mismos y de la sociedad de la que forman parte.

es descubrir qué tipo de hombre es. Si es capaz de comprender, al repensar los pensamientos de muchos tipos de gente, se sigue que debe ser también muchos tipos de hombre. En realidad, debe ser un microcosmos de toda la historia que puede conocer. Su propio conocimiento es al mismo tiempo su conocimiento de los asuntos humanos (1939: 114-115, cursivas mías).

Cuando Collingwood define a la historia como “la ciencia de la naturaleza humana” está tomando una clara dirección historicista: no es posible determinar una “esencia” humana inmutable. La denominada “naturaleza humana” se resuelve en el proceso histórico permanente en el que los hombres están inmersos. La “naturaleza humana” es, ni más ni menos, la historia que resulta de las acciones de los hombres. Al reconocerse históricos, los hombres comprenden su propia naturaleza, es decir, comprenden que nada está determinado de antemano. Por eso “no hay leyes de desarrollo o progreso” (Collingwood, 1942: §7.28) ya que las etapas previas de un proceso histórico “no determinan” a las posteriores (Collingwood, 1942: §9.48). Sin embargo, si los procesos históricos pueden comprenderse es porque presentan cierta racionalidad y continuidad en el presente. Esto impone límites serios a una posición historicista extrema que, si fuera consecuente, debería defender la peculiaridad de cada época y la imposibilidad de comprenderla desde otro contexto temporal. Una posición tal obligaría a Collingwood a negar el valor práctico que le ha reconocido a la historia. Para entender acertadamente cómo pueden comprenderse los procesos históricos sin reducirlos a casos de leyes generales y cómo se puede sortear un historicismo extremo que sea una variante del escepticismo, habrá que analizar cómo es posible que el historiador “reactualice” los pensamientos que constituyen la materia de dichos procesos.

II. Las acciones humanas como objeto de estudio del historiador

En *The Idea of History*, Collingwood plantea la pregunta: “¿Qué clase de cosas averigua la historia?” Responde: “*res gestae*, acciones de seres humanos que han sido realizadas en el pasado” (1946: 9). Dichas acciones establecen la diferencia entre la historia y la naturaleza, lo que explica por qué no hay, en sentido estricto, historia de la naturaleza. Una acción es un tipo especial de evento que, dice Collingwood, resulta la unidad de un “exterior” y un “interior”. El exterior es definible en términos de cuerpos y movimientos, mientras que por interior se entiende aquella parte del evento que “sólo puede describirse en términos de pensamiento” (1946: 213). Mientras que los procesos naturales son una secuencia de meros fenómenos (es decir, de acontecimientos considerados en su pura exterioridad), los de la historia “son procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos, y lo que el historiador busca es estos procesos de pensamiento. *Toda historia es la historia del pensamiento*” (Collingwood, 1946: 215, cursivas mías). La terminología puede resultar extraña y requiere cierto contexto de interpretación.

En primer lugar, debe señalarse lo que dichos “pensamientos”, que resultan ser el objeto privilegiado de la atención de los historiadores, no son. Si bien, los pensamientos son procesos mentales, los que le interesan a la historia no se reducen a procesos psicológicos (lo que a su vez haría depender a la historia de otra ciencia, la psicología),⁷ ya que, en cuanto tales, se dan en un contexto vital que resulta inaccesible para el historiador. Así, señala Collingwood, la emoción que embarga a quien descubre por primera vez la demostración de un teorema no resulta repetible para otro, aun cuando

⁷ Como habría sido el caso para Dilthey.

éste sí pueda reconstruir los pasos que llevaron a esa demostración. De modo que, si bien forma parte de la actividad psíquica de alguien, el pensamiento es un objeto de indagación complejo, ya que no se agota en dicha cualidad psíquica (a la que Collingwood considera como su aspecto “subjetivo”, en tanto está inmerso en el flujo de conciencia inmediata de alguien) ni tampoco es un puro contenido reconstruible lógicamente (lo que caracterizará como su aspecto “objetivo”, entendido como aquella dimensión del pensamiento que cualquier otro puede, potencialmente, reconstruir en su propia mente, tal como la demostración de un teorema). El pensamiento debe considerarse en términos subjetivos y objetivos, es decir, es el resultado de la actividad mental de alguien que no es el historiador; al mismo tiempo, debe reconocerse que hay aspectos de dicha actividad que son irrecuperables, también hay un aspecto que puede ser pensado nuevamente (por el historiador o, incluso, por el mismo sujeto en otro momento, en otro nuevo contexto psíquico). Para el historiador, las actividades que estudia no son espectáculos que se ofrecen a su mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente, entendidas en su sentido más amplio sentido: algo que es vivido y pensado. Tales actividades son objetivas, es decir, las conoce sólo porque también son subjetivas, son actividades propiamente suyas (Collingwood, 1946: 218).

En este punto, Collingwood introduce dos señalamientos importantes: 1) el contexto presente en el que se puede pensar de nuevo un pensamiento pasado debe ser propicio; 2) volver a pensar el mismo pensamiento no implica ninguna “fusión” de identidades entre el actor original y el intérprete. Estas especificaciones apuntan a salvar dos críticas tradicionales: una supondría que la posición de Collingwood involucra un riesgo cierto de extrapolación de las categorías del historiador a las del actor cuyos pensamientos intenta interpretar, con el consiguiente peligro de incurrir en anacronismos o de perder objetividad; la segunda objeción (clásica entre los críticos a la comprensión) entiende que la propuesta de Collingwood no es más que variante de la empatía, mecanismo psi-

cológico incontratable cuyo funcionamiento implica que comprender un pensamiento es “volverse” el actor original, por ejemplo, al leer las memorias de Napoleón, nos transformaríamos en él.⁸

Una vez aceptado que “toda historia es la historia del pensamiento”, surgirá la pregunta: “¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir?” La respuesta es “repensándolos en su propia mente”, “toda historia es la reactualización [*re-enactment*] de pensamientos pasados en la propia mente del historiador” (Collingwood, 1946: 215). El considerar a la historia como el producto de las acciones humanas, cuyos interiores (los pensamientos) deben ser descubiertos por el historiador, conduce a Collingwood al rechazo del modelo naturalista de explicación y a la formulación de una alternativa a dicho modelo.⁹ La candidata a ocupar el lugar de esta alternativa será la tesis de la re-actualización o recreación (según como se traduzca el término *re-enactment*).

No me extiendo aquí sobre las consecuencias que se siguen de la tesis de la re-actualización como propuesta de un modelo de explicación histórica ni tampoco sobre las evaluaciones diversas que ha recibido.¹⁰ En estas tesis se pone el énfasis en que rescatan la pers-

⁸ No voy a profundizar en las críticas que identifican comprensión y empatía, basta decir que dicha identificación no es sostenible en los textos de la mayoría de los autores criticados. Considero que más bien se trata de una confusión en los críticos, producto en parte del lenguaje metateórico que los autores comprensivistas suelen usar; por ejemplo, dichos autores suelen referir al “interior” de las acciones, lo que exige “penetrar” el “exterior” para comprender adecuadamente el “significado” de una “expresión vital” (algunas de estas expresiones, además de ser utilizadas por Collingwood, se pueden encontrar en Dilthey).

⁹ Porque el modelo se centra en la noción de causa entendida en el sentido humeano (independencia lógica de causa y efecto) y supone que toda relación causal es legaliforme.

¹⁰ Me refiero fundamentalmente tanto a los que consideran exclusivamente como una propuesta de modelo de explicación histórica como a los críticos que lo perciben como una forma de intuición empática de los contenidos mentales de otras personas. Sí uno hace alguna referencia luego a quienes consideran que la re-actualización obliga a asumir una posición individualista en términos metodológicos.

pectiva de los actores históricos (lo que los sociólogos caracterizan como el punto de vista “subjetivo”) y en que obligan a formular una nueva luz el concepto de causa, en cuanto supone admitir a los pensamientos como “causas” de las acciones. A pesar de afirmar que “para el historiador no hay diferencia entre descubrir qué ocurrió y descubrir por qué ocurrió” (Collingwood, 1946: 177, 214), lo que aparentemente implica un rechazo a la posibilidad de indagar por las causas de los eventos del pasado, Collingwood también reconoció que “no significa que palabras como ‘causa’ estén necesariamente fuera de lugar con referencia a la historia; significa solamente que son usadas allí en un sentido especial [...] *La causa del evento para él [el historiador], significa el pensamiento en la mente de la persona por cuya acción el evento se produjo*” y aclara: “cuando un científico se pregunta ‘¿por qué este trozo de papel de tornasol se vuelve rosa?’ quiere decir ‘¿en qué tipos de ocasiones los trozos de papel de tornasol se vuelven rosa?’. Cuando un historiador pregunta ‘¿por qué Bruto apuñaló a Cesar?’ quiere decir ‘¿qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apuñalar a Cesar?’” (Collingwood, 1946: 214-215, cursivas mías).¹¹ Lo importante aquí es el esfuerzo de Collingwood por proponer una teoría de la causalidad histórica que, a la vez que independiza la noción de causa de la ley, otorga *status* causal a los “pensamientos” (tal como lo desarrolla en *An Essay on Metaphysics*).

Habrà que conceder el punto de que la re-actualización involucra cierta aproximación individualista, metodológicamente

¹¹ De modo similar, para Croce —para quien conceptos como el de *causa* son “antihistóricos”—, aunque se use la palabra, el concepto es ilegítimo en historia: “así como no se trata de vedar el uso de la palabra *causa*, [...] sólo se desea sugerir que hay que valerse de ellas [las palabras] como “causa” como metáforas, y no creer que describan el procedimiento efectivo del pensamiento histórico” (Croce, 1953: 260).

hablando, a los asuntos históricos.¹² En particular, si se trata de re-actualizar pensamientos se tiene que tener en cuenta que son la actividad de una mente que siempre es personal, es decir, por lo que los pensamientos a re-actualizar han sido pensados originariamente por un individuo. El conocimiento del pasado es también el medio a través del cual el historiador se busca a sí mismo. Collingwood aclara, de manera más bien esporádica, que es posible hablar de “la mente colectiva (cualquiera sea el significado exacto de esta expresión) de una comunidad o de una época”, o que “la actividad mental es una posesión comunitaria, y casi todas las operaciones que ejecutan nuestras mentes son operaciones que aprendimos de otros que ya las han ejecutado” (Collingwood, 1946: 219, 226) o bien que los pensamientos de tal mente colectiva se pueden re-actualizar. Si se consideran muchos de los ejemplos que utiliza, sobre todo arqueológicos, y se ponen en conjunto una cantidad de afirmaciones dispersas, este aparentemente individualismo metodológico puede matizarse. Así, por ejemplo, dice que el historiador “está interesado en las costumbres sociales que crean [los hombres] por medio de su pensamiento como un marco en el que estos apetitos [se refiere a los apetitos biológicos] encuentran satisfacción en los modos sancionados por la convención y la moralidad” (Collingwood, 1946: 216). Habla favorablemente de Vico pues se preocupa por la “estructura real de la sociedad en la que vivimos” (Collingwood, 1946: 66) y critica a los iluministas por el espíritu “antihistórico” que les impide ver a las “instituciones como creadas por el espíritu de un pueblo en su desarrollo

¹² Adscribir una posición individualista metodológica a Collingwood se origina en la conocida afirmación de Donagan sobre él: “fue un individualista metodológico en el sentido más fuerte de este término discutible. En su opinión, las explicaciones históricas más elementales son los actos de los individuos”; también: “los historiadores, entonces, no pueden explicar los procesos de grupos a menos que puedan *resolverlos* en actos individuales o clases de tales actos” (Donagan, 1962: 206- 207).

histórico” (Collingwood, 1946: 78). A pesar de que el sentido de estas afirmaciones debilitaría una tesis individualista fuerte, debe reconocerse que Collingwood se equivoca al negarles algún estatus teórico a las condiciones objetivas, reduciéndolas a la percepción o el pensamiento que los agentes tienen de ellas. Ello le impide admitir que hay aspectos de la realidad histórica que operan como condiciones no reconocidas de las acciones de los agentes y lo obliga a suponer que éstos tienen siempre un conocimiento acabado de los resultados de sus acciones. Sin embargo, estos resultados no pueden producirse o se producen de un modo diferente al previsto, en razón, justamente, de que la realidad histórico-social es mucho más compleja de lo que los propios actores puedan percibir. Reservar un lugar explicativo para los aspectos no intencionales de los procesos históricos no nos obliga a admitir que los hombres no son en absoluto responsables por lo que hacen (como parece temer Collingwood), sino que permite mostrar la complejidad de la situación en la que se insertan y sus esfuerzos por manejarla.

Un punto debiera resultar claro: la re-actualización se salva de las críticas que la consideran una variante de la empatía y, por lo tanto, de un mecanismo psicológico de dudosa científicidad y de difícil control, porque Collingwood insiste en repetidas ocasiones que la historia es un conocimiento inferencial que procede interpretando testimonios.

III. La interpretación de la evidencia histórica

“*¿Cómo procede la historia?* La historia procede interpretando la evidencia: donde evidencia es un hombre colectivo para cosas que son llamadas documentos, y un documento no es una cosa existente aquí y ahora, de un tipo tal que el historiador, al pensar en ello, puede *alcanzar respuestas a las preguntas que se plantea* acerca de los eventos pasados” (Collingwood, 1946: 10). Entonces, si

toda historia es la historia del pensamiento, si el pensamiento es el interior de las acciones realizadas en el pasado que el historiador debe poder volver a pensar por sí mismo de la manera apropiada, el punto de partida de esto lo constituye la disponibilidad de evidencia material (los testimonios o documentos en sentido amplio) que conformaría algo así como la “base empírica” contra la cual contrastar las diversas interpretaciones historiográficas. Es decir, que por estar frente a ciertos objetos del mundo pensamos “históricamente”, lo que para Collingwood significa que formulamos preguntas con la finalidad de que las respuestas a estas preguntas nos permitan entender los acontecimientos históricos de lo que esos objetos son evidencia material.

La evidencia histórica no son sólo fuentes escritas, pero si estuviera exclusivamente compuesta por textos el trabajo de interpretación sería igual que si fuera solamente material no escrito: podemos ignorar “el hecho de que son narrativas y tratarlas exactamente en el mismo modo en que hubiesen sido tratadas si no fueran narrativas” (Collingwood, 1926: 386).¹³ De esta manera, los documentos escritos deben ser considerados con criterios similares al resto de materiales (monumentos, utensilios, mobiliario, monedas, restos de construcciones, etc.). Frente a ambos tipos de objetos la pregunta que debe formularse es: “¿qué significan?” Pregunta que puede plantearse respecto tanto de una carta como de una urna funeraria. Estos objetos no hablan por sí mismos: “son mudos excepto para una mente que pueda interpretarlos”, incluso si se trata de una narrativa como la de Tucídides (Collingwood, 1926: 369). De modo que las fuentes escritas (entendidas como los testimonios de las autoridades, es decir, aquellos textos que pre-

¹³ Aunque aún “no hay distinción en principio entre fuentes escritas y no escritas [...] es más fácil usar las fuentes escritas que las no escritas, simple y sencillamente porque las fuentes escritas pueden ser usadas como autoridades” (Collingwood, 1928: 489).

tenden la verdadera descripción de lo que ocurrió) no gozan de ningún privilegio. La evidencia histórica, como tal, exige interpretación y no dice nada salvo en respuesta a una pregunta.¹⁴ De igual modo que el científico baconiano “pone en cuestión a la naturaleza”, el historiador debe someter a sus pruebas a un interrogatorio exhaustivo: “el historiador tiene que decidir exactamente qué es lo que quiere saber; y si no hay autoridad que se lo diga, como en realidad (uno lo aprende al fin) nunca la hay, tiene que encontrar un pedazo de tierra o algo que tenga la respuesta oculta en ella y obtener la respuesta” (Collingwood, 1939: 81).¹⁵ La evidencia histórica, entonces, es un objeto físico de cualquier tipo, un resto o una huella del pasado, que funciona como indicio o rastro de uno o varios eventos que lo produjeron. La evidencia no es inventada por el historiador ni tampoco está a su alcance el rechazarla sin situación.

En el análisis que Collingwood hace de la evidencia histórica hay un punto conflictivo, que tiene que ver con su insistencia en que dicha evidencia es siempre de un tipo peculiar, a saber: objetos fabricados con un propósito.¹⁶ Debe reconocerse que Collingwood

¹⁴ Estoy usando aquí “interpretación” en un sentido más amplio que integra la tarea hermenéutica que se propone descubrir el significado de los restos o testimonios considerados por el historiador.

¹⁵ La exhortación baconiana de que el científico natural debe “poner a la naturaleza en cuestión” significa que: “el científico debe tomar la iniciativa, decidiendo por sí mismo lo que quiere conocer y formular esto en su propia mente en la forma de una pregunta; y [...] debe encontrar los medios para obligar a la naturaleza a responder [...] Ésta es también, aunque Bacon no lo sabía, la verdadera teoría del método histórico” (Collingwood, 1946: 269).

¹⁶ Así, al distinguir Collingwood entre historia y pseudohistoria (donde incluye ciencias que, como la geología, la paleontología o la astronomía, tienen alguna noción de temporalidad o de cambios en el tiempo) señala que “ambas consistían en narrativas: pero en las que las reliquias que habían dejado detrás suyo (libros o restos de vasija, el principio era el mismo) que se volvían evidencia precisamente en cuanto el historiador las concebía en términos de propósito, esto

exagera el énfasis en esta cuestión. Si bien es cierto que gran parte de la evidencia del historiador son objetos (completos o restos de ellos) producto de la actividad humana propositiva, en cuanto fueron hechos para algo, como es el caso de documentos escritos, artefactos de caza, restos de viviendas o incluso obras artísticas, no parece justificado restringir *a priori* el campo de los datos posibles que el historiador puede utilizar. La historia puede usar evidencia de otro tipo, en cuya interpretación las ciencias naturales juegan un papel importante, por ejemplo: al determinar la cronología de un fenómeno natural que destruyó una ciudad. La relevancia de este tipo de evidencia radica en su vinculación con la acción humana (p. ej. si dicho fenómeno natural motivó una migración masiva) y no parece provechoso excluirla del campo de lo histórico por ser el resultado de actividad propositiva alguna.¹⁷ Es claro que el énfasis en el carácter propositivo de los restos históricos le viene bien a Collingwood para aplicar la re-actualización como interpretación de estos restos: frente a un objeto el historiador trataría de descubrir el pensamiento que está en su origen; digamos por caso: qué se quería lograr al fabricarlo, lo que implicaría que la tesis de la re-actualización debe incluir algo más que un simple modelo de explicación histórica. Esta ampliación del concepto de evidencia histórica no implica, sin embargo, que la tesis de Collingwood esté en peligro al incluir cualquier objeto material que sea un rastro del pasado, ya que se ajusta bastante al sentido de muchas otras de sus afirmaciones. Así, por ejemplo, él mismo sostiene que la evidencia “debe ser algo aquí y ahora perceptible” para el historiador

es, comprendía para qué eran” (1946: 109). También apunta que el arqueólogo puede usar piedras y metales “como evidencia histórica sólo en cuanto entiende para qué eran” (1946: 108).

¹⁷ El caso de una ciudad destruida por un fenómeno natural es mencionado por Von Wright al analizar la pertinencia de distintos esquemas explicativos que “cooperan” para dar la explicación de lo que ocurrió (Cfr. Von Wright, 1979).

y que “la totalidad del mundo perceptible, entonces, es potencialmente y en principio, evidencia para el historiador” (Collingwood, 1946: 247).

Considerar algo como “evidencia histórica” significa varias cosas: la primera, que se ha ingresado en la etapa de la historia científica, o historia propiamente dicha; la segunda, que el historiador adopta hacia el pasado una actitud claramente activa (en la medida en que toda evidencia debe ser interpretada); la tercera, que el conocimiento del pasado tiene sus propios criterios de validación y aceptación. El término “evidencia” no es usado aquí en un sentido filosófico (como la señal de una certeza subjetiva al estilo cartesiano) sino como el elemento de prueba material en el que se basa la argumentación historiográfica. Debe entenderse por “evidencia histórica” un concepto cercano al de “elemento de prueba” que se utiliza en los procesos judiciales.

Collingwood opone la historia establecida como disciplina científica a otras formas anteriores de hacer historia, a las que considera deficitarias y erróneas.¹⁸ En contraposición a ellas, afirma que el conocimiento de “los eventos que estamos estudiando es siempre indirecto, mediado a través de la interpretación crítica de nuestras fuentes” (1926: 382) y que “el conocimiento en virtud del cual un hombre es un historiador es un conocimiento de la *eviden-*

¹⁸ Se refiere en especial a lo que denominó “*scissors-and-paste-history*” o historia de *tijeras y engrudo*, que no sólo representa una etapa previa de la disciplina tal como la conocemos, sino que encarna la concepción de “sentido común”. Según él, una vez que el historiador ha definido el tema que le resulta interesante, su principal tarea es la búsqueda y edición de los documentos pertinentes, manteniéndose al margen de agregar o quitar algo a lo que esos documentos dicen. Un estadio posterior, aunque también deficiente, lo constituyó la historia crítica, que se esforzó por criticar las afirmaciones de las autoridades. Ambos comparten un punto de partida erróneo: suponer que la verdad histórica está disponible (de manera más o menos explícita) en los dichos de las autoridades y que, por tanto, los documentos escritos constituyen la única evidencia histórica utilizable.

cia a su disposición prueba sobre ciertos eventos” (Collingwood, 1946: 252, cursivas mías).

La historia se vuelve una forma autónoma de conocimiento al abandonar el concepto de autoridad: “cuando el testimonio es reforzado por la evidencia, nuestra aceptación de él ya no será la aceptación del testimonio *como tal*; es la afirmación de *algo basado en la evidencia*, esto es, es conocimiento histórico” (Collingwood, 1946: 252, cursivas mías). Al proceder de esta manera, el historiador rechaza el ideal epistemológico del conocimiento del pasado por familiaridad: la evidencia de algo siempre lo es de otra cosa que sólo puede conocerse inferencialmente a través de la interpretación de esa misma evidencia, el pasado no es algo con lo que podamos “entrar en contacto” a través de las declaraciones de quienes fueron testigos directos. El historiador científico (“baconiano”) toma la iniciativa planteándose primero qué quiere investigar, a partir de allí formula preguntas que debe responder interpretando la evidencia y no podrá contentarse con los dichos de una autoridad: “el historiador no puede responder preguntas sobre el pasado a menos que tenga evidencia sobre él. Su evidencia, si la ‘tiene’ es algo aquí y ahora en el mundo presente”. El historiador nada puede hacer si no tiene evidencia y si un hecho pasado no hubiese dejado huella de ningún tipo en el mundo presente “sería un evento pasado para el que no habría evidencia ahora, y nadie [...] podría saber nada de él” (Collingwood, 1939: 96).

La historia, entonces, tiene por tema las acciones del pasado, cuyo interior procura re-actualizar, manteniendo a la evidencia histórica como piedra de toque de las interpretaciones que propone.

Conclusiones

La teoría de historia de Collingwood mantiene vigencia, no sólo porque ha sido retomada por autores más recientes para resolver algunas cuestiones problemáticas del conocimiento del pasado. A nuestro parecer, el interés más relevante proviene de la intuición que ofrece acerca de cuál debe ser la tarea de la filosofía de la historia, ubicándola a la distancia justa de los extremos peligrosos de las especulaciones abstractas y de su reducción (y absorción) por una epistemología.

No puede pasar por alto el interés político que Collingwood reconoce en el conocimiento del pasado, en la medida en que pueda ser de utilidad para comprender mejor el presente. La historia para él es al mismo tiempo conocimiento del pasado y conocimiento del presente. Es “conocimiento del pasado en el presente, el autoconocimiento de la propia mente de historiador como la reactualización y revivificación presente de experiencias pasadas” (Collingwood, 1946: 175). En este sentido, toda historia lo es de cosas que el historiador piensa en el presente. Así, insistió en un enfoque “histórico” del nazismo, ideología de la cual fue contemporáneo, con el objeto de despejar su opacidad y mostrar de qué modo se relacionaba con el proceso de desarrollo de la mentalidad europea. El nazismo, entonces, no podrá entenderse (como lo haría Croce) como un “paréntesis” de la historia, sino como el resultado de un proceso histórico peculiar que “llegó a existir, como lo hacen las cosas históricas gradualmente” (Collingwood, 1926: §45.24).

El presente no puede entenderse sin referencia al pasado del cual ha surgido, por lo que toda situación, hecho o personaje de nuestro mundo contemporáneo es el producto de un pasado que lo ha hecho posible. La utilidad de la historia para Collingwood no es, entonces, que sea “maestra de la vida”, es decir, que pudiera proporcionar un repertorio de respuestas posibles a tipos de situa-

ciones, sino una lente que, al permitirnos mirar en detalle y profundidad, hace posible el mostrar como proceso histórico lo que de otro modo aparece como un producto espontáneo y azaroso, una conjunción excepcional de innumerables factores, frente a lo cual, como si fuera un fenómeno natural, no pudiésemos hacer más que soportarlo. Al mostrar el desarrollo de un proceso histórico, Collingwood hace hincapié en su dimensión humana, en cuanto producto de ciertas acciones de las cuales debemos hacernos cargo; ya que, al no haberlas evitado, somos en parte responsables de que un fenómeno como el nazismo, por ejemplo, se transformara en una amenaza concreta para la humanidad.¹⁹

Del mismo modo que el avance del fascismo y el nazismo develó a Collingwood y lo hizo pensar en la manera en que la historia podía aportar algo para mejorar la lucha en su contra, igualmente nosotros, contemporáneos de otras tantas catástrofes, podemos contribuir a una comprensión más precisa tanto del mundo en el que estamos insertos como de nuestras posibilidades de acción cuando consideramos “históricamente”, al decir de Collingwood, los sucesos de nuestro tiempo. Dichos sucesos se nos presentarán, entonces, ya no como fogonazos incontrolables, sino como resultados de las acciones de los hombres y mujeres que son nuestros semejantes. Se nos hará explícita la dimensión histórica del presente y, de esta manera, podremos reconocer que somos actores del drama que nosotros mismos hemos contribuido a escribir. Hasta

¹⁹ Collingwood fue particularmente crítico de la política internacional de su país, porque creía que se había fomentado una situación que posibilitó el fortalecimiento de los regímenes fascista y nazi había sido corresponsable del estallido de la Segunda Guerra Mundial (Cfr. Collingwood, 1939: cap. XII). Esta actitud no fue favorablemente recibida por el medio académico de Oxford: “en un Gran Bretaña que estaba finalmente trabajando unificada en la lucha contra Hitler, la acidez de Collingwood fue dura para el estómago de sus colegas de Oxford” (Toulmin apud Collingwood, 1939: XIX). Este malestar se sumó al aislamiento que Collingwood ya sufría por sus posturas políticas.

cierto punto, pues, el historiador condensa dentro de sí a buena parte de la humanidad en una multitud de situaciones.

Bibliografía

- Collingwood, Robin George, 1924, *Speculum Mentis*, Oxford, Clarendon Press.
- _____, 1939, *An Autobiography*, S. Toulmin (Intro.), J. Hernández Campos (trad.), México, FCE.
- _____, 1940, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press.
- _____, 1942, *The New Leviatan*, Oxford, Clarendon Press.
- _____, 1946, *The Idea of History*, E. O’Gorman y J. Hernández Campos (trads.), México, FCE.
- Croce, Benedetto, 1953, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán.
- Donagan, Alan, 1962, *The Later Philosophy of R. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press.
- Hume, David, 1955, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Nueva York, Liberal Arts Press.
- Von Wright, Georg, V., 1980, *Estudios sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Universidad.

(Artículo recibido el 2 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

México 2013. Los vuelcos de la historia. Del nacionalismo revolucionario al neoliberalismo*

Doralicia Carmona Dávila
Universidad de Guanajuato

Resumen

La crisis energética, la dictadura de Pinochet, los secuestros y asesinatos de empresarios en los setenta y, a partir de 1982, la nacionalización de la banca y la creciente petrolización del país, crearon el escenario para que los grandes empresarios lucharan por sustituir los principios de la Revolución Mexicana, nunca del agrado del capitalismo internacional, por el neoliberalismo. La caída de la URSS, la pérdida de legitimidad del priísmo y la parálisis económica ofrecieron a los grandes empresarios la oportunidad de ganar poder político y dar a la historia del siglo XX mexicano un vuelco, que ha sido terso por el control que las élites dominantes ejercen, mediante una sofisticada propaganda televisiva, sobre una sociedad mayoritariamente indiferente, desigual, pobre e ignorante. No obstante, aunque crezca la economía, sin democratización, el vuelco aumentará la desigualdad, la violencia, el crimen y el autoritarismo gubernamental.

* Este artículo se leyó originalmente en la clausura del III Congreso de Filosofía de la Historia de la Universidad de Guanajuato el 26 de noviembre de 2013. Aquí se reproduce con algunas modificaciones.

Palabras clave: Nacionalismo, neoliberalismo, pérdida de legitimidad, desigualdad.

Abstract

The energy crisis, the Pinochet dictatorship, the kidnappings and assassinations of businessmen in the seventies and, from 1982, the nationalization of the banks and increased "petrolization" of the country, set the stage for the big business men fight to replace the principles of Mexican Revolution, never of the liking of the international capitalism, by neoliberalism. The fall of the USSR, the loss of legitimacy of the PRI and economic paralysis offered the opportunity to the richest businessmen to gain political power and give the history of the twentieth century Mexican a overturn, that's has been smooth because of the control that the dominant elites exert, through a sophisticated TV propaganda, on a largely indifferent, unequal, poor and ignorant society. Nevertheless, even if democracy grows, without democratization, the overturn will increase inequality, violence, crime and government authoritarianism.

Keywords: Nationalism, Neoliberalism, Loss of legitimacy, Inequality.

Septiembre de 1973: mes y año que señalan el rumbo de la historia hacia el futuro neoliberalismo. Un cambio que abarcará todos los aspectos de la vida humana y la manera de ver el mundo, la vida y aun la Historia. Un cambio que prometerá progreso para todos, pero que provocará desempleo y pobreza para los pueblos y acumulación de poder y de riqueza para sus élites gobernantes. Un cambio que acelerará el deterioro y los desastres ecológicos. Un cambio que seguimos viviendo con mayor rapidez, pero hoy con violencia y sangre. Veamos cómo sucedió ese cambio.

Día 11 de septiembre, Chile: un golpe militar, auspiciado por los Estados Unidos, pone fin al gobierno democrático de Salvador

Allende. En los siguientes quince años que durará la dictadura, se pondrán en práctica las ideas del neoliberalismo que hoy mueven al mundo capitalista.

Día 14 de septiembre, México: en un acto de solidaridad con el derrocado gobierno de Allende, Jesús Reyes Heróles (Carmona, 2014: internet), presidente del Comité Ejecutivo del PRI, analiza el significado del cuartelazo y los rasgos que adoptará el nuevo régimen que implantará en Chile la nueva dictadura militar, en los términos que leo a continuación:

Se trata de un nuevo fascismo [...] Si el viejo fascismo [...] quería dominar pueblos, explotar tierras y hombres con la fuerza y la hegemonía militar, el nuevo fascismo colonial encuentra su apoyo en el hecho de que los grandes monopolios internacionales exploten despiadadamente los recursos naturales de su país; quiere evitar las tensiones y conflictos imponiéndose con mano férrea a las contradicciones económicas; busca la alianza entre los monopolios internos y los externos, o mejor dicho, la subordinación de los primeros a los segundos, y facilita, acabando con la libertad sindical, con los derechos de los trabajadores, la mayor explotación de la mano de obra por los monopolios internos y externos.

En lugar de reivindicar los recursos naturales, los entrega al exterior, pretendiendo de esta manera resolver irresolubles contradicciones domésticas. Vender barato materias primas y alquilar a bajo precio mano de obra para que unos cuantos en el interior acaparen los beneficios de lo que la naturaleza ha dado y de lo que el hombre genera con su trabajo. Concentrar la tierra en antieconómicos latifundios y explotar al peón. Acaparar las grandes utilidades en unos cuantos nacionales subalternos de unos cuantos que dirigen las grandes empresas transnacionales. Reducir los salarios reales y, así, no sólo imponer la injusticia, sino cerrar cualquier posibilidad de contar con un mercado que sustente una industria autónoma. Contrarrestar la ineficacia económica con la inicua e irracional explotación de los recursos naturales y la más inicua y

más irracional explotación de los recursos humanos. Centralizar el poder y arrogarse la minoría la facultad de pensar por todos.

Adentro se forma una pirámide, en cuya cúspide unos cuantos dominan, detentando el capital financiero. El Estado se queda con los malos negocios, necesarios para que los escasos poderosos obtengan utilidades; se construye la infraestructura que permita las grandes utilidades. Lo que se recoge de los más se les transfiere a los menos; las pérdidas de éstos se hacen públicas y se hacen privadas las utilidades nacionales. La ineficiencia de unos cuantos es compensada por el trabajo sin límite, más allá de la fatiga, de los más. Se instaure un paraíso para las empresas transnacionales, superpotencias económicas sin nacionalidad, que se sirven de los gobiernos, estados y patrias. En este ajedrez internacional, el fascismo colonial aspira a forjar numerosos peones (Carmona, 2014: internet).

Reyes Heróles, abogado, político e historiador, comprendió de inmediato que lo que aún no se conocía comúnmente como neoliberalismo era una tendencia poderosa y creciente del capitalismo internacional que amenazaba la ideología y la obra de los gobiernos de la Revolución Mexicana. Su voz es la voz de alerta del historiador que identifica algo que puede cambiar el mundo.

Día 15 de septiembre, Países Árabes: la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) declara un frente de negociación para presionar al alza los precios y finalizar el apoyo a Israel. El 6 de octubre siguiente, Egipto y Siria atacan a Israel. Al ser derrotados, los árabes utilizan como arma el petróleo y decretan el embargo contra los países que apoyaron a los judíos. Los precios del crudo se disparan. La corriente neoliberal, aletargada desde la época de Roosevelt, endurece sus posiciones ante el aumento de precio del petróleo, que baja las utilidades de las empresas y lleva a un estancamiento con inflación. Para aprovechar el alza de precios del crudo, México comienza a petrolizar su economía en virtud de la crisis de energía, pero las medidas tomadas por Occidente desplo-

marán los precios y el breve auge de abundancia concluirá con la catástrofe financiera de 1982.

Día 17 de septiembre, Monterrey: el rico empresario Eugenio Garza Sada, fundador de exitosas empresas y del Instituto Tecnológico de Monterrey, es asesinado por miembros de la Liga 23 de septiembre en un frustrado secuestro. A partir de este lamentable suceso, empresarios destacados iniciarán una campaña para denunciar que “nunca como ahora se ha visto la empresa privada tan amenazada, ni se ha puesto en duda la razón de ser de la misma”. Pugnarán porque “el sector privado ‘venda’ una imagen adecuada de sus actividades”; “es un error vivir de espaldas a la política” (Carmona, 2014: internet).

Así, nacerá el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) en 1975 (Carmona, 2014: internet) a instancias del embajador norteamericano Robert Mc Bride, con el propósito de “agrupar, representar y defender los intereses del sector privado mexicano y para defender la libertad de emprender” (Carmona, 2014: internet). Hoy, a todas horas, el Consejo de Comunicación del CCE, principal sostén mexicano del neoliberalismo, nos obliga constantemente a escuchar la *Voz de las Empresas* y las de los jóvenes emprendedores *Pepe y Toño*, a través de los medios de comunicación masiva.

Vayamos por partes: ¿qué es el neoliberalismo? ¿Por qué resulta opuesto a las ideas de lo que se llamó Revolución Mexicana, expresadas en la Constitución de 1917? Según los economistas de la UNAM Carlos Tello y Jorge Ibarra:

La característica fundamental del pensamiento Neoliberal consiste en asumir al individuo, indiferenciado, abstracto, como el referente principal de la explicación de los fenómenos sociales... asume al individuo como el arquitecto de su propio destino, sin ponderar el contexto social en el que se desenvuelve. El individuo, en libertad, actúa en función de sus propios intereses, que es capaz de visualizar con toda claridad. Esta es la esencia de la naturale-

za humana. Y la mejor manera de que la persecución del interés propio se pueda potenciar y convertir en beneficio mutuo para todos los individuos a la vez, es el intercambio que se realiza en el mercado en un contexto de libre competencia. [...] Cualquier esquema de acción que sustituya, coarte o aletargue el desempeño individual independiente es considerado como una fuente de erosión de la libertad y el progreso.

El neoliberalismo constituye una versión extrema, y posiblemente sesgada, del pensamiento liberal tradicional... no concibe a un Estado pasivo, que se abstenga simplemente de intervenir en la esfera económica, sino a uno que actué todo el tiempo para salvaguardar y extender la presencia del mercado, garantizar su buen funcionamiento y enfrentar las cortapisas a la libre competencia (2013: 33- 38).

Para contrastar estas ideas neoliberales con las expresadas en la Constitución, acudamos a un texto de Vicente Lombardo Toledano, ideólogo y político destacado del siglo pasado:

lo importante en el Congreso Constituyente de Querétaro es que murió históricamente el pensamiento liberal. ¿Por qué murió históricamente el pensamiento liberal mexicano? Porque la filosofía liberal se basa en el individuo, en la persona física como base y objeto de las instituciones sociales; en cambio, este liberalismo renovado, progresista, muy avanzado de la Asamblea de Querétaro invierte los términos. En 1857 se dijo: primero la persona, después la familia, después la nación. En Querétaro, en 1917, se dijo: primero la nación, después el individuo.

Liquidado el pensamiento liberal que hacía del Estado una fuerza vigilante sólo de las transacciones entre los particulares, la nueva Carta Magna le da al Estado una importancia interesantísima, muy grande, como factor directo de la economía nacional. Muere también el pensamiento liberal porque muere el concepto romano de la propiedad. El derecho de usar, disponer y abusar de la propiedad sin límite ninguno; el famoso derecho romano, que

hacia de la propiedad privada la base de todas las instituciones, desaparece en Querétaro, y la propiedad es concebida ya como un fin social y no como un privilegio privado. Además, muere el liberalismo, porque la reforma agraria representa un paso de enorme trascendencia no sólo en la concepción filosófica del derecho, sino también en la concepción económica y en el pensamiento relativo a las relaciones sociales. La tierra, las aguas, las riquezas naturales del territorio pertenecen a la nación, que tiene el dominio y siempre lo ha tenido sobre todas ellas.[...] el Congreso Constituyente de Querétaro, al lado de las garantías individuales, crea otras: las garantías sociales. Ya no es el concepto individualista el que priva; ahora hay que agregar a los derechos individuales los derechos colectivos contenidos en los artículos 27 y 123 (*Apud* Carmona, 2014: internet).

¿Qué mayor oposición entre estas dos expresiones del pensamiento político? Quizás la respuesta apresurada de Reyes Heróles a los sucesos de Chile la motivó también su conciencia de la extraordinaria vulnerabilidad que ha tenido México frente al exterior. Es decir, vislumbró una poderosa fuerza que llegaría a México, capaz de derribar ideologías e instituciones.

En su primer siglo de existencia, México pudo sobrevivir al imperialismo norteamericano y al colonialismo europeo a costa de “ceder” más de la mitad de su territorio y sufrir un lustro de intervención extranjera; de vivir muy brevemente los prolegómenos de la democracia juarista, para luego degenerar en una larga dictadura impuesta para la explotación voraz de sus más valiosos recursos por poderes extranjeros; ejerció tímida y esporádicamente su débil soberanía, y excluyó del bienestar a la gran mayoría de su población. El porfirismo fue la expresión de una tendencia global de la que México no estuvo a salvo. En Perú, Argentina, Colombia, Venezuela, Chile y Ecuador se establecieron dictaduras similares, en donde las elites nacionales, como los “científicos” mexicanos, servían como agentes de intereses extranjeros.

En su segundo siglo de vida, tras una década de violencia revolucionaria, y en la coyuntura propicia de la Primera Guerra Mundial, México encontró el camino en un nacionalismo defensivo y en un Estado promotor de su desarrollo socio-económico y tutelar de las clases más desprotegidas. También, halló su identidad nacional en sus raíces populares e indígenas.¹ Empezó la marcha, resistiendo amenazas y presiones internacionales de los que se beneficiaron en su pasado, apretando el paso cuando la situación internacional distraía a las potencias en sus conflictos y guerras. La revolución triunfante culminó con la expropiación petrolera en 1938, que significó tanto la afirmación de la soberanía nacional y del Estado como la expresión de su nacionalismo.

En las décadas siguientes, la ruta mexicana hacia el progreso, vista por la derecha internacional como socializante, ya no fue tan cuestionada porque en las potencias capitalistas comenzó a estructurarse lo que se conocería como el Estado de Bienestar, que pretendía la protección social del individuo desde antes de nacer y de la cuna a la tumba. Las cuatro libertades esenciales del presidente Roosevelt de 1941 y la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy de 1960 (Cfr. Carmona, 2014: internet) resultaron, para fortuna de la Revolución Mexicana, congruentes con el rumbo que México había tomado institucionalmente desde 1917. México y el mundo capitalista caminaron por la misma senda, aliados para vencer al nazifascismo.

En el prólogo al libro conmemorativo de los primeros 50 años del inicio de la Revolución, el presidente Adolfo López Mateos escribía:

Bajo la vigencia de los principios revolucionarios, concebimos al Estado como promotor de la justicia social. Por consiguiente, su

¹ Estos principios y políticas fueron una respuesta a los males del porfiriato y en conjunto se les identificó como “nacionalismo revolucionario”.

acción se orienta a favorecer a las clases populares y a procurar la elevación de sus niveles de vida mediante la mejor distribución de la riqueza, las normas tutelares del trabajo, la seguridad social y la enseñanza (*Apud* Carmona, 2014: internet).

México era una tierra de sueños y esperanzas para la mayoría de sus habitantes. Sus ideas revolucionarias impactaban al mundo. Su diplomacia impecable le merecía el liderazgo de sus países hermanos latinoamericanos. Su revolución social le daba identidad y lo hacía diferente a otras naciones. Hasta merecedores fuimos de una sede Olímpica. Así, México comenzó a obtener logros económicos y sociales, siempre insatisfactorios respecto a lo necesario, pero al fin logros. Eran tiempos del “desarrollo estabilizador”, que mediante un Estado activo y una economía mixta combinaba crecimiento con inflación en lo que se llamó el “milagro mexicano”.

Durante la guerra fría sobrevivimos virando a la derecha, aceptando términos injustos de intercambio comercial internacional por nuestras materias primas y esquivando presiones para subordinarnos a los bloques ideológicos capitalismo/comunismo en pugna. Pese a todo, México mantuvo un gobierno civil cuando Estados Unidos imponía dictaduras militares en América Latina e inició su industrialización y mejoró sus niveles de bienestar social, como no lo había hecho antes, como no lo ha hecho ahora. No obstante, el precio del progreso material y social fue una democracia sin contenido real, un autoritarismo periódicamente represivo, corrupción creciente y crisis económicas cada vez más profundas. Lo más grave fue no superar la estructura social que, como un fantasma, nos persigue desde la colonia.

A partir de las últimas tres décadas, tras la crisis que culminó con la nacionalización de la banca, la ideología dominante en México durante más de medio siglo dio un giro de 180 grados, contra el cual sólo se rebeló la fracción priísta que, tras el fraude electoral de 1988, formaría el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Así llegamos a nuestro tiempo, donde todo se sujeta a la crítica destructiva, al repudio y finalmente a la sustitución por sus opuestos: desde la no reelección en los cargos de representación política, la promoción del Estado en la vida económica y social, la economía mixta, la incompatibilidad entre ser político y ser empresario, la austeridad republicana, la solidaridad, la expansión de los servicios sociales y la tutela de los derechos de los trabajadores; hasta el nacionalismo, el fomento de la identidad nacional, la protección a la industria mexicana y la prohibición de la inversión extranjera en áreas consideradas básicas. Hoy lo que antes era blanco es negro.

Olvidamos el informe del militar Félix María Calleja al virrey sobre los Estados Unidos, que “por su proximidad, intereses y relaciones deben ser siempre nuestros enemigos naturales y permanentes” (Carmona, 2014: internet) y, sin embargo, los hicimos nuestros socios.

La historia patria, a la que tanto acudían los políticos para hallar inspiración y legitimar sus acciones, se convirtió en un engaño oficial, algo vergonzoso, prescindible y necesariamente olvidable por ser obstáculo a la modernidad. ¿Por qué la historia patria? Porque la historia promovía valores, ideales, arquetipos y paradigmas, que resultaban contrarios al neoliberalismo.

Antes, los presidentes mexicanos se percibían a sí mismos como actores o herederos de una Revolución original y auténticamente mexicana, cuyos propósitos había que cumplir. Hoy, pretenden ser agentes de la modernidad y la globalización. Basta analizar el discurso político, desde Venustiano Carranza hasta José López Portillo en comparación con el expresado por los últimos presidentes, para darse cuenta que sufrimos una verdadera contrarrevolución de la que sólo podemos ser conscientes quienes nacimos antes de 1973.

¿En verdad vivimos tan equivocados durante siete décadas? El pasado no tuvo continuidad. La revolución mexicana parece que

nunca existió. De las palabras Nación, Pueblo, Patria, Ciudadano, Justicia Social ni quien se acuerde. El pensamiento y el debate políticos actuales tienen más raíces en el siglo XIX que en el XX. Las políticas y prácticas gubernamentales vuelven a transitar por los viejos caminos probados del porfirismo, sin considerar que la Revolución se dio, justamente, contra esas políticas y esas prácticas. ¿La historia se repite helicoidalmente como propuso Abenjaldún?

En el ámbito internacional: ¿Cómo, en unas cuantas décadas, pasamos de la Alianza para el Progreso al Consenso de Washington? (Carmona, 2014: internet) ¿Del presidente Kennedy, que buscaba aliarse con México y América Latina, al presidente Obama que espía a sus socios y al mundo entero?

El cambio siempre ha sido objeto de la Filosofía de la Historia. Por eso, más que presentar la Memoria Política de México, que está a su completa disposición en la Internet, he aprovechado esta oportunidad para presentar algunas inquietudes y reflexiones. Para nosotros, filósofos e historiadores, el neoliberalismo debe ser objeto de reflexión porque no es una ideología más, está convirtiéndose en el pensamiento mundial único dominante. Por mi parte, creo que el culto al mercado empobrece la vida, la imaginación y las aspiraciones humanas. Me resisto a pensar que el arquetipo del individuo maximizador de medios para fines utilitarios egoístas sea la síntesis de la naturaleza humana y que de la suma de egoísmos individuales resulte el progreso social. Tampoco considero que todas las manifestaciones de la vida deban tener su principio y fin en el mercado ni que el neoliberalismo constituya el destino inexorable de la humanidad.

Desarrollado desde el poder del dinero por un grupo de políticos, empresarios y académicos, el neoliberalismo —señala David Harvey— propone todo un aparato conceptual atractivo “a nuestras instituciones e instintos, a nuestros valores y nuestros deseos y, también, a las posibilidades inherentes del mundo social que habi-

tamos [...] ha sido exitoso porque encaja de tal forma en el sentido común, que se da por supuesto y no abierto al cuestionamiento” (2007: 11). Anclado en los ideales políticos de la dignidad humana y la libertad individual como valores centrales de la civilización, el neoliberalismo ha conformado toda una ideología, que según Manfred B. Steger y Ravi K. Roy ha sido codificada

por las élites del poder mundial, entre las que se encuentran directivos y ejecutivos de grandes multinacionales, grupos de presión empresarial, periodistas de prestigio... intelectuales que escriben para públicos amplios, gente del espectáculo, artistas, funcionarios estatales y políticos. En tanto que principales defensores del neoliberalismo, estos individuos saturan el discurso público con imágenes idealizadas de un mundo de libre mercado y consumista. Su habilidad para negociar con los medios de comunicación les permite vender a un público muy amplio su versión favorita del mercado global unificado, y proyectar una imagen positiva del mismo, en tanto que herramienta imprescindible para construir un mundo mejor (2010: 10- 15).

Estas acciones coordinadas, que convierten el poder del dinero en poder persuasivo mediante propaganda, publicidad, relaciones públicas y cabildeos para influir en las mentes de las masas y de sus dirigentes, están unidas a la formación y promoción de políticos dedicados a defender los intereses empresariales, así como al establecimiento u orientación de instituciones educativas y de investigación económica, en las que los postulados de la economía neoliberal llegan a ser ciencia exacta, ajena a ideologías, equiparable a las ciencias duras, demostrable con complejos modelos matemáticos y aplicable a cualquier situación y país. Estos valores, técnicas y prácticas empresariales se han trasladado al gobierno, que es concebido ineficaz y corrupto por naturaleza. La administración pública moderna aspira a ser una réplica de las empresas de clase mundial y a

convertir a los ciudadanos, a los que debe servir, en meros clientes. Además, dada la pretendida superioridad de la empresa comparada con la gestión pública, se instaura el *government by contract*, o gobierno por contrato,² en el que todas las funciones públicas pueden ser objeto de concesión a las empresas particulares; como consecuencia se forman organizaciones público-privadas, supuestamente para sacar ventaja de ambos tipos de organismos, cuando en realidad sólo generan ganancias a las empresas privadas.

Todas estas acciones, concertadas del capitalismo a nivel global, hacen pensar a autores como Carlos Tello y Jorge Ibarra (2013) que está en marcha una verdadera revolución de los ricos, cuyo propósito es influir en las políticas gubernamentales y en la creación de un ambiente con los valores propicios a los intereses de las clases más altas dentro de cada país y a nivel mundial. Según Tello e Ibarra, las victorias de esta revolución se expresan en los mercados monopólicos, en las cuantiosas utilidades, en las exenciones e impuestos regresivos, en las condonaciones de adeudos fiscales, en los créditos blandos, en los frecuentes rescates financieros a diversas empresas a costa del erario, en los estratosféricos sueldos, en los dividendos y prestaciones de los ejecutivos públicos y privados y en los nuevos multimillonarios que registra la revista *Forbes*.³ Por otro lado, la derrota de los pobres está en el desmantelamiento del Estado de Bienestar, en los salarios de hambre, en la fragilidad del empleo, en el florecimiento del *outsourcing* que nulifica derechos laborales, en el aumento de los impuestos al consumo como el

² El contratismo que prevalece propicia desde la simulación, el favoritismo y, desde luego, la corrupción. Hoy todo se considera objeto de negocio y lo mismo se privatizan las instituciones culturales que las policías y las cárceles.

³ La organización internacional Oxfam denuncia [...] que las élites ricas se reparten el poder político para manipular las reglas del juego económico, socavando la democracia y creando un mundo en el que las 85 personas más acaudaladas acumulan tanta riqueza como la mitad de la población más pobre del planeta junta.

IVA, en la inflación general que deteriora su poder adquisitivo, en tener como única opción de empleo la economía informal y, finalmente, en el desempleo y la miseria urbana generalizada.

Para explicar por qué ha sido posible este cambio profundo comparto algunas conjeturas: en el nivel internacional fue posible por el desequilibrio de poder provocado por la desintegración de la Unión Soviética, que ha permitido al capitalismo mundial avanzar sin límite, riesgo, ni competencia significativa. En un nivel local, nuestra historia revela momentos hegemónicos similares: la conquista de México y de Latinoamérica cuando, con la legitimidad de una Bula papal y durante varios siglos, España no tuvo contrincante que le disputara eficazmente la riqueza minera de estas tierras. El conquistador y el fraile erradicaron la civilización indígena y sobrepusieron la suya. Otro momento crucial fue el despojo de más de la mitad de nuestro territorio por los Estados Unidos, que tuvo lugar en una coyuntura mundial en la que a ninguna potencia europea le convenía ni ayudar a México ni disputarle el botín a los norteamericanos, quienes anexaron las tierras que quisieron.

Un caso similar sucedió durante la intervención francesa, cuando los estadounidenses, únicos interesados en preservar sus intereses en nuestro país y América Latina, no podían actuar por estar en plena guerra civil; no obstante, con la derrota de los sureños, comenzó a declinar la acción impune de los franceses.

En el siglo XX, alarmado por el avance del comunismo que ya llegaba al Caribe, Kennedy tuvo que ofrecer alianzas a los pueblos latinoamericanos para que no miraran hacia el socialismo. En contraste, en el siglo XXI y sin la amenaza del comunismo, Obama no tiene por qué hacer ese tipo de concesiones: hace avanzar los intereses norteamericanos con ayuda de los organismos internacionales que supuestamente deben servir a todos los países que los integran. En consecuencia, a pesar de una aparente multipolaridad internacional, el poder militar-financiero de Estados Unidos es he-

gemónico y determinante en las relaciones internacionales. Así, el neoliberalismo se ha abierto camino sin oponente alguno.

Existen otros factores mundiales que explican el cambio referido por ejemplo, el rápido desarrollo de la ciencia y tecnología, el cual ha dado una gran movilidad a los capitales, a las materias primas y a los productos manufacturados. Por conveniencia, el neoliberalismo es cada vez más la ideología de quienes tienen en sus manos la decisión de invertir y retirar capitales. Incluso los gobiernos pueden ser presionados con la una fuga de capitales si no cooperan en el afán de obtener altas utilidades a cualquier costo. Por otra parte, surgieron las comunicaciones en tiempo real. A partir de los satélites y después con la Internet, surge la posibilidad de llegar instantáneamente a millones de personas y, por lo tanto, de poder influir sus mentes. Si a esto se agrega el desarrollo de las neurociencias, de la tecnología de la persuasión, de la mercadotecnia y de la investigación de la opinión pública, es claro que se ha multiplicado el potencial de influencia sobre las mentes, de manera abierta o subliminal; es decir, por abajo de los límites normales de la percepción (Cfr. Martínez, 2011: internet). Así, el neoliberalismo ha podido tanto propagar eficazmente su culto por el individualismo, el mercado y la empresa, como desprestigiar todo intervencionismo y toda corriente de pensamiento económico distinto, o dicho en sus propios términos: todo populismo y keynesianismo. El resultado es que hoy, existen millones de personas que sólo se informan por medio de la televisión y la radio, es decir, ven el mundo sólo desde la perspectiva de los valores empresariales.

Otro factor más de carácter mundial es el fracaso de las democracias representativas en casi todos los países. La ilusión de la democracia se desvanece cuando el dinero genera influencia y poder político, cabe mencionar que desde el poder político se regenera este dinero en un ciclo degradante para la voluntad ciudadana. Por si esto fuera poco, las tendencias oligárquicas de las organizacio-

nes políticas, empresariales y civiles, de los sindicatos, de las burocracias y en general de los gobiernos, desplazan los objetivos de servir a sus miembros a preservar sólo los intereses de quienes las manejan. Así, se abre la puerta a los acuerdos cupulares, a la manipulación, al cabildeo y a la corrupción. La gente común, el pueblo (como se decía antes) no tiene quien la represente, de modo que la democracia definida por Lincoln, *el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo*, es una ficción. En estas condiciones, entre más oligárquicos son los gobiernos son también más sensibles a la influencia, a la manipulación y a la captura por intereses ajenos, es decir, a ceder ante el neoliberalismo dando la espalda a sus pueblos, desechando su historia y su identidad nacional.

Los factores de carácter mundial que hasta ahora se han mencionado propiciaron el neoliberalismo global, pero impactaron de manera distinta a los países conforme a sus rasgos y situación interna. La tendencia general ha sido que, en los países con instituciones más débiles y sociedades más pobres y desiguales, el neoliberalismo ha tenido mayores consecuencias negativas para los pueblos.

En México, el neoliberalismo llegó en plena decadencia del régimen que surgió de la Revolución. Las élites gobernantes no fueron capaces de emprender las reformas necesarias para salvar el incipiente Estado de Bienestar, entre las que se encontraban: una reforma fiscal que gravara más a los sectores de altos ingresos, de modo que evitara la crisis de financiamiento de los servicios sociales, y una reforma política democrática, que fortaleciera la legitimidad del Estado y su poder popular frente a los crecientes grupos de interés nacionales y extranjeros, que además obligara a la rendición de cuentas y creara el control ciudadano anticorrupción. Con el auge del libre comercio internacional se debió levantar paulatinamente (no de un sopetón como se hizo) el proteccionismo económico que había fracasado en promover el crecimiento de empresas eficientes y competitivas. Tampoco se intentó una polí-

tica económica que no dependiera del petróleo como la principal fuente de ingreso para el financiamiento del gasto gubernamental ni una política de población que regulara más eficazmente el crecimiento demográfico, para que no erosionara los avances en el desarrollo humano. Al contrario, los grupos que se beneficiaron de la política económica de la Revolución (como el de Monterrey o Televisa) o que surgieron de la corrupción gubernamental impune (como el del ex-presidente Alemán o del político Hank González) resistieron todo intento de cambio que los afectara y se vigorizaron con el neoliberalismo que fue impuesto, por poderes extranjeros, a los últimos gobiernos del PRI en el siglo XX, tras la frustrada nacionalización de la banca. Fue entonces cuando el crecimiento económico prácticamente se detuvo junto con la movilidad política y social.⁴ La élite política comenzó a perpetuar los cargos y a formarse en instituciones privadas y norteamericanas y ya no en la UNAM. Al liberarse el régimen surgieron los asesinatos políticos, la rebelión zapatista y, finalmente, mostró su presencia sangrienta el crimen organizado.

No obstante, el partido en el poder decidió, por sí mismo o por influencia exterior, pactar una transición hacia la democracia con los grupos de izquierda y de extrema derecha. Así, en las elecciones de 1997, la izquierda ganó la capital y, en el 2000, tuvo que reconocer la victoria obtenida en las urnas por la derecha y entregó la presidencia al candidato que había ofrecido “El cambio que a ti te conviene”. Parecía que volvían los tiempos de sueños y esperanzas. Transitaríamos por fin a la democracia, pero no fue así. El cambio prometido no llegó. En lugar de sustituir las bases políticas del antiguo régimen y avanzar hacia la democracia, el gobierno “del cambio” las aprovechó y, junto con los grupos empresariales neoli-

⁴ Con la reelección, la llamada clase política perderá movilidad, ya que el “efecto del titular” le permitirá fácilmente permanecer en sus puestos durante varios años (*Vid.* Martínez/Salcedo, 2006: 60).

beralistas más conservadores y más poderosos, todos temerosos del poder ciudadano, cortaron de tajo el puente hacia la democracia.

Escribe Simon Johnson: “En todo tiempo y lugar, las personas poderosas siempre procuran hacerse del control total del gobierno menoscabando el progreso social en favor de su propia codicia” (*Apud* Acemoglu/ Robinson, 2012). Al desmantelarse el Estado fuerte que había surgido de la Revolución y al salir el PRI del gobierno después de setenta años, en lo que parecía una transición democrática, los grupos de poder político, económico, social, militar, religioso y, lógicamente, el crimen organizado, que también ya era un poder, disputaron los vacíos de autoridad dejados por el Estado. Escribe Edgardo Buscaglia:

En cualquier transición política desde un sistema autoritario siempre es mucho más fácil reconfigurar instituciones del antiguo régimen que construir nuevas con base en consensos políticos y sociales democráticos. Es por ello que la mayoría de las transiciones políticas genera enormes vacíos de poder institucional de Estado, que luego aprovechan y ocupan actores no estatales, que pueden presentarse como televisoras oligopólicas o empresas criminales trasnacionales, los cuales empiezan a transformarse en autoridades de facto remplazando así al Estado mismo. En este tipo de contextos, las empresas criminales compiten salvajemente por ocupar estos vacíos de Estado mediante mayores niveles de violencia y de corrupción de las autoridades políticas, las que venden sus curules y resoluciones administrativas o judiciales al mejor postor. A través de esta encarnizada competencia para ocupar vacíos de Estado, los actores no estatales buscan consolidar su dominio sobre mercados de bienes y servicio: legales e ilegales (2013: 160).

¿Por qué se ha podido dar un giro político tan radical en relativa paz? ¿Por qué, en contraste, si en todos los países existe el crimen organizado no hay tanta violencia y muertes como en el nuestro? Comparto una conjetura más como respuesta: por la indignan-

te desigualdad, lacerante pobreza y vergonzosa ignorancia, que hacen de millones de mexicanos carne de manipulación política, mediática, mercadológica; campo propicio para corromper y ser corrompido. Esto degenera a la sociedad en una especie de mercado cautivo de todos los poderes legales e ilegales, una nueva “encomienda” en constante disputa pacífica o violenta. En esta lucha, el neoliberalismo cuenta con un extraordinario poder de persuasión y control de las masas. Los medios masivos, particularmente la televisión, han hecho posible que la mayoría dominada se vea a sí misma con los ojos de sus dominadores. Escribió Hitler: “¿A quién debe dirigirse la propaganda? ¿A los intelectuales o a la masa menos instruida? ¡Ella debe dirigirse siempre y únicamente a la masa!” (Martínez/ Salcedo, 2006: internet).

La democracia, aun la electoral, se convierte en una quimera frente a una estructura social de desigualdad e ignorancia, que permite el clientelismo y la compra del voto, y al monopolio de los medios informativos, que hace posible la manipulación de grandes masas de electores en favor de las oligarquías más poderosas. Además, durante el tiempo que las élites empresariales han promovido el neoliberalismo en México, se ha duplicado la población, lo cual significa que los ciudadanos menores de cuarenta años ya no conocieron la ideología de la Revolución sino sólo la del neoliberalismo. Maquiavelo señaló: el vulgo se deja cautivar “por las apariencias y el resultado de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo” (2011: 60). ¿Será como decían los nazis, que “los pueblos entienden poco y olvidan mucho”?

La razón en cuanto al porqué sufrimos tantos hechos de sangre, creo que se desprende de la codicia institucionalizada que hoy vivimos, llevada y vendida a una masa marginada y fascinada por la riqueza, fuente inagotable de sicarios, que no encuentra otra salida más que la de matar antes de ser muerto y, en el ínterin, gozar un poco de lo que piensan es vivir mejor.

En menos de una década México será bicentenario y hoy estamos cada vez más alejados de hacer realidad los *Sentimientos de la Nación* de Morelos.

¿Por qué México sigue pobre tras doscientos años de vida independiente? Este es un tema de filosofía de la historia, o debería de serlo. ¿Qué distingue a un país rico de uno pobre? Para Acemoglu y Robinson, la posibilidad de ser un país rico no está en la latitud geográfica ni en los recursos naturales, tampoco en la cultura ni en saber manejar la economía eficazmente. La diferencia se da en la política: es pobre cuando una reducida élite es capaz de organizar a la sociedad en beneficio propio a costa de la mayoría de su población; es rico cuando el poder está repartido y ningún grupo es capaz por sí sólo de imponer leyes y reglas para beneficio propio y, por ende, para sometimiento de los demás (Acemoglu/ Robinson, 2012).

En México, la Independencia, la Reforma y la Revolución fueron intentos frustrados por abrir las oportunidades de progreso para todos. Sin embargo, hoy, para conservar privilegios y monopolios, en medio del estancamiento económico y la violencia sangrienta, se buscan salidas como la reforma energética que, a juicio de Lorenzo Meyer, puede ser un caballo de Troya definitivo en el destino de México (2013). Woodrow Wilson escribió: “Un país es poseído y dominado por el capital que en él se haya invertido” (*Apud* Quinn, 2010: 90). Diría José Joaquín Fernández de Lizardi, hace casi doscientos años: “¿Y en qué piensan los mexicanos para hacer estas ventas escandalosas a los extranjeros? ¿No advierten que a ese paso, dentro de pocos años, ya no serán sino unos huérfanos en su país, pues no tendrán ni un palmo de tierra que sembrar ni un rincón en que vivir? ¿No conocen que los ingleses no conquistan con plomo sino con oro?” (*Apud* Carmona, 2014: internet).

Me pregunto: ¿Comprenderán algún día nuestras clases dominantes que el principal obstáculo a nuestro desarrollo son los

privilegios y monopolios que se resisten a abandonar? ¿Cuántas lágrimas, cuánto dolor, cuántas vidas más costará a los mexicanos, especialmente a los indígenas, la entrega al extranjero de nuestros recursos naturales?

Bibliografía

- Acemoglu, Daron y James Robinson, 2012, *Por qué fracasan los países Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*, Bogotá, Deusto.
- Buscaglia, Edgardo, 2013, *Vacios de poder en México. El camino de México hacia la seguridad humana*, México, Debate.
- Carmona Dávila, Doralicia, 2014, *Memoria política de México*, disponible en: <http://www.memoriapoliticademexico.org>
- Harvey, David, 2007, *La breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal.
- Manfred B., Steger y Ravi K. Roy, 2010, *Neoliberalism. A Very Short Introduction*, Nueva York, Oxford University Press.
- Maquiavelo, Nicolás, 2011, *Obra selecta*, Madrid, Gredos.
- Martínez Silva, Mario y Roberto Salcedo Aquino, 2006, *Manual de campaña*, disponible en: <http://manual.inep.org/I/I-III.html>
- _____, 2006, *Manual de campaña. Diccionario Electoral*, México, Instituto Nacional de Estudios Políticos.
- Quinn, Adam, 2010, *US Foreign Policy in Context: National Ideology from the Founders to the Bush Doctrine*, Londres, Routledge.
- Tello, Carlos y Jorge Ibarra, 2013, *La Revolución de los Ricos*, México, UNAM.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América

Hernán G. H. Taboada
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Existen en América Latina muchos y ya tradicionales reclamos por el abandono del eurocentrismo historiográfico, y en algún grado se han alcanzado resultados en cuanto a los discursos nacionales y regionales se refiere. Sin embargo, seguimos siendo deudores de la vieja historia “universal” originada en Europa, con su exponente clave que es Hegel pero también una difusión capilar en los libros escolares, enciclopedias y toda obra de vulgarización.

Esta persistencia se debe a la hegemonía cultural de los grupos criollos en América Latina, que tienen una muy peculiar relación con Europa y su cultura. Su visión histórica, que hemos denominado “eurocriollismo”, sigue predominando mientras en la misma Europa ya ha sido desplazada. Las propuestas para una historia “mundial” policéntrica, que ya tienen varias décadas en otros países, apenas son conocidas en América Latina.

El artículo aspira a definir brevemente dicha historia universal eurocriolla, a presentar brevemente las corrientes de la historia mundial, a criticar algunas lecturas supuestamente alternativas desde Nuestra América (Leopoldo Zea, Enrique Dussel) y a señalar el camino que falta recorrer.

Palabras clave: Historiografía, América Latina, eurocentrismo historiográfico, historia mundial, filosofía latinoamericana, criollismo

Abstract

In Latin America, there are now many traditional protests of the abandonment of historiographical eurocentrism which, to some degree, have achieved national and regional discourse. However, we continue to be indebted to the old "universal" history originated in Europe. Its key proponent is Hegel, but also the capillary diffusion of school books, encyclopedias, and other vulgar works.

This persistence is due to a cultural hegemony of Creole groups in Latin America that have a very particular relationship with Europe and its culture. Their historical vision, which we have denominated "eurocriolism," continues to dominate, while it has been displaced in Europe itself. The proposals for a polycentric world history which now has been in other countries for decades, are just becoming known in Latin America.

The article aspires to briefly define that universal eurocreole history, to briefly present currents in world history, to criticize some so-called alternative lectures to "Nuestra América," (Leopoldo Zea, Enrique Dussel) and to signal the path yet to be travelled.

Keywords: Historiography, Latin America, Historiographic éurocentrism, Word History, Latinamerican philosophy, Criollismo

En un artículo que publicamos en 2002 (125-142) Carlos Tur y yo opinábamos, entre otras cosas, que la ciencia histórica en América Latina había indudablemente progresado durante las últimas décadas, pero lo había hecho casi exclusivamente en el campo de los estudios nacionales. Lo decíamos tras el intento de esbozar un panorama de la producción latinoamericana sobre historia mundial, que concluyó en la poca importancia y el enfoque euro-

céntrico que la dominaba. Hoy veo de forma ligeramente distinta el asunto: en parte por mi mayor conocimiento del entorno, en parte por los cambios ocurridos desde entonces. Aunque mínimamente, han aparecido iniciativas de todo tipo en los países que se han concretado en la creación de centros de estudio, revistas, páginas electrónicas y eventos sobre mundos históricos más allá del panorama nacional, que incluyen Asia y África. Por otro lado, en forma unánime o casi, el enfoque eurocéntrico es cuestionado desde todos los sectores.

Todo ello es mérito de una combinación de tendencias ecuménicas y regionales. Para empezar con lo más general, citemos las comunicaciones y las mayores posibilidades de acceso a publicaciones, de sistemas de aprendizaje audiovisuales, de viaje y de intercambio; por ejemplo, hoy podemos leer en línea repertorios básicos que eran un arcano para la generación anterior; las iniciativas de estudiar más allá de lo propio pueden contar con jóvenes que aprenden idiomas hasta hace poco considerados exóticos y de alcance imposible; también, hay un cambio en los centros de poder: ya es un lugar común (objeto de las especulaciones más variadas en los medios de comunicación, la literatura popular y la academia) señalar que China e India están desplazando al mundo occidental. Es cierto que hasta hace relativamente poco se hacían comentarios parecidos inspirados en el ascenso de Japón, pero el peso específico de este país en el mundo era y es mucho menor que el de los dos gigantes asiáticos hoy emergentes. Cabe decir que a estas estrellas se van añadiendo otras potencias menores pero discernibles, como Indonesia, Turquía, Irán y Sudáfrica.

Mucho menos subrayado es un fenómeno que nos toca más de cerca: la presencia cada vez mayor de estos países emergentes en América Latina. Esto, ya en sí, es un objeto de estudio, que aquí sólo voy a repasar brevemente. El caso de China es especialmente notable, pues se aprecia una visibilidad cotidiana inescapable en

objetos de consumo, programas de televisión, culinaria, modas e inmigrantes, no obstante, los otros países no están del todo ausentes: recientemente ha sido lanzado en Buenos Aires el equivalente turco del Instituto Cervantes, Dante Alighieri o Goethe Institut (un centro destinado a promover la lengua y cultura de los pueblos turcos); Irán tiene presencia en Bolivia a través de programas culturales y un canal de televisión; Arabia Saudita está detrás de una red de mezquitas que se extiende silenciosamente en las capitales latinoamericanas; por su parte, India hace inversiones en la industria pesada. Paralelamente, se están creando o consolidando centros de estudios latinoamericanos en países como Turquía o Marruecos. Las diásporas traen a nuestros países individuos de regiones lejanas, a veces profesionistas, académicos o estudiantes con preparación suficiente como para colaborar en la difusión de su cultura. Sin embargo, los cambios no sólo vienen de afuera. Esta presencia deriva, entre muchas otras cosas, del peso que los países latinoamericanos están adquiriendo en los asuntos mundiales, es decir, en sus dimensiones demográficas, económicas, políticas y culturales. En México, es un florecimiento que guarda alguna analogía con los que se dieron a comienzos de los siglos XIX y XX, que, por un lado, llevaron a nuestra independencia política y, por otro, promovieron la formulación de proyectos intelectuales en torno al modernismo, al idealismo antipositivista y a los nacional-populismos. En ambos casos se contó con un interés análogo, aunque mucho más reducido, por el mundo extraeuropeo, asuntos que en su momento he investigado.

En estrecha relación con lo anterior, en el comienzo del siglo XXI, se ha visto por primera vez la amplia manifestación de un sentimiento popular distinto al de las elites criollas o al de los grupos intelectuales muy ligados a Europa, ambos discursos que estábamos acostumbrados a oír. Es lógico que ello derive en una visión distinta del pasado, lo cual es particularmente notable en los países

andinos y en los movimientos indigenistas, que hacen de Europa un objeto particular de su odio:

Europa no sólo mata culturas y creencias, Europa también mata personas con sus armas por todo el mundo, hoy como hace cinco siglos [...] hoy se sigue en lo mismo, en “exportar” recursos naturales para alimentar a Europa, en “exportar” recursos naturales como millones de metros cúbicos de gas a argentinos o a brasileros de ascendencia europea para que con confort tengan mejor industria que aquí, mientras en viviendas y colegios del altiplano no hay calefacción (Katari, 2013: 12, 14).

Estas frases de un intelectual boliviano son expresivas del repudio, por primera vez extendido entre nosotros, hacia el eurocentrismo criollo. Pero lo son no solamente en su violencia, sino también en su error, porque, a mi juicio, equivocan el blanco (valga el juego de palabras) y, sin querer, incorporan la categoría básica de lo que pretenden criticar: la misma noción esencialista de Europa. Esto es lo que debemos observar en muchas manifestaciones análogas de crítica al eurocentrismo: siguen siendo retóricas e ideológicas más que científicas (hasta viscerales y majaderas, si nos guiamos por la cita anterior); prisioneras de las categorías, cronologías, analogías, metáforas y de los juicios de valor reunidos por la vieja historiografía eurocéntrica, incluso hasta deudora de ésta para el recuento mismo de los hechos.

Semejante dependencia es un flanco débil para los grupos empeñados en cambiar la posición que ocupamos en el sistema mundial y en desplazar a las elites criollas a él ligadas, sobre todo porque esto ya no sólo es un asunto de pocos gobiernos o algunos grupos radicales sino una tendencia general. El empeño conlleva políticas económicas y sociales, un manejo independiente, alejado del tradicional, en las relaciones exteriores, pero también una sólida propuesta cultural y, dado el tradicional historiocentrismo de

toda reflexión latinoamericana, una nueva lectura del pasado, que derribe las últimas barricadas de la historiografía criolla, que fue clasista, racista y sigue siendo eurocéntrica. Al respecto, una polifonía, o un batifondo ruidoso, se ha dejado escuchar en los últimos años: fantásticas disquisiciones indigenistas, una teoría del actual sistema internacional que toma en cuenta voces ajenas a las imperiales, aunque sea en ecos y circunloquios, o estudios de la historia de la región basados en interpretaciones alternativas a las de matriz eurocéntrica. Insisto, sin embargo, en la falta de una teoría similar sobre la historia mundial, que estamos hasta ahora obligados a derivar de manuales reiterativos, sean o no de acento crítico.

Recogemos aquí un fruto paradójico del pecado antes aludido y que seguimos purgando: el aldeanismo, con su coda de ignorancia sobre el mundo que nos rodea, la situación internacional presente y la historia que hemos arrastrado. La deuda con las investigaciones ajenas es tributaria de la ignorancia aldeana, por lo cual la cultura de los manuales escolares, de las enciclopedias, de los libros de divulgación y de los programas de televisión sigue centrada en Europa. Véase como prueba el auge que tienen las historias populares escritas desde un ángulo conservador y eurocéntrico, cuyo eterno motivo es el “ascenso de Occidente”. El último ejemplar de dichos especímenes es el volumen *Civilización: Occidente y los otros*, del escocés Niall Ferguson y su equipo, publicado en inglés en 2011 y que ya se encuentra en su versión castellana en las librerías latinoamericanas. Dicha obra repite la vieja versión culturalista sobre el triunfo de Occidente y tanto su tono como la bibliografía sugieren la ilusión de una sólida ciencia a la que la mayoría no dejará de rendir tributo, a mi juicio inmerecido.

Aunque en sectores marginales, estos son avances debidos a un entorno mundial y a movimientos sociales favorables, pero con un abundante arrastre de defectos: lo que observamos en la historiografía se podría predicar desde muchos otros terrenos. No obstan-

te, lo que aconsejo es cautela y aprendizaje, pero además con una mirada hacia episodios de nuestra historia intelectual pasada. Esto ha faltado a menudo: como los estudiosos de mundos exóticos suelen desconocer la historia de las ideas latinoamericanas, no es malo recordar un viejo círculo que éstas suelen recorrer, en el cual se aprecia cómo, prometiendo cambiar las cosas, cada generación reprocha a la anterior el desconocimiento de la realidad propia y la afición al libro extranjero, el resultado suele limitarse al abandono no sólo de los libros frecuentados por los padres, sino también de las conclusiones, por escasas que sean, a los que éstos llegaron, de lo que deriva, inevitablemente, un entusiasmo no por la realidad propia sino por *otros* libros extranjeros (Cfr. Nelle, 1997: 107-125).

En el caso que comento, el culto de la última generación se ha dirigido a las variantes de la crítica poscolonial y posmoderna: se nos ha repetido sobre la mirada imperial, la ansiedad occidental, las estrategias de apropiación, los grandes relatos, las deformaciones de la mirada, los artefactos, el patriarcalismo y los ocultamientos.¹ Bienvenida sea esta apertura, en cuyo haber se contabilizan muy positivos resultados de los enfoques feministas y los estudios culturales, que han permitido caer en cuenta de antiguos atavismos, mientras las filosofías de la historia parecen querer salir de la trampa conceptual en que siempre han circulado. Los cultivadores de estas parcelas, sin embargo, empeñados en descifrar textos cada vez más dificultosos, no parecen tener tiempo ni ganas de hurgar en los documentos ni buscar “lo que realmente ocurrió”, para retomar la frase tan famosa como vejada. Por ello nos hemos quedado con los resultados a los que los arribaron autores extranjeros, mayoritariamente originarios del mundo anglo y francófono. Es

¹ No todo este vocabulario, pero una parte sí, aparece en la compilación hecha por Edgardo Lander: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (2005), una valiosa empresa crítica desde categorías sociológicas y filosóficas.

el caso de la condena al orientalismo entre nosotros: raro es quien haya leído directamente la literatura orientalista que el tan citado Edward Said criticó (y que conoció sólo parcialmente) para tomarlo como punto de partida y no de llegada.

Al mismo tiempo, han caído en el olvido los esfuerzos que en otras épocas hicimos por comprender esos mundos extraños y el curso de la historia mundial. Nadie, por supuesto, hoy va a tomar en serio los *Estudios indostánicos* (1917) de José Vasconcelos, pero sí merecen atención los artículos que José Mariátegui escribió en los años veinte sobre las revoluciones turca y china o los libros, que no por insuficientes carecen de valor, que en los años sesenta empezaron a circular en Latinoamérica en torno a otros países como Asia y África: colecciones sobre economía, política y literatura editadas en Argentina, Cuba y México. Eran breves, eran traducciones de colecciones europeas análogas o inspiradas en una extendida editorial rusa, su mérito fue indudable. Por otro lado, el centro de estudios que más resultados cosechó fue el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, que tuvo como gemela a la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. Ambos nacieron en la misma coyuntura (años 1975 y 1976) que surge del entusiasmo por las victoriosas luchas descolonizadoras del tercer Mundo.

Igualmente importante y significativo fue el hecho de que en esos años aparecieron algunos intentos por escribir una historia del mundo desde nuestra circunstancia. Leopoldo Zea (1912-2004), desde los años cincuenta, se fue acercando progresivamente a la interpretación de la historia de América al publicar *América en la historia* en 1957. En esta obra buscaba enlazar la historia latinoamericana con la de los otros pueblos sometidos de Asia y África.² Lamentablemente sabía muy poco de estos pueblos y sabía poco

² Una empresa que Zea veía como análoga a la de los intelectuales españoles de la generación de Ortega y Gasset, volcada a “revisar la historia española en función con la historia universal, es decir occidental” (Zea, 1957: 152).

de la historia propiamente dicha, que sólo había aprendido desde las categorías de Arnold Toynbee, por lo que su obra se fue toda en disquisiciones que no salían de la cultura mexicana criolla. En sus numerosos libros siguientes, Zea continuó el mismo camino circular que siguen hollando sus sucesores, también numerosos.

A pesar de sus fallas, el mérito de Zea fue inspirar una obra de otra índole: *De la revolución agrícola a la termonuclear* (1967), de Darcy Ribeiro (1922-1997), la primera parte de una obra de historia universal que continuó con *Las Américas y la civilización* (1970) y *Los brasileños* (1972). Un intento parecido al del brasileño, menos sistemático pero mucho más fundamentado, estuvo detrás de los escritos del argentino José Luis Romero, quien se fue alejando de las épocas antigua y medieval, su primera vocación, para volcarse a América Latina, la cual apenas resulta aludida, en pocas y marginales referencias, en su escrito *El ciclo de la revolución contemporánea* (1948), mientras que en su último libro, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), es tema central (aunque visto en sus orígenes europeos y en su contexto ecuménico que no sale del Occidente). Romero sí conocía las fuentes y la tela de la cual se hace historia, por lo que, quizás, al final de su vida reparó en el eurocentrismo de su mundo intelectual.

Estos autores y sus obras deberían situarse en una cadena, cuya investigación está por hacerse, acerca de los intentos de escribir historias universales en América Latina y donde probablemente el primer episodio sea el ensayo del argentino Vicente Fidel López, que versa sobre los resultados con que las naciones antiguas contribuyeron al desarrollo de la civilización (1845) y probablemente todos ellos no fueran sino calcos de las compilaciones tradicionales, con alguna nota de color local. Sintomático es entonces el emprendimiento de los años sesenta y setenta. No creo que acertara Romero en sus intuiciones básicas ni que lo hiciera como historiador el antropólogo Darcy, cuya obra yace en relativo olvido; sin embargo, hay que rescatar que en los años críticos en torno a 1968, en pleno auge de la teoría de la

dependencia, se emprendiera tal esfuerzo por situar a América Latina en el curso de la historia global. Extender la mirada para escudriñar los caminos históricos por los que se creó la mentada dependencia era lo que reclamaba dicha teoría. Eso hicieron posteriormente dos autores, Andre Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, muy cercanos ambos a América Latina pero estadounidenses ambos. Fueron, sin embargo, los únicos: en general, la vivaz polémica en torno a la teoría de la dependencia giró únicamente sobre temas latinoamericanos y la obra magna de Wallerstein, que podía haber dado lugar a abundantes discusiones desde América Latina, considerando el lugar que a esta región asigna dicho autor en el desarrollo del moderno sistema mundial, fue muy citada pero poco evaluada críticamente. (Stern, 1988: 829-872).

Es decir que, como muchos otros, el entusiasmo de los años sesenta y setenta por los mundos extraeuropeos y extracriollos se desvaneció: aquellas viejas ediciones hoy reaparecen en las librerías de viejo, muchas iniciativas quedaron en la nada y, peor todavía, los nuevos investigadores dedicados a una historia más global han perdido el lazo con la realidad latinoamericana. Volvemos entonces a los párrafos iniciales: ha habido cambios, pero no los suficientes para vencer una vigorosa inercia y, en este contexto, el campo historiográfico sigue ocupado preponderantemente por las historias nacionales (con algún entusiasmo último por la historia latinoamericana), y sigue aunado a un conocimiento muy tradicional de la historia clásica y la europea; todo con desatención del “resto”. Lo primero es inexcusable, lo segundo sería sumamente útil si su estudio no estuviera ligado a los viejos relatos eurocéntricos, lo tercero censurable sin más. Quienes quieren innovar, los grupos que he mentado como interesados por el mundo exterior, actúan al margen del sistema oficial y no se insertan en una tradición consolidada ni en iniciativas previas, por precarias que fueran. Tal situación tiene ciertas ventajas pues se emprende sin ataduras

ideológicas, pero, al mismo tiempo, tiene el demérito de aislarse de los problemas regionales.

Ante este panorama, el llamado es, una vez más, a ensayar un relato propio, elaborado desde Nuestra América con elementos originales. Cada época escribe su historia universal, cada civilización lo hace, dijeron Goethe y Arnold Toynbee, y América Latina ya ha empezado a aparecer como una civilización distinta entre los autores que estudian la historia como el juego entre los grandes conjuntos culturales que así denominan. No que esté de acuerdo con este esquema, de poca utilidad analítica, pero sería ejercicio revelador pispiar en estos panoramas el lugar que nos asignan, desde la asimilación apresurada en los viejos manuales, hasta la duda en el libro de Ferguson antes citado y la etiquetación aparte, tanto en la influyente *El choque de civilizaciones* (1996) de Samuel Huntington como en un reciente artículo de Régis Debray en la revista *Nexos* (2013, 28- 38). Tal distinción es indicativa de las tendencias antes comentadas: el peso que estamos adquiriendo y las nuevas tendencias políticas y culturales. Las mismas suponen para nosotros el compromiso de ponernos por fin a escribir nuestra historia universal, que en primer lugar no se llamaría así, sino historia mundial, global o ecuménica.

Para ello habría que enlazar el mayor conocimiento de otras partes del mundo, que antes subrayé como novedad auspiciosa, con el estudio de la realidad latinoamericana. Permitiéndome hablar de mí, he intentado en algunos foros esbozar un esquema de dicha historia en conferencias, en un curso, en un artículo (2012: internet). El hilo conductor ha sido el enlazamiento de la historia americana a las otras civilizaciones del Viejo Mundo, el cual permite descubrir los contactos, los aportes culturales y las influencias migratorias; al mismo tiempo subraya la relatividad temporal de los lazos con Europa occidental, un momento en nuestra historia que al parecer se está dejado atrás. Al releer lo escrito, tomo

conciencia de la enormidad de lo que falta realizar, las infinitas lecturas por emprender y la necesidad imprescindible de hacerlo en colaboración con otros.

Buscamos socios pues. Como forma de alentarlos, viene a cuento una reflexión sobre una reflexión de Richard Palmer recientemente leída. En 1954, este autor decía que los europeos podían dedicarse al estudio de la revolución en cada uno de sus países, pero que los estadounidenses estaban capacitados para estudiar la revolución atlántica en su conjunto, porque ellos fueron colonizados por gentes de toda Europa y no están ligados particularmente a un país determinado de ella (Palmer, 1963: 8). Los latinoamericanos, interrumpo yo aquí, hemos sido colonizados desde todas las regiones del mundo ¿No podríamos derivar de ello el privilegio de poder escribir una verdadera historia del mundo?

Bibliografía

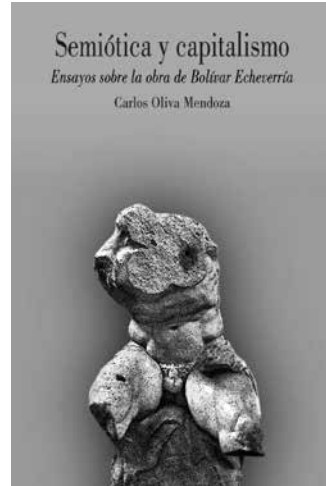
- Debray, Régis, 2013, “Occidente: cuadro clínico”, *Nexos*, núm. 424 (abril), pp. 28-38.
- Lander, Edgardo, 2005, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Nelle, Florian, 1997, “París, los pasajes atlánticos y el discurso de la imitación”, *Estudios*, año 5, núm. 9, pp. 107-125.
- Palmer, R. R., 1963, “The world revolution and the West”, en Peter Amann (ed.), *The eighteenth-century revolution, French or Western?*, Boston, D. C. Heath and Company, pp. 1-9.
- Stern, Steve J., 1988, “Feudalism, capitalism, and the world-system in the perspective of Latin America and the Caribbean”, *The American Historical Review*, vol. 93, núm. 4, pp. 829-872.

Taboada, Hernán G. H., 2012, “Para ‘reorientar’ la historia de América: en busca de sus relaciones con la ecúmene euroa-froasiática”, *Astrolabio*, nueva época, núm. 9, disponible: <http://revistas.unc.edu.ar/index/php/astrolabio/>

Zea, Leopoldo, 1957, *América en la historia*, México, FCE, p. 152.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)

Carlos Oliva Mendoza,
*Semiótica y capitalismo,
Ensayos sobre la obra
de Bolívar Echeverría*
México, Itaca/UNAM, 2013



CURIOSIDAD Y ENTENDIMIENTO
PARA UNA TEORÍA SEMIÓTICA
DE LA ACTUALIDAD

La aparición de *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, del ensayista, traductor y filósofo Carlos Oliva Mendoza, constituye —sobre todo para los seguidores de la obra de Echeverría— un acontecimiento editorial de gran valor, de entrada porque el conocimiento minucioso que el autor muestra del enmarañado y heterogéneo corpus de textos que dejó Echeverría a la filosofía significa, casi inadvertidamente, un reconocimiento tanto al trabajo reflexivo de un filósofo profundamente crítico y dedicado,

como a la escritura de un pensador conmovedoramente elocuente y libre.

El abordaje que Oliva hace a través de los doce ensayos breves que conforman *Semiótica y capitalismo* es un acercamiento honesto y arriesgado a un corpus, decíamos, particularmente complejo de textos. La complejidad de los materiales estriba, primero, en la diversidad temática que ensayan y, segundo, en su forma fragmentaria y en su autonomía, misma que los hace inestimables si no se hace un estudio minucioso del desarrollo del pensamiento del marxista latinoamericano. Respecto a esto, en un momento de su sexto ensayo, el propio Oliva señala lo siguiente:

“Echeverría no realiza —muy probablemente ni siquiera creía en esto— una obra magna. Él se entrega a una dimensión de la teoría mucho más pragmática y más acorde con las formas en que el español se desenvuelve; básicamente su trabajo teórico está organizado dentro de una compleja y poderosa estructura ensayística. Tiende al fragmento, a la reelaboración de sus escritos, al remontaje de sus ideas. Practica el robo de ideas en el mismo sentido en que lo hicieron los antiguos, en el mismo sentido en que lo hacen Borges o Beckett; esto es: trabaja una idea hasta que la vuelve parte de su obra y le da una dimensión nueva y una potencia desconocida, sólo revelada en el interior de su *corpus*.”

Explica Oliva que el resultado del trabajo teórico que nos ha dejado Echeverría está estructurado dentro de una compleja y singular composición ensayística, basada particularmente en el fragmento, las varias versiones de un mismo texto y la articulación de ideas en lo que parecen ser capas sobrepuestas de un mismo asunto. Esto, aunado a la forma en que él mismo concebía su trabajo filosófico, nos obliga a recordar que Echeverría fue un estudioso poco presionado por las

correas de castigo que actualmente la academia impone a las plumas y conciencias de los escritores e investigadores con el fin de acelerar la reproducción escrita con el fin de que ésta sea publicable dentro de los ahora célebres “estándares de calidad”. Por lo mismo, algunos de los textos de Echeverría nunca fueron publicados y otros sólo circulan en distintas versiones por internet. Nuestro teórico crítico latinoamericano pensó con esa libertad sus escritos y fue consecuente en ello. Sin embargo, la libertad y dispersión de sus textos son ahora las dificultades principales para aquellos que, contradictoria y erradamente, hemos tratado de acercarnos a su escritura como una obra magna, una unidad o con el arrogante y erróneo apodo de sistema de pensamiento. Después de leer la propuesta de Carlos Oliva, uno puede casi escuchar al oído la sugerencia:

“El problema, pues, es que al no tener una obra de referencia en torno a la cual hacer girar todo su trabajo ensayístico, nos vemos obligados a realizar una reducción del mismo o, lo que posiblemente a él le hubiera agradado, a hacer un uso herético de su obra, a utilizarla como instrumento en un

proceso de transformación social que implique el derrocamiento del capitalismo. En este sentido, es una obra que se resiste a ser tratada como tal, a ser colocada dentro de las coordenadas del museo académico; al contrario, es una obra que demanda, por su misma estructura, el uso revolucionario y crítico de la misma”.

La teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno se han modificado internamente después del abordaje teórico que Echeverría realizó, al reconocer el valor de esta contribución se puede explicar la importancia y necesidad de su estudio. Lo primero será entender su propuesta desde su innovación teórica. Oliva define la obra de Echeverría con las siguientes palabras: “es esencialmente una semiótica de la modernidad que despliega con una fuerza inusual una teoría crítica —la cual vindica siempre la constitución metafísica de lo político—, y una fenomenología hermenéutica de la cultura que ilumina, reactualiza e incluso transforma las posibilidades del lenguaje y del pensamiento que la enuncian. En cierto sentido, la teoría crítica y las formas de actualización de lo moderno se han modificado internamente después del

remontaje teórico que hizo Bolívar Echeverría. Esto que señalo es tan sólo una breve anotación acerca de la importancia que tiene el estudio crítico, creativo y sistemático de la obra de Echeverría, pero es útil para introducir estas nociones monádicas, la ‘forma natural’ y el ‘valor de uso’, como índices de sentido que se presuponen en sus radicales tesis sobre la revolución”.

Es grato encontrar en los ensayos de Oliva líneas que delatan una curiosidad legítima, propia de un filósofo joven, que intenta indagar en los más extraños y herméticos materiales del maestro. En todo momento, la curiosidad contenida en este trabajo interpretativo se ve ligada a un entendimiento magistral de la función vital y política que la obra de Echeverría posee. Estas dos características de la escritura de Oliva —la curiosidad y el apego a la función vital y política— proponen una clave de lectura, una pista aclaratoria, una forma de acercarse a un autor que a muchos nos resulta ahora lamentablemente póstumo.

La frescura explicativa de los ensayos reunidos en *Semiótica y Capitalismo* va unida también a un rigor crítico y metodológico evidente, que se aprecia en la voz

del autor, la cual constantemente muestra una postura frente a las ideas de Echeverría. Oliva, dialoga, delinea contrapuntos, pregunta y se involucra no sólo con los contenidos de los textos, sino con los cabos sueltos, con lo “no dicho” y se arroja a proponer nuevas discusiones a partir de ideas inacabadas del mismo Echeverría.

Después de plantear su postura al respecto del corpus estudiado, el autor de *Semiótica y capitalismo* se inmiscuye en una parte poco explorada del mismo: los diagramas y esquemas mediante los que, al parecer, Echeverría hace un nueva formulación de los procesos de reproducción de la riqueza y la socialización que Marx desarrollara en *El Capital* y los *Grundrisse*. Además, los diagramas de Echeverría construyen un esquema sobre la circulación semiótica a partir de los propuestos por Jakobson en su artículo “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, publicado en 1960. El autor del libro que ahora esbozamos pondera estas figuras como una estructura que ocupa gran parte de la obra del marxista latinoamericano y sugiere que no son solamente un ejercicio de juventud o de formación, sino una constante que perdura en todos los

materiales que exponen su lectura e interpretación de Marx y el proceso semiótico de la Modernidad.

Es precisamente a partir de la compleja forma de las estructuras y diagramas trazados por el maestro Echeverría de donde Carlos Oliva recupera una teoría semiótica, filosófica y cultural de la Modernidad en el capitalismo. Lo interesante es que el asunto no queda ahí, una vez recuperada la propuesta semiótica de Echeverría, Oliva intenta hilvanarla con la situación política y social del mundo actual a través de un itinerario construido a partir de algunas palabras clave —señala él mismo en el prólogo— que considera representativas de la historia del siglo XX. El resultado es una serie de textos concienzudos y críticos pero a la vez sensibles, textos cargados de cuestionamientos de completa actualidad y pertinencia como las siguientes:

“¿Cómo es posible pensar en la situación del mundo que habitamos? ¿Cómo entender el cambio a comienzos del siglo XXI? ¿Cómo postular un centro de sentido y una posibilidad de transformación en la esfera de las relaciones humanas, que como nunca antes en su historia se manifiesta desigual,

injusta y destructora de su entorno?”.

En definitiva *Semiótica y Capitalismo* es un ensayo en el sentido estricto de la palabra, ya que su escritura construye un espacio en el que se ponen sobre la balanza los términos más duros de la filosofía de Echeverría, luego mide y prueba de ellos su pertinencia crítica para montarlos y remontarlos en una lectura de acontecimientos

actuales. Este libro, sin duda, une los fenómenos históricos y sociales con la producción de sentido de los mismos —al estilo que Echeverría lo hubiese hecho— para finalmente decantarlos y dejarnos escuchar la voz reflexiva de su autor.

Marevna Gámez Guerrero
Universidad Nacional
Autónoma de México

Sergio Espinosa Proa,
Tragedia y paradoja del ser mortal, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2008.



EL PENSAMIENTO DEL TIEMPO TRÁGICO

¿Qué se esconde tras la premisa que desde tiempos socráticos escuda los reveses de la razón, tras esa sentencia que dicta que “filosofar es aprender a morir”? La prosa desenfadada y profunda de Sergio Espinosa Proa en *Tragedia y paradoja del ser mortal* trajina un tema modular del pensamiento filosófico: la muerte, para dilucidar que frente a su carácter irresoluble de lo que se trata en el fondo es de un determinado posicionamiento respecto al tiempo.

La historia del pensamiento occidental pulula alrededor de la

paradoja que significa pensar (desde) la finitud, auténtica tragedia del ser mortal. Ahí es donde la filosofía bifurca su camino, por un lado al intentar salvar la muerte, por lo que usa la encrucijada del tiempo como un trampolín a la inmortalidad, y, por otro, con un pensamiento trágico que acepta incondicionalmente la finitud y se sumerge en el plano del instante.

Sin más, toda sentencia corresponde a algo, se dicta contra algo. Si filosofar es aprender a morir, hay inevitablemente un algo que muere a pesar del pensamiento, a saber: un cuerpo. Sin embargo, precisamente “no hay lugar para un cuerpo del lado de la muerte”, esa es la trágica imposibilidad

de guardar relación alguna con la muerte, pues ella es el límite de lo que un cuerpo puede, merced lo cual la consciencia de la finitud adviene como una herida abierta por la que sangra y corre el cuerpo al tiempo que (se) desgasta.

Es la concepción mítica del padre Cronos que engendra y engulle su creación. El instante, que en el tiempo que acaece ha dejado de ser, porque “el tiempo no *es*, el tiempo *se da*. Al darse, *da lugar* al ser. Pero ese dar lugar es también un dejar, un cesar de dar lugar al ser [...] El tiempo es el paso repentino de la nada al ser. Y es justamente ese movimiento, esta transición, este *corte*, aquello de lo cual cada hombre, cada mortal, cobra conciencia”.

Ante la tragedia y paradoja del instante, el ser mortal zanja un insalvable abismo entre la postura del pensamiento salvacionista y la del pensamiento trágico de la vida. Dependiendo del bando que se tome será el resultado de aceptación incondicional de la finitud, o visión asfixiante de la huida, pues “el miedo a la muerte es el miedo al tiempo”. En este segundo plano, el sistema de la fe transgrede la experiencia sacra del instante, para simbolizar la muerte como

una ventana a otro mundo, purificado de finitud: el espacio divino, el alma, el orden y el progreso. El más allá, la plusvalía: el espacio de lo inmortalizado.

El hombre, no siendo capaz de soportar la existencia en su crudeza,¹ con ayuda de los sistemas teleológicos de medición dobla la realidad intentando ponerse a salvo de la finitud del cuerpo. El mayor acto de fe de la humanidad es intentar domar la existencia edificando esferologías: virtualidades, impresiones de sentido por la incapacidad de aceptar la crudeza del instante, lo real.

Lo divino es el instante trasgredido, el tiempo de la inmortalidad: la nada que por la trasgresión ha cobrado vida propia a fuerza de imaginación y se apropia del derecho de uso del cuerpo. La carne se hace verbo. “De la palabra ha sido expulsado el cuerpo, pero esa expulsión no es absoluta y el cuerpo

¹ “*Cruor*, de donde deriva *crudelis* (cruel), así como *crudus* (crudo, no digerido, indigesto), designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta”.

queda como embalsamado, como encofrado dentro de la palabra. Cada signo es un sarcófago”. La palabra devuelve el cuerpo a la nada de la que irrumpe, lo mata en vida: cuenta con su finitud y por ello se da el lujo de adelantar su muerte simbólicamente, de quedarse con su esencia para actualizar su potencia, en hálito. Mecánica de la purificación de las almas.

La palabra es la nada de lo dicho, el hálito divino, la transgresión del instante. El hombre, animal simbólico —diría Ortega y Gasset—, teje la infinita telaraña con espectros numéricos de la muerte que sofoca la vida, pues no es posible intentar invalidar la finitud sin reprimir la vida, ya que son las dos caras de Jano.

Gracias a la palabra, el cuerpo sale de sí y se hace hombre, pare el Yo y se apropia de un destino impuesto. “Merced al lenguaje los humanos pueden anticiparse a sí mismos: salir de sus cuerpos. Y también *imaginarse propietarios* de ellos”. Se enseñorea de lo real gracias a un doblez, truncando lo que de hecho acaece por lo que por derecho le pertenece. La arquitectónica de la palabra es el señorío de lo universal, pero, ¿qué le pertenece realmente?

Saber la muerte no le hace morir, pero le permite fincarse ilusiones de salvación, refugios contra la cruda realidad, a costa de sofocar los cuerpos. Así, el cuerpo se ancla y reprime las pasiones, el espíritu de la pesadez invade y el Yo necesita un *pontífice* (puente) que interceda para salvaguardar el alma. Un modelo de control social, perfeccionado por 25 siglos.

El sistema de lo universal emerge a borbotones del pensamiento pantanoso, hasta que paulatinamente los sedimentos petrifican las figuras estrechas que el filósofo toma por esculturas sintéticas y decide sacralizarlas como imperativos morales. ¡Cuántos prejuicios han sido enaltecidos como verdades a fuerza de razones! ¡A esa asfixia del cuerpo le llaman sinceridad del pensamiento! Esta ha sido la regla histórica para tomar en serio el pensamiento. Bajo la lupa del desmembramiento cada parte es un absoluto y la existencia se pierde en un confrontarse seriamente. Hemos anclado la razón instrumental como el quid de lo real y en ella confiamos encontrar verdades angulares.

Tal pareciera que el destino del conocimiento es la valoración de la existencia, el estatismo, la seriedad

intentando fijar límites a lo indeterminado, al instante. Mecánica de la fe que es transferida a los sistemas correctivos del psicoanálisis y demás artificios normativos del sistema capitalista contemporáneo, útiles del Estado. “De Osiris a Lacan, de las pirámides al diván, todo relato y todo símbolo se edifica al pie de una sepultura”. El sistema operativo de la moral duplica lo real, es su falsificación y, por decirlo de algún modo, le oculta. No obstante, algo subyace a ese estatismo. De cuando en cuando el peso del ser mortal cae sobre las esculturas y las devuelve al polvo originario. El instante irrumpe y profana los templos de lo inmortal. Entonces, el pensamiento se convierte en aliado de loabierto, de lo indeterminado, de lo indecible, eternamente retornante.

La contraparte por antonomasia de la moral (el doblez, el *plus ultra*) no es la inmoralidad, sino la realidad (lo único, lo insignificante). Al sincerarnos con la crudeza de los cuerpos, nos vienen a pelar los dientes todos los constructos morales. “La muerte es esa imposibilidad que en cada instante abre la vida como un abanico, como una herida tierna, como una flor: como un mundo de posibles”. La expe-

riencia mortal es la experiencia de la insignificancia, la aprehensión de que no estamos en el tiempo como seres históricos, sino que somos tiempo escurriéndose(nos), somos cuerpos con todo y su mortal fetidez y el cuerpo “sólo pide otro cuerpo para acompañarse, acaso para frotarse”, para saciar apetitos y hacer sangrar la herida de la vida, para acompañar su particularidad, ante los *pontífices* que buscan beatitud e imploran la introyección de la universalidad.

Merced la metonimia del eterno retorno, las teleologías quedan en *off side*, pues en el juego del tiempo no hay nada más allá del instante sangrante, crudo y real, porque “arrojado al tiempo, el cuerpo no quiere perder el tiempo”, quiere aceptarlo, vivirlo y gastarlo.

“Estrictamente inesenciales, las cosas cuelgan de la realidad como si el pasar no fuera un brinco a la nada”, según nos cuenta Gabriel Márquez de Anda en *El peritoneo de las pipas lívidas*. Aceptar el advenimiento de esa Idiotez de lo Real requiere de un buen ejercicio de embriaguez, una ontología sustentada en lo efímero de la existencia, en la indeterminación del advenir, una literatura acerca de cómo fin-

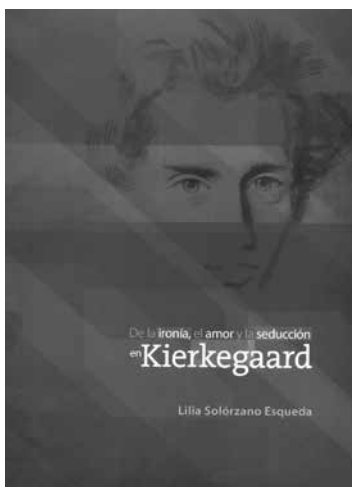
car castillos sobre la efervescencia de un tarro de cerveza: un pensamiento trágico que celebra bacanales con la alegría de vivir y que, al encontrarse con los prestidigitadores de lo real, aseste la estocada al indagarles: ¿a qué se juega cuando la carne sangra desde la idea? Tal vez sea ese el enigma del *ser mortal*. “No hay nada que aprender de la muerte, como dice Jankélévitch, pero sí del *ser mortal*. Y lo que allí se aprende es a pensar, a mirar las cosas de otra manera, a vivir con más intensidad y con menos culpas y terrores”.

Tal es el viaje al que nos incitan las letras de *Tragedia y paradoja del ser mortal*, dando revisión a

posturas de autores de la talla de Nietzsche, Hegel, Blanchot, Schopenhauer, Kant, Platón, Lezama Lima, Pessoa, Verlaine y Borges. Un libro con la ventaja de una pluma ligera y la riqueza de un pensador enigmático, que en los siete apartados que componen el libro va sembrando la cuestión del *ser mortal* en campos tan variados como la filosofía, poesía, psicología y política, ofreciendo un panorama de revisión histórica certera, pero centrado en el corazón de nuestro tiempo.

Samuel Rosales Márquez
Universidad de Guanajuato

Lilia Solórzano Esqueda,
*De la ironía, el amor y la
seducción en Kierkegaard*,
Guanajuato, Universidad de
Guanajuato, 2013



En su libro, Lilia Solórzano analiza a profundidad y con fluidez los conceptos de ironía, amor y seducción presentes en el pensamiento de Sören Kierkegaard. La investigadora apunta que el pensamiento del danés se sostiene con ironía por la paradoja y la incertidumbre que, afirma, caracterizan la existencia: la angustia en la individualidad y la finitud enfrentada a una infinitud de posibilidades. La presente edición es un recorrido genealógico que contrasta teorías filosóficas y literarias que se ocupan de las pasiones, el cual termina en el siglo XIX y se remonta hasta una de las principales influencias para Kierkegaard: Platón, quien a través de sus diálogos “se erige como un

seductor hacia el bien [...] la belleza y la justicia”. El análisis que el texto propone explora la teogonía de Hesíodo, donde Eros, el amor-pasión, se establece como principio, como motor de la creación, y, junto con éste, los *daimones* como reminiscencia de la divinidad presente en “El furor o delirio de los amantes”.

Solórzano analiza la ironía y los *daimones* de Sócrates y Kierkegaard, encontrando las raíces del existencialismo de este último en los sofistas, cínicos y megáricos, ya que tienen en común la negativa a encasillarse en una determinada doctrina, a pesar de ser identificable en la corriente existencialista por su radical subjetivismo como

reacción ante el Absoluto hegeliano. La ironía de los filósofos hasta ahora mencionados no es sólo se presenta como un recurso retórico, sino como una actitud de vida, una máscara que permite develar la falsedad, un método que conduce hacia las verdades, una conexión del individuo con el exterior y con la divinidad: el llamado Estadio Religioso. Es a la vez tanto una introspección como un alejamiento de sí que conecta al sujeto con el mundo exterior. Los diálogos platónicos que analiza Kierkegaard le conducen a la paradoja de que “lo más esencial es lo más vacío”.

Por otro lado, en la Edad Media el matrimonio es considerado como un mero contrato de interés en el que los sentimientos de los involucrados carecen de importancia. El amor pasional es considerado una forma de adulterio. Como reacción a las costumbres del feudalismo, surge el amor cortés que transformó sus relaciones de modo que la mujer pasó a convertirse en un ideal alcanzable en el que todo el erotismo era dirigido hacia una determinada mujer. Ésta forma gentil estableció nuevas reglas en las que los afectos participaban del ideal, uniendo el amor y la sexualidad.

En la modernidad también puede considerarse al amor como no sólo un sentimiento en sí mismo, sino como una construcción social y temporal arquetípica para grupos e individuos, que como tal está en constante transformación. Montaigne inaugura un espacio “en el que la subjetividad acaece” pero además entra en el terreno de lo social llevando al sujeto y sus transformaciones más allá de sí. Ficino concuerda con el concepto platónico del amor como motor universal, “una fuerza entre el poder y la muerte” con cuatro clases ascendentes de furor divino. Por otro lado, con Descartes y su borrón y cuenta nueva en el conocimiento, el cuerpo es considerado como un autómatas que, a pesar de la voluntad, es agitado fuertemente por las pasiones del alma, por lo que el francés admite que no son tan malas, que sólo “hay que evitar su exceso y mal uso” a la manera del auriga del mito del carro alado. Además, distingue que hay un “amor de benevolencia” y un “amor de concupiscencia”.

Spinoza coloca las pasiones en un eje basado en el placer y coronado por la alegría suprema y continua. Para él, hay pasiones alegres que aumentan la potencia

de los seres y pasiones tristes que la disminuyen. Coincide con Descartes en hacer un uso racional de las pasiones en vez de suprimirlas, formar ideas claras y distintas para buscar el sumo bien: la ciencia intuitiva de Dios. Sin embargo, existe la asociación de los enamorados con pasiones negativas, lo cual no se puede asegurar como “máxima rectora”, ya que también son considerados “frenéticos, exaltados y exultantes”.

La maestra Solórzano observa, al analizar la postura de Spinoza, que “Hay toda una tradición que vincula el humor melancólico con la creatividad artística”, la cual no resulta en una pasión negativa, sino en una propicia para la productividad, como en el caso de la pasión erótica, que busca el conocimiento total de su objeto. El hombre, como plantearía Shakespeare, se puede conocer a través del conocimiento de las pasiones, siendo éstas su impulso, como sucede en el caso del personaje de Cervantes: Don Quijote.

En León Hebreo, el deseo es carencia, negatividad, la nada que entraña potencia, mientras que el amor es positividad. El amor romántico es la insatisfacción. Hay toda una historia poética y exis-

tencial que se esclaviza a la pasión como principio creador; la paradoja de una fuerza de gravedad agri-dulce. Los amantes son caníbales perpetuos; hay un re-ligar con la divinidad en el acto de comer el cuerpo y beber la sangre.

En el romanticismo se dan dos vertientes: un amor patológico, contaminado, la locura criminal dominada por pulsiones irracionales, y otro esencial, puro, incontaminado. El amor se envuelve de lo extraño y lo sobrenatural, se transubstancia, vuelve de la muerte, simboliza su imposibilidad en la neurosis, en las enfermedades del cuerpo y del alma, como expone Poe en sus historias. La infinitud alimentándose de finitud.

Las puertas de la percepción del poeta están abiertas de par en par, de modo que parece un anormal y excéntrico para quien no se encuentra en ese estado de consciencia. La *poiesis* es un desorden de la sensibilidad: “sin *pathos* no hay poesía”, dice Kierkegaard. El amor en occidente nació con la tragedia, la cual se basa en un malentendido natural a las cosas heterogéneas que se juntan. El poeta y el enamorado se enfrentan a la incertidumbre de si la idealización de su amada coincide con su realidad.

Daimon se traduce del griego como “el que reparte”, sin embargo, con Sócrates se trata de una energía, una voz interior que nos dice qué estamos haciendo mal y ayuda a tomar una decisión sin ser determinante, es una voz inhibidora, negativa; pero también, son reminiscencias a un pasado remoto de la religión griega, una interiorización que lleva un camino retrospectivo de carácter apolíneo; son el enlace entre lo humano y lo divino. Kierkegaard apuesta por la eudaimonía, el equilibrio del alma mediante una rectitud moral. El *daimonion* de Kierkegaard es más un diálogo interior que una fuerza natural incognoscible.

La genealogía que esta edición presenta es una importante y esclarecedora herramienta para la comprensión tanto de los conceptos que la titulan como de la filosofía kierkegaardiana como base del existencialismo. La claridad de sus páginas no ofrece resistencia a la lectura y su profundidad y amplia bibliografía resultan una excelente guía para la investigación y para el lector en general que desee saber más sobre el tema.

Uriel Alejandro Díaz González
Universidad de Guanajuato

Los autores

Cecilia Fuentes

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (con estancia académica en la Universidad Complutense de Madrid) y maestra en Filosofía, en el área de Estética, por la Universidad de Guanajuato. En 2008, recibió la beca de investigación “Eulalio Ferrer” del Centro de Estudios Cervantinos y la Fundación Cervantina de México. Sus investigaciones académicas se han especializado hasta ahora en la filosofía del arte y las teorías que la acompañan, sobre todo en los territorios visuales del arte. Como docente ha impartido diversas clases en Estética y Teoría del arte en los diplomados de la Escuela de artes plásticas Antonio Segoviano y en la licenciatura en Cultura y Arte de la Universidad de Guanajuato campus León. También fue asesora de becarios para el programa: Estímulos a la creación y al desarrollo artístico del estado de Guanajuato en su emisión 2013, en el área de artes visuales.

Juan Pascual Gay

Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Actualmente es profesor-investigador del Programa de Estudios Literarios de El Colegio de San Luis (Centro Conacyt). Ha publicado ensayos, artículos y libros sobre literatura mexicana, española e hispanoamericana. Se ha desempeñado como académico en universidades españolas, francesas, estadounidenses y mexicanas. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-III). Sus libros más recientes son: *Aquellos poetas de entonces. Ensayos sobre literatura mexicana del siglo*

XIX, (Colsan, 2013); *El beso de la Quimera. Una historia del decadentismo en México* (Colsan, 2012); *Avatares de una exclusión. Tres ensayos sobre la obra de Juan Goytisolo* (UG, 2012); Ignacio Barajas Lozano. *El quicio del sueño* (Colsan, 2011); *Escaparates del tiempo, galería de vidas* (Colsan/UASLP, 2010).

David Delgado Esquivel

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato y maestro en Filosofía por la UNAM, en donde actualmente cursa el doctorado en Filosofía. Desde hace tres años se desempeña como docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la licenciatura en Filosofía de la UNAM, donde ha impartido los cursos de teoría del conocimiento, textos filosóficos e historia de la filosofía. Sus áreas principales de investigación son: filosofía antigua, teoría de la argumentación, retórica y filosofía del derecho.

Ignacio Quepons

Licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana y maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Realizó sus estudios de doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Colonia, en Alemania, donde efectuó una estancia como investigador invitado en los Archivos Husserl gracias al apoyo de la Agencia Alemana de Intercambio Académico (DAAD). Actualmente, es profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y forma parte del Seminario de Estudios Básicos en Fenomenología Trascendental en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es autor del libro *Jean Paul Sartre, la invención imaginaria de sí* (Jitanjáfora, 2005) y miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Héctor García Cornejo

Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro. Es autor de textos sobre filosofía, historia, historia de la filosofía y educación; ponente en congresos nacionales e internacionales; autor de

proyectos educativos y textuales. Desde el año 2000, es docente, coordinador y mantiene proyectos en Colegio de Investigación y Docencia en Filosofía. Actualmente, cursa el doctorado en Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro T.” de la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo. Su principal línea de investigación es la filosofía crítica.

Pablo Martín Méndez

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y becario doctoral por la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (Argentina). Ha publicado diversos trabajos sobre el problema del tránsito entre las sociedades disciplinarias y las sociedades de control desde las lecturas de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Actualmente realiza una investigación acerca del neoliberalismo como tecnología de poder y modalidad de subjetivación. Su proyecto de tesis doctoral se titula: *Foucault. Un pensamiento situado en el umbral de las sociedades disciplinarias*.

Patricia Castillo Becerra

Doctora en Filosofía por la Universidad de Sevilla, España. Actualmente realiza una estancia post-doctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, donde ha sido profesora de Filosofía desde el 2000. Ha publicado el libro *La ontología del primer Lévinas* (UG, 2013) y los artículos *La fenomenología de Emmanuel Lévinas*, para la Asociación Filosófica de México (Memorias, 2013), y *¿Existentes o humanos?. Reflexiones sobre el esquema pre-ontológico levinasiano*, para la Universidad de Antioquia, Colombia (Memorias, 2008), entre otros. Orienta sus investigaciones hacia la deriva ontológica del siglo XX.

Morelos Torres Aguilar

Doctor en Historia por la UNAM. Obtuvo mención honorífica, la medalla Alfonso Caso y el Premio Marcos y Celia Maus por su tesis de doctorado; asimismo, la Beca para estudiantes distinguidos (INEHRM) y el premio de ensayo 75 años de Autonomía Universitaria (UNAM). Realizó un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis

Mora. Actualmente, es profesor de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato, Campus León, y miembro de la Red de Historiadores de la Prensa y el Periodismo en Iberoamérica, del Seminario de Investigación sobre Historia y Memoria Nacionales (UNAM) y del grupo de investigación Historia y Prospectiva de la Universidad Latinoamericana (HISULA). Recientemente, la UNAM publicó su obra *Cultura y revolución. La Universidad Popular Mexicana (ciudad de México, 1912-1920)*. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt).

Rodrigo Christian Núñez Arancibia

Doctor en Ciencia Social. Es profesor-investigador de tiempo completo del Cuerpo Académico de Historia de México y de la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI- I) y miembro sistema PROMEP.

Doralicia Carmona Dávila

Licenciada en Historia por la UIA. Estudió la maestría en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM. Es profesora de medio tiempo en la Universidad de Guanajuato. En el campo de la divulgación histórica fue productora del programa “En Busca del Pasado”, de Radio Televisión de Guanajuato RTG, y, desde 2000 a la fecha, ha sido responsable de los temas de Historia de la página web del Instituto Nacional de Estudios Políticos A. C. Mantiene su sitio: www.memoriapoliticade-mexico.org. Merecedora de una medalla en reconocimiento a su labor de difusión de la historia, por parte de la Universidad de Guanajuato.

Hernán G. H. Taboada

Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha coordinado varios libros, escrito numerosos artículos periodísticos y académicos, dictado conferencias y participado en congresos con ponencias sobre estudios clásicos, historia y cultura del Islam, relaciones entre el Islam y América Latina, eurocentrismo e historia. En 2004, apareció su libro *La sombra del Islam en la conquista de América* (FCE/ UNAM, 2004); en 2008, en colaboración con Carlos Tur, *Eurocriollismo, globa-*

lización e historiografía en América Latina. En 2009, compiló, junto con Silvia Soriano, el volumen *Visiones latinoamericanas de la nación* y, en 2012, junto con Sofía Reding Blase, *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural: propuestas a partir de las realidades en América Latina y el Caribe*. Su libro *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam* se publicó en 2012.

Recepción de artículos

Los artículos se recibirán en la siguiente dirección:

División de Ciencias Sociales y Humanidades, Sede Valenciana
Ex Convento de Valenciana s.n.,
C. P. 36240, Valenciana, Gto.
Tel. y fax (473) 732 0667 y 732 3908
Correo electrónico: revistavalenciana@gmail.com
Blog: <http://revvalenciana.wordpress.com/>

Formato de recepción:

Extensión: máximo 25 páginas, precedidas de un resumen o abstract bilingüe (español-inglés) con 10 líneas como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto).

Tipografía: cuerpo del texto: Times New Roman, 12 pts.; interlineado doble; notas: Times New Roman, 10 pts.

Referencias bibliográficas: citar en el cuerpo del texto de la siguiente forma: (apellido, año: número de página).

Bibliografía: al final del artículo, redactada de la siguiente forma:

Libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición, (trad., pról., notas de..., etc.), Ciudad, Editorial (Colección), 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.), Ciudad, Editorial (Colección), número de las 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, Ciudad, fecha de publicación, número de las páginas donde está ubicado.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. José Manuel Cabrera Sixto

Secretario General

Dr. Manuel Vidaurri Aréchiga

Secretaria Académica

Mtra. Rosa Alicia Pérez Luque

Secretario de Gestión y Desarrollo

Mtro. Bulmaro Valdés Pérez Gasga

CAMPUS GUANAJUATO

Rector

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretario Académico

Mtro. Eloy Juárez Sandoval

Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Dr. Javier Corona Fernández

Valenciana núm. 13
se terminó de imprimir
en mayo de 2014,
con un tiraje
de 500 ejemplares,
en Imprenta Gesta Gráfica,
Bulevar Nicaragua 506,
colonia Arbide,
León, Guanajuato.