



Entre la crítica a la modernidad y la literatura



Ocho ensayos de filosofía

Carlos Román Dávila Suazo
Coordinador



Universidad Autónoma
del Estado de México



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

RECTOR

Doctora en Ciencias de la Educación

Yolanda Eugenia Ballesteros Senties

SECRETARIA DE DOCENCIA

Doctora en Ciencias Sociales

Patricia Zarza Delgado

SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS

Doctor en Ciencias del Agua

Francisco Zepeda Mondragón

SECRETARIO DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

Doctor en Ciencias de la Investigación

Marco Aurelio Cienfuegos Terrón

SECRETARIO DE RECTORÍA

Doctora en Ciencias Económico Administrativas

Eréndira Fierro Moreno

SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

Doctor en Educación

Octavio Crisóforo Bernal Ramos

SECRETARIO DE FINANZAS

Doctor en Ciencias Computacionales

José Raymundo Marcial Romero

SECRETARIO DE PLANEACIÓN Y DESARROLLO INSTITUCIONAL

Doctora en Derecho

Luz María Consuelo Jaimes Legorreta

ABOGADA GENERAL

Doctor en Ciencias Sociales

Luis Raúl Ortíz Ramírez

SECRETARIO TÉCNICO DE LA RECTORÍA

Licenciada en Comunicación

Ginarely Valencia Alcántara

DIRECTORA GENERAL DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

Doctora en Ciencias de la Educación

Sandra Chávez Marín

DIRECTORA GENERAL DE CENTROS UNIVERSITARIOS
Y UNIDADES ACADÉMICAS PROFESIONALES

ENTRE LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD Y LA LITERATURA

OCHO ENSAYOS DE FILOSOFÍA

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS

Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

RECTOR

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

Doctor en Administración

Jorge Eduardo Robles Alvarez

DIRECTOR DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS

FACULTAD DE HUMANIDADES

Doctor en Humanidades

Fernando Díaz Ortega

DIRECTOR

Doctora en Humanidades

Beatriz Adriana González Durán

SUBDIRECTORA ACADÉMICA

Maestra en Estudios Jurídicos

Ma. Enriqueta Lecuona Miranda

SUBDIRECTORA ADMINISTRATIVA

Entre la crítica a la modernidad y la literatura
Ocho ensayos de filosofía

Carlos Román Dávila Suazo
COORDINADOR



Universidad Autónoma
del Estado de México



"2021, Celebración de los 65 años de la Universidad Autónoma del Estado de México"

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEM.

Primera edición, junio, 2021

Entre la crítica a la modernidad y la literatura

Ocho ensayos de filosofía

Carlos Román Dávila Suazo

Jorge Eduardo Robles Alvarez

Editor responsable

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote.

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel. (52) 722 277 3835 y 36

<http://www.uaemex.mx>



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Los usuarios pueden descargar esta publicación y compartirla con otros, pero no están autorizados a modificar su contenido de ninguna manera ni a utilizarlo para fines comerciales. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-633-275-7

Hecho en México

Coordinación editorial: Zyanya Paulina Uribe Bautista

Corrección de estilo: María Guadalupe Díaz Guerra

Diseño: Mónica Edith Morales Olvera



CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
SPINOZA Y SCHOPENHAUER	
Cuerpo y poder en Spinoza	17
ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR	
Schopenhauer: la irrupción de la voluntad en la modernidad	31
CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO	
ADORNO	
Adorno y Freud	67
JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR	
Vida dañada. Crítica social y epistémica en Adorno	97
VÍCTOR EDUARDO SÁNCHEZ LUQUE	
FILOSOFÍA Y LITERATURA	
“El evangelio según Marcos”. Lectura de un cuento de Borges con Benjamin y Adorno	127
STEPHANIE GRAF	

Lenguaje, azar e irrazón. La presencia de Borges
en la filosofía contemporánea 165

ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ

Goethe, Hölderlin y el concepto de crítica
en Walter Benjamin 187

CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO

FILOSOFÍA MEXICANA

La filosofía mexicana a setenta años del grupo Hiperión 203

LUIS AARÓN PATIÑO PALAFOX

PRESENTACIÓN



Los ensayos que integran este libro fueron presentados durante las sesiones del Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad Autónoma del Estado de México (Uaemex). Originalmente no se tenía proyectada la publicación del libro; no obstante, el éxito del seminario —que se hizo patente a través de la inusitada concurrencia y el fructífero diálogo filosófico entre asistentes y ponentes— fue tal, que se volvió imperativo dejar un testimonio escrito sobre las ideas formuladas y debatidas en estas sesiones.

El Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea se fundó con la finalidad de abordar pensadores poco estudiados en la Facultad de Humanidades de la Uaemex, pero relevantes para la tradición filosófica; ello no solamente ofrecería un panorama más amplio acerca de la historia de esta disciplina, sino que también incentivaría la reflexión filosófica crítica entre la comunidad estudiantil. De este modo, el seminario se convirtió en un foro abierto donde una pluralidad de voces discurría acerca de temas filosóficos de diversa índole.

PRESENTACIÓN

Si bien hay un debate, como en casi todo tema filosófico, sobre qué debe entenderse por filosofía moderna y contemporánea, es importante precisar que pertenece a la filosofía moderna la producción filosófica que va del siglo XVII hasta principios del siglo XIX, mientras que la filosofía contemporánea comienza a principios del siglo XIX y continúa hasta nuestros días. Aunque pareciese que hay conformidad con la periodización habitual, es menester acotar que esta periodización es solo una clasificación temporal y no geográfica.

Lo anterior permite establecer tópicos de encuentro (y desencuentro) entre tradiciones filosóficas distantes, divergentes e, incluso, irreconciliables. Así sucedió en varias ocasiones durante las sesiones del seminario donde se evocaron los nombres de pensadores como Baruch Spinoza, Arthur Schopenhauer, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Theodor Adorno, María Zambrano, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Enrique Dussel, Quentin Meillassoux, entre otros.

Naturalmente la diversidad de autores y temáticas dificulta hablar de una unidad teórica; sin embargo, también es cierto que la esencia del Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea es estimular el pensamiento filosófico crítico a través de la pluralidad de voces. En esta medida, el presente libro sintetiza cabalmente el espíritu del seminario, ofrece una serie de ensayos filosóficos en donde se aportan ideas que cuestionan severamente algunos de los principales proyectos filosóficos desarrollados durante y después del siglo XVII.

Podría decirse que el común denominador de los textos aquí reunidos es presentar formulaciones y ensayar una revisión crítica de la modernidad cartesiana y de la ilustración alemana a la luz de las reflexiones de pensadores que no solamente efectuaron objeciones a estos proyectos, sino que también construyeron programas alternativos a ellos sin dejar de aprovechar el potencial crítico residente en otros saberes —como en

PRESENTACIÓN

el arte, el psicoanálisis, la literatura o la historia— para refrescar al pensamiento filosófico.

Entre la crítica a la modernidad y la literatura. Ocho ensayos de filosofía, título del libro que el lector tiene ante sí, se encuentra dividido en cuatro secciones, de las cuales la primera, Spinoza y Schopenhauer, inicia con un texto de Alfonso Vázquez Salazar: “Cuerpo y poder en Spinoza”. En este escrito el autor explora la relación del cuerpo y los afectos con la fundamentación del poder político y el Estado según la obra de Spinoza: “Si en la naturaleza —escribe Vázquez Salazar— no hay más que cuerpos, en ella principalmente hay relaciones de afectos y variaciones de fuerzas, de potencias e intensidades”. El ensayo subsecuente, elaborado por Carlos Alberto Vargas Pacheco, se titula “Schopenhauer: la irrupción de la voluntad en la modernidad”. Vargas Pacheco asevera que “para Schopenhauer, el cuerpo es el *depositario* de la voluntad. La corporalidad, en este sentido, es lo que testimonia a favor de la presencia de una realidad que se encuentra allende del proceso de representación subjetiva”.

“Adorno y Freud”, de Jorge Armando Reyes Escobar, es el texto encargado de abrir la segunda sección titulada Adorno. Reyes Escobar analiza la obra del filósofo alemán y sostiene que lo que Freud “le permite hacer a Adorno es mostrar por qué la autorreflexión, en la misma proporción que no reconoce obstáculos para su tarea de esclarecimiento, no obtiene como meta su completitud en una totalidad”; así, los planteamientos freudianos serían de gran valía para el pensamiento crítico de Adorno. El siguiente ensayo, escrito por Víctor Eduardo Sánchez Luque, lleva por título “Vida dañada. Crítica social y epistémica en Adorno”. A lo largo de este ensayo, Sánchez Luque afirma que la cosificación “que se articula como principio de identidad hace creer a los sujetos en la individualización mientras que actúan de manera colectiva, ajustándose a roles sociales y a conceptos genéricos que disuelven las diferencias”.

PRESENTACIÓN

La tercera sección, Filosofía y literatura, está conformada por tres ensayos. En “El evangelio según Marcos’-lectura de un cuento de Borges con Benjamin y Adorno”, Stephanie Graf arguye que “la verdad de las experiencias (religiosas) no se transmite a través del reporte sobre ellas, tampoco a partir de una representación simbólica de su sentido, sino en el lenguaje mismo”. El segundo escrito de esta sección es “Lenguaje, azar e irrazón. La presencia de Borges en la filosofía contemporánea”, cuya autoría corresponde a Alberto Villalobos Manjarrez. Entre otras perspectivas, en este texto se ensaya “de qué modo Gilles Deleuze se sirve del cuento ‘La lotería de Babilonia’ (1944) para desarrollar el concepto de *azar*, central en su ontología”. Finalmente, en “Goethe, Hölderlin y el concepto de crítica en Walter Benjamin” intento elucidar el particular concepto de crítica del pensador berlinés.

El ensayo “La filosofía mexicana a setenta años del grupo Hiperión” aparece en la sección Filosofía mexicana, encargada de cerrar este libro. Aquí, Luis Aarón Jesús Patiño Palafox escribe: “La discusión que presento se adscribe a lo que considero una revisión necesaria e imperativa, en primer lugar, de los aportes del Hiperión a la filosofía mexicana”. Patiño Palafox pone en perspectiva el alcance filosófico del grupo Hiperión; de la igual forma, conmina a introducir en lo que será una acalorada reflexión sobre la filosofía de lo mexicano.

Se espera que los textos aquí presentados sirvan para estimular el pensamiento crítico a través de un diálogo honesto, solidario y responsable con la comunidad filosófica del país. Asimismo, se desea que cada lector encuentre en estas líneas formulaciones filosóficas que lo lleven a reflexionar la actualidad y lo inciten a aventurarse por los diversos caminos que cada uno de los ensayistas ofrece, para recorrer los intrincados senderos de la crítica a la modernidad y la literatura.

No me queda más que agradecer a todos aquellos que, de alguna u otra forma, impulsaron esta publicación. Sin duda, por un lado, el apoyo del Dr. Fernando Díaz Ortega, la Dra. Beatriz Adriana González

PRESENTACIÓN

Durán y el Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la Uaemex fueron esenciales para este proyecto, por otro, la constancia y la buena disposición de Miguel García Hernández, Emilio Gutiérrez Campuzano, Giovanna Alejandra Garduño Zepeda y Samantha Susan Segundo Onofre, quienes contribuyeron de manera determinante para que el Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea se realizara. A Aurore Jarry, que me animó a continuar con este proyecto cuando las cosas parecían complicarse. A Jorge Armando Reyes Escobar, Carlos Alberto Vargas Pacheco, Víctor Eduardo Sánchez Luque, Alberto Villalobos Manjarrez, Alfonso Vázquez Salazar, Stephanie Graf y Luis Aarón Jesús Patiño Palafox por su amabilidad, paciencia y resolución para participar en este libro. Finalmente, deseo dar las gracias a los asistentes a las sesiones del seminario, ya que tanto este como la publicación que aquí se presenta deben su existencia a ellos.

CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO
TOLUCA, MÉXICO, MAYO 2019

SPINOZA



SCHOPENHAUER



CUERPO Y PODER EN SPINOZA



ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR

Hasta ahora, nadie ha determinado lo que puede el cuerpo, afirma Spinoza en la tercera parte de la *Ética*. Y esta afirmación se sigue de una reflexión contundente sobre la naturaleza de los afectos, los cuales han sido considerados por muchos pensadores del siglo XVII —y aún se siguen considerando en pleno siglo XXI— como fenómenos que se encuentran fuera de la naturaleza: cosas “que repugnan a la razón y que son vanas, absurdas y horrendas” (Spinoza, 2007: 191), como el propio Spinoza declara sobre las opiniones de esos buenos hombres de sana razón en el siglo mencionado.

Los afectos, para el afanoso pulidor de lentes, por el contrario, son consustanciales al cuerpo, mejor aún no se pueden concebir ni explicar sin este: los afectos, al igual que las pasiones solo se visibilizan a través de la existencia y la contundencia ontológica de los cuerpos y, sobre todo, de sus relaciones signadas por encuentros o desencuentros que los llevan a aumentar o a disminuir su potencia de obrar. Si en la naturaleza no hay más que cuerpos, en ella principalmente hay relaciones de afectos y variaciones de fuerzas, de potencias e intensidades.

De igual modo, si los afectos son desagradables para algunos o para muchos, o si de plano son identificados como la causa de la debilidad humana o con algún agente externo, alojado fuera del hombre, que propicia que su naturaleza se torne una existencia viciosa o inconstante, entonces esos agentes cuasi demoníacos deben ser desterrados o combatidos. Preferentemente deben ser ignorados, apartados de todo mirador que pretenda ampliar el radio de comprensión de la naturaleza humana.

Por ello, cuando Spinoza afirma que nadie sabe lo que puede un cuerpo, parece decir que aún no se sabe lo que es el hombre. Nadie consigue afirmar con certeza que el hombre sea tal o cual cosa si antes no se ha podido establecer con toda claridad el poder del cuerpo. Este poder se plantea desde su materialidad, desde su naturaleza compleja y afectiva: compleja, por compuesta, y afectiva, por contar esa capacidad de afectar y de ser afectado, de determinar a otro cuerpo a actuar o ser determinado o compelido por otro a realizar lo mismo. Baste tan solo mencionar los “Postulados” del cuerpo que se establecen en la segunda parte de la *Ética*:

- I. El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
- II. Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros, blandos, y otros, en fin, duros.
- III. Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.
- IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente.
- V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de esta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.
- VI. El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras (Spinoza, 2007: 137).

La potencia o el poder del cuerpo reside en su complejidad y en la aptitud afectiva que llegue a registrar: en la medida en que un cuerpo sea más apto para relacionarse con los demás cuerpos, ese cuerpo será más potente y la mente del hombre, a su vez, será más capaz de comprender y determinar la mejor forma de actuar para ese hombre.

Así, la ignorancia de la tradición filosófica respecto al cuerpo es para Spinoza no solo escandalosa, sino sintomática de una forma de comprender al hombre, una forma unívoca y unidireccional, una concepción que enfatiza y exagera el aspecto racional, pero que en lugar de exaltar al hombre como pretende, lo tergiversa. Esto ya que a lo largo de la accidentada y azarosa experiencia humana, o lo que es lo mismo, a través de su historia, el hombre se ha visto, mayormente, como un ser endeble o ambicioso, engreído o temeroso, jactancioso o inseguro de sí mismo.

El hombre ha oscilado miserablemente entre la esperanza y el miedo, y si no se comprende adecuadamente su naturaleza, tampoco es posible comprender su historia ni, mucho menos, dar cuenta de las bases de una política o de un poder político sólido fundado en principios igualmente firmes:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos (Spinoza, 2008: 61).

Por lo anterior, Spinoza parte de una perspectiva realista para dar cuenta de la condición humana. A diferencia de otros pensadores como Maquiavelo, no se basa exclusivamente en la experiencia o en el registro histórico de esta, lo que pretende Spinoza es mostrar aquello que subyace a la experiencia humana o lo que la hace posible, no para explicar a la historia o la lógica del poder político de manera más eficaz, sino para establecer los principios de un gobierno que pueda ser viable para alcanzar los más altos valores que potencian una comunidad humana: la seguridad y el respeto, la cohesión interna y, de igual modo, la aceptación del orden planteado. En suma, la lógica del poder político si pretende realmente ser eficaz y contribuir al desarrollo de la potencia de la comunidad que lo conforma, debe basarse en la lógica o en la dinámica de los afectos humanos.

Para Spinoza, el sustento del poder político es la potencia del cuerpo que se identifica con sus aptitudes y capacidades para afectar o ser afectado, mediante estas es igualmente capaz de aumentar o disminuir su potencia de obrar. Los afectos que son la consecuencia y, en cierto modo, la misma potencia del cuerpo, ya expresados a través de las pasiones básicas de la alegría y de la tristeza, deben ser asumidos como el horizonte de acción que contempla el poder político.

Desde mi perspectiva, no hay oposición entre la potencia del cuerpo y el poder político en Spinoza, sino más bien el cuerpo es el sostén y no la resistencia del poder. Para que un Estado pueda realmente perseverar en su ser y cumplir con todos sus objetivos, es menester que parta de una política de los afectos o de una estrategia originada en estos. No basta con imponer la seguridad como el principio rector de su función ni con asumir la pasión del miedo como el recurso más óptimo para lograr la cohesión social; necesariamente se debe atender la dinámica compleja de los afectos y su articulación para establecer los principios de un gobierno posible y de un Estado que logre mantenerse en un tiempo y en un espacio determinados.

En la *Ética*, por ejemplo, Spinoza realiza una primera aproximación a este planteamiento y señala que la razón prescribe una serie de principios que no entran en contradicción con la dinámica de los afectos, por el contrario, se complementan de manera natural, pues “la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza” (Spinoza, 2007: 306). Los afectos también son consecuencia de la potencia de la naturaleza que se expresa en una infinidad de modos posibles y de cuerpos concretos. En otras palabras, tanto la razón como los afectos del cuerpo son expresión del *conatus* o esfuerzo perseverante por conservarse en el ser que presenta el hombre y todas las cosas singulares en las que se manifiesta la potencia de la naturaleza —“El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, 2007: 204)—, con la salvedad de que en el hombre ese *conatus* se expresa como deseo, como apetito con consciencia de él:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la consciencia del mismo* (Spinoza, 2007: 205-206).

De acuerdo con Spinoza, las reglas de la razón, al coincidir con la dinámica de los afectos del cuerpo, exigen que el hombre se ame, que busque su propia utilidad, que apetezca aquello que lo conduzca hacia una mayor perfección y que realice cuanto le sea posible para conservarse en su ser. Esta cuestión de la búsqueda de la “utilidad propia” (Spinoza, 2007: 306)

para conservarse en su ser, será también el principio en el que se sustente el pacto político para conformar el Estado, ya que la utilidad resulta ser lo más provechoso y estimable para el hombre. Si bien, todas las cosas singulares de la naturaleza le reportan al hombre algún provecho que incremente la potencia de obrar de su cuerpo y lo haga transitar a una mayor perfección, aquello que le es más semejante a su naturaleza, y que por esa razón le es más benéfico, no es otra cosa que el propio hombre.

Esta argumentación en torno a la “utilidad propia” del hombre es desarrollada por Spinoza a partir de un postulado sobre el cuerpo humano que establece con claridad que este “necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente” (Spinoza, 2007: 137). Retomando la afirmación sobre la naturaleza del cuerpo humano, Spinoza asevera de manera categórica que “no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros” (Spinoza, 2007: 306).

De esta manera, el cuerpo humano por sí mismo no es capaz de sobrevivir, necesita de otros cuerpos para obtener de ellos los nutrientes y los recursos que le permitan reproducir su materialidad, regenerarse de manera continua y mantenerse con vida. El cuerpo humano se relaciona con los otros cuerpos porque les son útiles, y por esta razón los apetece, siendo los más excelentes aquellos “que concuerdan por completo con nuestra naturaleza” (Spinoza, 2007: 307):

En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y

buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos (Spinoza, 2007: 307-308).

De aquí es posible deducir tres afirmaciones que marcarán la pauta para establecer la necesidad del Estado político en Spinoza: si dos individuos con una naturaleza semejante son capaces de unirse, compondrán un individuo más potente que lo que es tan solo uno de ellos. De ahí que dos hombres unidos tendrán mayor potencia o poder que uno, y si además se guían por la razón y son capaces de ser conscientes de su utilidad propia, cada uno de estos hombres tenderá a buscar la común utilidad que es la de mantenerse juntos y asociarse entre ellos.

No obstante, no todos los hombres se guían por la razón, sino que las más de las veces buscan su utilidad a partir de los propios afectos, y si bien estos no se oponen a la razón, ya que en última instancia buscan lo mismo: la preservación del ser del hombre, en muchas ocasiones, tiende hacia objetos o cosas que estiman les reportará algún bien, y en esa medida, inevitablemente, establecerán relaciones conflictivas con otros hombres que también buscan acceder al objeto de deseo. Ante esa situación de conflictividad afectiva o pasional, que en algunos casos hace enemigos a los hombres, Spinoza plantea también que así como los afectos generan relaciones hostiles entre ellos, en realidad los afectos son el resorte de la sociabilidad humana, ya que el temor a la soledad y la esperanza de obtener un mayor bien de la convivencia con los demás hombres los lleva a establecer sociedades o comunidades humanas:

Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daños unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según

la cual el hombre es un animal social, suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstelas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que solo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes; por no hablar ahora de que vale mucho más y es más digno de nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que las de los animales (Spinoza, 2007: 322-323).

Este potente escolio de la proposición treinta y cinco de la cuarta parte de la *Ética* revela el realismo político de Spinoza: los hombres generalmente no se guían por la razón, sino por el deseo o los afectos, pero esta dinámica por la cual los hombres guían su comportamiento, antes que disgregarlos, los lleva a unirse de manera natural; es decir, aquello que lleva a los hombres a vincularse entre ellos y a vivir en una sociedad común son los afectos o las pasiones antes que la guía de la razón. Ahora bien, esta compleja relación pasional que los hombres establecen entre ellos se sintetiza en la pasión de la *utilidad propia* o de la *común utilidad*, por lo cual, el filósofo de Ámsterdam sostiene que esta, y no otra cosa, es el fundamento del Estado, ya que “la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana” (Spinoza, 2007: 327).

En la *Ética*, Spinoza concluye su reflexión en torno a la relación entre las pasiones humanas y el Estado afirmando que “cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza” (Spinoza, 2007: 328); esto es, que cada cosa singular o ser natural, incluido el hombre, al expresar de un modo específico la potencia de la naturaleza, explica su existencia por ella

y, en esa medida, todo lo que hace para conservarse en su ser, lo hace con el máximo derecho que la propia naturaleza le otorga. Para Spinoza, el poder de hacer todo lo que le permita al hombre conservarse en su ser se identifica con el derecho máximo a ver por su vida, puesto que el derecho natural de cada cosa no se opone a aquello que no puede hacer esa cosa determinada o que no se sigue de su naturaleza específica.

Esta noción de derecho natural que se fundamenta en el *conatus* o esfuerzo perseverante que impulsa a todas las cosas a conservarse en su ser y que se identifica con el poder o la potencia de su existencia, lleva a reconocer que la convivencia entre los hombres, concebida a partir del propio derecho natural, se vuelve altamente conflictiva, pues cada uno de ellos tenderá a mirar “por su utilidad de acuerdo con su índole propia, y toma venganza, y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia” (Spinoza, 2007: 328). De tal forma que, aunque los hombres tiendan de manera natural a unirse, esta asociación se hace muy inestable y frágil si no se garantiza un orden comúnmente aceptado por todos; dado que los hombres generalmente no se guían por la razón, y la dinámica de los afectos los vuelven contrarios entre ellos, se requiere que los hombres renuncien a su derecho natural a juzgar todo según su afecto, y establezcan las condiciones para que ninguno se haga daño y puedan realmente contribuir a una vida de apoyo mutuo:

Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto —a saber, que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles puedan darse garantías y confiar unos en otros— es evidente por la Proposición 7 de esta Parte y por la Proposición 39 de la Parte III. A saber: que ningún afecto puede ser reprimido, a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño

mayor. Así pues, de acuerdo con esta ley podrá establecerse una *societdad*, a condición de que esta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos* (Spinoza, 2007: 328-329).

La coacción es necesaria para preservar aquella comunidad a la que los hombres tienden de manera natural a través de sus afectos y de sus pasiones, pero que por la dinámica de estos no se les permite garantizar una sólida convivencia ni las condiciones necesarias para prestarse una ayuda mutua.

Ante la frágil construcción que de la comunidad hacen los afectos y las pasiones humanas, se requiere la mediación del Estado político. Esta se logra a través de la renuncia de todos los hombres al derecho natural que se cede a la sociedad en su conjunto. Por su parte, a través de la coacción y el uso político del temor, la sociedad se encarga de establecer las condiciones necesarias para, ahora sí, garantizar la convivencia social y la ayuda mutua a aquellos hombres que de manera natural tienden a unirse.

Aquí es importante resaltar que si bien en esta argumentación que Spinoza realiza en la cuarta parte de la *Ética* para fundamentar el Estado se sirve del uso político del temor, en realidad el mecanismo por el cual se establece este es mucho más complejo, ya que parte de una teoría de las pasiones, según la cual un afecto solo puede ser reprimido por un afecto más fuerte y contrario a aquel. Esto también se explica porque la mayoría de las veces la razón se muestra impotente para contrarrestar la fuerza de un afecto.

De este modo los afectos que prevalecen en una determinada comunidad, y que llevados a sus últimas consecuencias ocasionarían un daño a un hombre en específico, como la ambición, la envidia, el deseo inmoderado de gloria, entre otros, logran contrarrestarse con un afecto contrario que propiciaría una mejor convivencia: el miedo, puesto que es más fuerte que el resto de los afectos en la medida en que propicia en la imaginación de los hombres la idea de un daño mayor hacia ellos si deciden infligir un perjuicio a algún hombre o a la comunidad. No obstante, también podrían explorarse otros afectos más positivos o afirmativos como la esperanza, el amor o la benevolencia, para contrarrestar a los primeros.

Lo anterior se observa en el *Tratado teológico político*, donde Spinoza desarrolla para fundamentar al Estado político otra estrategia argumentativa basada en lo que denomina “leyes de la naturaleza humana” (Spinoza, 2008: 338), las cuales se formulan en los principios de que los hombres elegirán siempre de entre dos bienes el mayor y no renunciarán a un bien si no es por la esperanza de uno más grande, y no aceptarán un mal si no por el miedo de evitar un mal mayor:

En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que lo elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga (Spinoza, 2008: 338).

En el *Tratado teológico político*, así como en el *Tratado político*, Spinoza parte del criterio de la utilidad, según el cual los hombres elegirán bienes

o rechazarán males, siempre por el provecho de que cada cosa en concreto les pueda reportar; además, son los afectos del miedo y la esperanza, la base para decidirse, ya sea, por uno o por otro.

De tal suerte que los afectos del cuerpo siempre están presentes en la dimensión política y nunca se diluyen: si para Spinoza el mal es aquello que disminuye la potencia de obrar del cuerpo y generalmente se asocia con la pasión de la tristeza, la cual lleva al hombre a dejarse derrotar por las causas exteriores, y si el bien es aquello que aumenta la potencia de obrar del mismo cuerpo y está relacionado con un afecto de alegría, entonces, se ha entendido la dinámica de la que parte el criterio de la utilidad: el hombre siempre busca aumentar su potencia de obrar y ser afectado de alegría. Por esa razón, entre dos bienes, el hombre elegirá siempre aquel que lo lleve a un estado de mayor perfección; por el contrario, entre dos males o entre dos cosas que le hagan disminuir la potencia de obrar de su cuerpo, elegirá siempre aquella que le evite una mayor disminución de su poder o que le produzca una tristeza tal que pueda llegar a vencer su esfuerzo por perseverar en su existencia.

Aunque el cuerpo humano posee una potencia específica y una capacidad para interactuar con los otros cuerpos de la naturaleza y afirmarse ante ellos, es sumamente frágil, pues cualquiera de estas cosas exteriores puede poseer una mayor potencia por la cual el cuerpo humano quede limitado y destruido, ya que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (Spinoza, 2007: 289). Y “la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (Spinoza, 2007: 292).

Esta consideración sobre la fragilidad de la potencia del cuerpo es una de las razones por las que el hombre busca la asociación con sus semejantes y esta asociación no prospera si no es a través de la elaboración de reglas claras de convivencia y de la conformación de un Estado

político que sea capaz de imponer el respeto, pero también de generar condiciones más óptimas para beneficiar a los hombres y propiciar mecanismos efectivos de ayuda mutua.

El cuerpo, a partir de las reflexiones que Spinoza realiza tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico político* y el *Tratado político*, no es aquello que resiste o se opone al Estado, sino que es la base de este, pues, sin un ordenamiento político que establezca garantías para la vida en común, es sumamente difícil que un solo hombre o cuerpo humano o, incluso, una comunidad de hombres, pueda perseverar y durar en el tiempo.

Referencias

- Spinoza, B. (2007). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- _____. (2008). *Tratado teológico político*. Madrid: Alianza.

SCHOPENHAUER: LA IRRUPCIÓN DE LA VOLUNTAD EN LA MODERNIDAD



CARLOS ALBERTO VARGAS PACHECO

Introducción

En el prólogo de *Crítica de la razón pura*, Kant (2004) mostraba una condición paradójica de la razón: el hecho de que dicha facultad posee el destino singular de plantearse preguntas que ella es incapaz de resolver. Con dicha idea, el filósofo de Königsberg parece sintetizar uno de los objetivos más importantes de su pensamiento filosófico: la razón no logra conocerlo todo, a pesar de la magnífica capacidad que comporta. El conocimiento teórico-científico —que podría considerarse como una de las máximas expresiones de la actividad racional—, por consiguiente, se descubre limitado y sin la posibilidad de arribar al saber de lo que es por sí mismo, pues *la cosa en sí* queda siempre allende de las demarcaciones de la racionalidad. Así, este mundo que se contempla habitualmente con sus colores, texturas, aromas, sonidos, sabores y que, además, propicia pareceres y teorías científicas es el resultado de la estructura formal e independiente de la experiencia (*a priori*) que la

razón posee. A partir de Kant se descubre que el mundo es como aparece en virtud de que existe el agente racional, el cual, para el autor de la *Crítica de la razón pura*, es equivalente al sujeto.

Siguiendo los pasos de Kant, Arthur Schopenhauer considera que la subjetividad racional es lo que *objetiva* y, en este sentido, *causa*¹ al mundo fenoménico en su totalidad. En consecuencia, esta subjetividad es también la que hace posible la experiencia y la ciencia. Para Schopenhauer, la razón se despliega, por un lado, como aquello que hace posible la presencia de los objetos del mundo y, por otro, como aquello que es capaz de brindar la explicación que dé cuenta de la disposición de los objetos a través de sistemas teóricos. En relación con lo anterior, el autor de *El mundo como voluntad y representación* considera que la razón también es aquella facultad que permite conocer los principios *a priori* por los cuales se realiza la experiencia, así como la que permite encauzar las motivaciones del sujeto. La razón se revela, entonces, como lo que *causa*, lo que *explica* y lo que *forma* al mundo. En todos estos casos la racionalidad opera con el principio de razón suficiente (PRS),² pero la realización

¹ Sin embargo, este *causar* no se refiere al hecho de que la subjetividad, por emanación, genere al mundo como conjunto material concreto; es decir, no es una causa en sentido material. Indicar que la subjetividad *causa al mundo* significa, en el contexto de la filosofía schopenhaueriana, que el sujeto *con-forma* u *organiza* aquello otro que está más allá del sujeto. Una analogía que serviría para comprender de mejor manera lo anterior sería la siguiente: el ojo humano, al mirar, capta lo que ve con colores. Desde la perspectiva de Schopenhauer, el ojo organiza (o sea, *objetiva*) lo que ve de manera cromática, por lo cual tiene experiencia del color *en las cosas*. Sin embargo, esta vivencia del ojo no autoriza a nadie a concluir que el color es una propiedad inherente de las cosas observadas. Además, esta misma vivencia no permite asumir que los colores emanan de los ojos del observador. En sentido estricto, el color sería una forma por la cual la subjetividad organiza a la objetividad para hacerla comprensible a sí. Así, del mismo modo en que el ojo *forma* a los objetos como entidades coloridas, la subjetividad ordena a la objetividad para que se muestre como aparece para ella.

² En adelante se utilizará PRS para referirse al principio de razón suficiente.

de este principio bajo la forma de *causa* no parece ser idéntica al de su aplicación como *explicación* ni esta, a la de *formación*. Dicha peculiaridad de la subjetividad racional que opera de modos distintos bajo el mismo principio fue la que despertó el interés de Schopenhauer, quien reconoció que hay diferencias cualitativas en el PRS.

El reconocimiento de formas distintas en las que se articula el PRS repercute, de acuerdo con el pensamiento de Schopenhauer, en el modo en el cual se constituye el mundo fenoménico. En efecto, el hecho de que una causa sea distinta de una explicación podría sugerir la creencia de que la causa es algo externo e, incluso, independiente del sujeto, mientras que la explicación es una construcción racional elaborada por la subjetividad que reproduce o reconstruye el fenómeno acaecido. También se caería en la idea de que la causa es algo ínsito en el mundo y, por tanto, anterior ontológica y epistémicamente al sujeto. Frente a esta creencia, Schopenhauer intentará demostrar que las causas y las explicaciones son, aunque en modos diversos, manifestación del PRS de la subjetividad racional. En este sentido, el autor considera que la representación se da *cualitativamente* de maneras distintas, pero nunca al margen de la unidad formal del PRS. Por lo anterior se afirma que el PRS es lo que hace posible al mundo *como representación*, pues es la estructura que le permite a la subjetividad configurar todo lo objetivo. En lo que sigue se ahondará sobre el PRS para comprender los modos en los cuales se constituye el mundo.

El mundo como representación: las operaciones del principio de razón suficiente

Todo acto de dar razón supone el PRS. Todo proceso que pretenda comprender la naturaleza de un fenómeno intenta dar con aquello que origina al fenómeno. Ya Aristóteles, por ejemplo, indica en su *Metafísica*

que el grado de sabiduría que se adquiere en cualquier ámbito del quehacer humano depende del conocimiento que se tenga de las causas que sobre el caso se posean. Por ello admite:

Tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según el nivel de su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa” (Aristóteles, 2008: 72 [981 a 26-31]).

Dar cuenta de aquello que produce un determinado hecho es operar buscando la causa en virtud de la cual el hecho adquiere presencia; esta forma de proceder, innegablemente, asume la idea de que el entorno se mantiene ordenado bajo principios que son, a su vez, rastreados racionalmente. De ahí se asume que un hecho posee una explicación dado que se acepta como dato fáctico la existencia de una determinada causa bajo el supuesto de que todo lo que hay en la realidad siempre se halla estructurado causalmente. Esta forma de comprender la relación entre fenómenos es una postura realista, pues descansa sobre la idea de que la causalidad es una estructura de la realidad, independiente del parecer humano. Por esto, acaso una de las creencias más arcaicas del pensamiento humano sea la idea de que todo posee una causa, una razón de ser.

En la obra titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer sostiene la tesis de que el PRS no es una propiedad de la realidad, sino que se trata de una estructura formal del entendimiento que, además, posee cuatro modalidades en las cuales opera. Esta cuádruple manifestación del principio incide directamente —piensa el filósofo de Danzig— en los modos en los que se da la constitución del mundo. El autor declara abiertamente que sus puntos de partida teóricos son los enormes progresos de la filosofía kantiana en materia epistemo-

lógica, según los cuales la estructura *a priori* de la razón conforma el ámbito fenoménico. Schopenhauer admite, además, que también le debe innegable valor al pensamiento de David Hume: “fue el primero a quien se le ocurrió preguntar de dónde le viene esta autoridad suya a la ley de la causalidad y en exigir sus credenciales” (Schopenhauer, 1980: 63).

De acuerdo con Schopenhauer, el PRS es una estructura *a priori* del entendimiento. Ello implica que se trata de una forma totalmente abstracta que radica en el intelecto y con la cual, junto con las formas puras de la intuición —tiempo y espacio—, se determina toda la experiencia y las consecuentes actividades a partir de ella, como la ciencia. El PRS es lo que hace posible que sea cognoscible la relación de un hecho con otro o de un fenómeno con otro, logrando que la percepción espacio-temporal no se agote solo en lo sensible, sino que adquiera el rango de algo comprensible en el complejo de relaciones entre fenómenos, dando como resultado la experiencia del mundo o, como le llama Schopenhauer, la vivencia de la representación. De esta forma, el ámbito de la experiencia es para Schopenhauer y Kant la consecuencia de la estructura de la subjetividad; por ende, lo que subyace a toda vivencia es la subjetividad formal.

Schopenhauer admite que la importancia del PRS radica en el hecho de ser aquello que dota de unidad a un sistema de conocimientos, lo que hace que estos últimos ofrezcan una explicación coherente y congruente sobre los fenómenos que acontecen en el mundo (Schopenhauer, 1980: 41). Además de lo anterior, el filósofo afirma que la enunciación de dicho principio sintetiza diversos conocimientos *a priori*. Así, la fórmula “No hay nada sin razón de por qué existe”, tomada de Wolf (Schopenhauer, 1980: 41-42),³ resume en gran medida el hecho de que el PRS se aplica, aunque de diversos modos, como aquello por lo cual el

³ A pesar de que Schopenhauer toma dicha enunciación del principio de razón, no debe olvidarse que el primero en formular explícitamente tal principio fue Leibniz. No es de extrañar que siendo Wolf discípulo del autor de la *Monadología* exprese el principio de forma casi idéntica a la de Leibniz.

mundo se constituye. En virtud de lo anterior, Schopenhauer admitirá que el PRS no solo dota de unidad explicativa a los fenómenos, también estructura en unidad al modo en que el mundo está constituido. Todo objeto, aun el que parece más concreto como la piedra, no es más que un modo de aparecer ante el sujeto, no una entidad real con cualidades inherentes en su ser. Incluso, Schopenhauer llega a afirmar que el propio Kant, al reelaborar la explicación de cómo se introduce la *cosa en sí* en las formas puras de la intuición y el entendimiento, asume la *causalidad* —esto es, una de las formas del PRS— como el modo en que *lo en sí* se inserta en la subjetividad trascendental. Resultado de eso, Schopenhauer admitirá que *la cosa en sí* kantiana se encuentra dentro del plano de la representación. Al respecto comenta:

El modo en como Kant introduce la *cosa en sí* se halla, sin embargo, en innegable contradicción con la resuelta visión idealista tan claramente expresada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* [...]. La cuestión se deja clarificar con cierta brevedad. Aunque lo encubre dando muchos rodeos, Kant fundamenta la suposición de la cosa en sí sobre un razonamiento conforme a la ley de causalidad, a saber: la intuición empírica o, para ser más exactos, la *sensación* en nuestros órganos sensoriales de la que proviene dicha intuición, habría de tener una causa externa. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento, la ley de causalidad nos es conocida a priori y, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto con un origen *subjetivo*; además la sensación sensorial misma a la que aquí aplicamos la ley de causalidad es innegablemente *subjetiva* y, por último, incluso el espacio, en el que colocamos como objeto la causa de esta sensación mediante tal aplicación, es algo dado a priori y, por lo tanto, una forma *subjetiva* de nuestro intelecto. Con ello toda la intuición empírica se halla siempre sobre un fundamento y un suelo *subjetivos*, como un mero proceso dentro de nosotros, y nada enteramente distinto e independiente de ella se deja introducir como una *cosa en sí* o exponer como un presupuesto necesario (Schopenhauer, 2005a: 540).

La crítica de Schopenhauer muestra un idealismo radical que niega la posibilidad del conocimiento racional de algo allende los límites de la subjetividad. El autor incluso asume que toda postura realista, esto es, que supone la existencia efectiva de lo real como algo más allá del ámbito subjetivo, se sustenta bajo el PRS, el cual induce a creer que algo externo causa la representación interna. En este sentido, Schopenhauer acusa a Kant de haber cometido el error de demostrar que la ley de causalidad es una forma pura de la razón, y de explicar, sin embargo, que *la cosa en sí* causa el mundo fenoménico como si hubiese una causalidad más allá de la subjetividad. En consecuencia, argumenta Schopenhauer, Kant intentó defender su idea de *lo en sí* sin percatarse de que el mero acto de postular una causa es ya estar sometido al principio, *a priori*, de razón suficiente. Para Schopenhauer, entonces, *la cosa en sí* kantiana no es algo opuesto al plano de la razón, es postulado por ella bajo el PRS.

Con base en lo anterior se observa que, en sentido estricto, todo conocimiento sobre el mundo, en tanto que depende de la subjetividad, se halla determinado por el PRS. Esto implica, a su vez, que los objetos son siempre resultantes del principio. No obstante, cabe señalar que, al decir objeto, no siempre se hace referencia a lo mismo. En otros términos, hay tipos de objetos que, según el planteamiento de Schopenhauer, son generados por cuatro modalidades del PRS. Como ya se señalaba en la introducción de este texto, una causa y una explicación serían dos de los cuatro tipos de objetos del PRS. Por tanto, dar una explicación, aunque puede estar referido a una causa, no es estrictamente idéntica a la segunda. Por ejemplo, la causa de que el agua se congele es que hay un enfriamiento que le hace cambiar de estado. En este caso, la variación de un estado de temperatura es lo que genera un cambio de la materia. Otro ejemplo: la explicación del porqué un cuadrado es una figura rectangular se debe a que los ángulos de la figura son rectos, es decir, de noventa grados. Pero esa explicación no es la causa de que aparezca un cuadrado.

Así pues, para Schopenhauer, el PRS es la forma general a partir de la cual el mundo se configura efectivamente como tal. Ello implica que todo conocimiento depende, en última instancia, de dicho principio, y el conocimiento empírico y el científico no pueden prescindir de este. Pero, a pesar de que se trata de un principio, logra realizarse en cuatro modos específicos que son nombrados del siguiente modo: a) principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad; b) principio de razón suficiente del conocer; c) principio de razón del ser y d) el querer o ley de motivación.

a) Ley de causalidad o principio de razón suficiente del devenir

La forma del PRS que se manifiesta como ley de causalidad es la que hace posible la conformación de los objetos de experiencia. La explicación que Schopenhauer ofrece sobre el modo en el cual se dan los objetos empíricos asume la doctrina kantiana. En efecto, Schopenhauer retoma la estructura que Kant expone en su estética y lógica trascendentales de la *Crítica de la razón pura*. Así, para Schopenhauer como para Kant, el sujeto cuenta con formas puras de la intuición que hacen posible la percepción (a saber tiempo y espacio). Además, Schopenhauer considera que las doce categorías de la lógica con las que, según Kant, el entendimiento organiza lo percibido, en realidad, pueden ser organizadas bajo el PRS en su modalidad de ley de causalidad. Por tanto, según Schopenhauer, toda experiencia está conformada por tres formas *a priori*: tiempo, espacio y causalidad.

La causalidad es lo que dota de unidad a la percepción y la convierte, propiamente, en experiencia. De acuerdo con esto, las formas puras de la intuición son condiciones necesarias, pero no suficientes, para la experiencia. Por consiguiente, solo merced a la causalidad, la percepción alcanza a ser *comprendida* dentro del continuo de percepciones como la

forma de experiencia. Ahora bien, esta última es el modo subjetivo en el cual aparecen *objetos empíricos*. Cuando se habla de *objetos de experiencia* se hace referencia a todo lo que es captado por los sentidos y, además, es comprendido como algo consecuente dentro de una línea causal. Por tanto, todo objeto de experiencia aparece ante el sujeto como algo acaecido en un *aquí, ahora y por alguna causa*.

Schopenhauer denomina a esta forma del PRS *ley de causalidad o principio de razón suficiente del devenir* debido al hecho de que la aparición de objetos empíricos se da siempre dentro del flujo incesante de causas y efectos. Esto comporta un peculiar modo de comprender la causalidad. Para Schopenhauer, un determinado suceso es algo producido, propiciado o generado por sucesos previos. En este sentido, todo objeto se halla siempre en un *determinado estado*. Es el estado de los objetos lo que desata los cambios de los sucesos, no los objetos en tanto que tales (Schopenhauer, 1980). Por ejemplo, la causa de que ahora haya una taza de café en el escritorio *se debe* a que previamente se preparó la cafetera, se cogió una taza y una vez vertido el café en la taza, se llevó al escritorio. Así, cuando Schopenhauer habla de *causa de un suceso* no se refiere, exclusivamente, a la causa más lejana que propició el acontecimiento del suceso en cuestión. Para retomar el ejemplo planteado, al preguntarse por la causa de que haya una taza de café en el escritorio, alguien pudo haber señalado como tal el antojo de café por parte de aquel que beba de dicha taza y, en efecto, ello puede ser *una* causa, mas no la única por la cual aconteció el hecho de que haya una taza de café. Así, lo relevante no es saber si debe haber una o varias causas para los sucesos empíricos, sino reconocer que todo hecho u objeto⁴ de experiencia siempre es comprendido como algo

⁴ Conviene recordar que los términos *hecho y objeto* no son sinónimos exactos. Dentro del pensamiento schopenhaueriano, la noción objeto es una categoría universal que comprende a *todo aquello que está frente a un sujeto*. Por ello, cabe decir que existen *tipos* de objetos. Entre ellos, existen los *objetos de experiencia*, los cuales pueden ser singulares (cosas, plantas, animales, personas) o generales

causado e, incluso, eventualmente *causador* de otro suceso. Y esta sucesión de causas y efectos es lo que torna comprensible la experiencia como algo *cambiante*. El cambio, para Schopenhauer, es resultado de la ley de causalidad. Dice el filósofo: “Yo llamo a esta forma de nuestro principio el principio de razón suficiente del *devenir*, porque su aplicación presupone siempre un cambio, la entrada de un nuevo estado, es decir, un devenir” (Schopenhauer, 1980: 89).

La experiencia *en* el mundo, aunque responde a la ley de causalidad, no es homogénea. Por ejemplo, la presencia de la taza de café en el escritorio tiene como causas el conjunto de sucesos físicos que hicieron posible que la taza estuviese en el lugar señalado. Pero las causas de que un perro salga corriendo o ladre al escuchar un sonido muy fuerte, no solo responde a condiciones físicas ni tampoco el hecho de que un individuo opte por beber una copa de vino en lugar de una taza de café. Aunque estos tres casos puedan ser explicados causalmente, definitivamente no responden al mismo tipo de causas. Consciente de esto, Schopenhauer sugiere que existen tres formas de la causalidad: la causalidad mecánica, la estimulación y la motivación (Schopenhauer, 1980).

El conjunto de objetos empíricos que se encuentra en la naturaleza, pero sin vida (las piedras, las montañas, los mares, las nubes, los elementos químicos, etcétera), tiende a cambiar de estado debido a *causas* extrínsecas. Por ejemplo, una piedra cae debido a una fuerza que altera su posición y, sin embargo, se detendrá su movimiento merced al suelo o a un cuerpo que oponga resistencia a su trayectoria. Aquí, las causas que posibilitan el cambio de los objetos empíricos inertes son siempre sucesos que modifican *mecánicamente* la disposición de estos. Todos los seres orgánicos (plantas y animales), según la norma causal, reaccionan de acuerdo con el estímulo que se ejerce sobre ellos. En este tipo de causalidad, no

(circunstancias donde convergen varias cosas). Un *hecho* es un modo de darse diversas cosas, por lo que representa un momento dentro de la cadena causal de la experiencia.

solo hay una alteración mecánica de un cuerpo o de una sustancia sobre otro u otra, sino que el efecto, ligado al estímulo, no siempre consiste en una forma predecible y equivalente a la causa, pero ciertamente se propician efectos reactivos ante la estimulación. Por último, en los humanos y en los animales el tipo de causalidad que explica sus cambios de estado es la motivación. En efecto, todo animal cambia motivado por determinados apetitos. Y porque se halla impulsado por una motivación, el animal debe tener presente el objeto que satisfaga su deseo. Precisamente la capacidad de *objetivar* aquello que la motivación emprende, es lo que los animales poseen con *intelecto*, es decir, con la facultad que posibilita la ubicación temporal, espacial y causal de un determinado objeto. Así, los animales son *sujetos* en sentido estricto, pues solo ellos consiguen *objetivar* aquello que apacigüe sus motivaciones.

Como se aprecia, la ley de causalidad es la forma del PRS que hace posible el despliegue empírico del mundo. Es la que permite comprender y mover al mundo en el océano interminable de la experiencia. También es la forma que hace posible la aprehensión del devenir como algo que sucede ordenadamente entre las cosas, seres vegetales y animales. Por tanto, la forma del PRS constituye la cotidianidad y la habitualidad del mundo en el que se despliega la existencia propia y de los demás seres.

b) Principio de razón suficiente del conocer

Schopenhauer considera que la causalidad, junto con las formas puras de la intuición, es una estructura *a priori* del *entendimiento*. Hacer explícito esto es pertinente porque el autor de *La voluntad en la naturaleza* considera que la razón y el entendimiento son facultades distintas. El entendimiento es la facultad que hace posible que un sujeto posea experiencia, por tanto, es la que permite captar la pluralidad de objetos empíricos. Pero la representación de objetos empíricos no es, propiamente dicho,

una representación *conceptual*; es decir, no se comprende en abstracto el acontecimiento de los sucesos de la experiencia, sino que se perciben, se recuerdan y se avistan sus posibles sucesiones. Por ello, Schopenhauer considera que el entendimiento es una facultad que comparten todos los animales, lo cual significa que todo animal es capaz de percibir y comprender, aunque de formas muy elementales, que determinados sucesos provienen de ciertas causas. Sin embargo, el ser humano posee una facultad que eminentemente lo distingue: la razón. Esta última hace que la comprensión elemental de la experiencia no se agote en un reconocimiento inmediato de los hechos, abre la posibilidad de que el sujeto racional reconstruya, a través de conceptos concatenados entre sí, lo captado en la experiencia.

Lo anterior implica que el ser humano es capaz, no solo de reconocer que los sucesos acontecen en el devenir de la experiencia, sino que posee la capacidad de *reconstruir* en abstracto la secuencia entera de sucesión causal que dio pie a un determinado hecho. Este proceso permite al sujeto racional *explicar* fenómenos, además de experimentarlos en la vida cotidiana. Así, el ser humano no solo experimenta o intuye el mundo, también lo representa a través del concepto. De acuerdo con Schopenhauer, los conceptos son “representaciones de representaciones” (1980: 162), pues la experiencia es ya una representación intuitiva que se articula por la causalidad, el tiempo y el espacio, mientras que el concepto retrata lo esencial o general de toda experiencia mediante representaciones mentales. Todo concepto es una representación que *sintetiza* y depura el devenir experimentado en todo momento.

Schopenhauer admite que los conceptos se relacionan entre sí y se constatan con las intuiciones a través del juicio. Para el germano, esta facultad es “el mediador entre la forma de conocimiento abstracta e intuitiva, o entre la razón y el entendimiento” (Schopenhauer, 1980: 169). El juicio es lo que permite reconocer la adecuación de un concepto abstracto con una representación intuitiva o de experiencia. Este ejercicio es,

según Schopenhauer, el fundamento del conocimiento. Ahora bien, de acuerdo con el filósofo, el juicio operaría *verificando*, con la experiencia, las relaciones entre conceptos, además verificaría que una determinada afirmación se correspondiera con una posible causa. Si la correspondencia entre una proposición que da razón conceptualmente de cierto fenómeno se adecua con una causa posible del fenómeno, entonces esto genera una *explicación*, la cual, por ser conceptual, también sintetiza el conjunto de causas que dieron pie a ciertos fenómenos. De este modo, cuando se buscan explicaciones últimas sobre fenómenos, en rigor lo que se ofrece son *síntesis conceptuales* que representan el conjunto de causas que pudieron propiciar los fenómenos analizados, pero las síntesis no son las causas mismas.

Según Schopenhauer, esta labor conceptual regulada por el juicio, se debe a que el PRS regula la facultad judicativa con forma de *principio de razón suficiente del conocer*. Esta forma del PRS hace que las representaciones conceptuales se ordenen buscando la adecuación en abstracto de las causas de los fenómenos percibidos. Por ende, la razón se halla condicionada por esta forma del PRS para *dar razón*; es decir, para explicar fenómenos mediante el rastreo conceptual de las causas de los sucesos de la experiencia. Como podrá notarse, no todo conocimiento requiere de la experiencia y de la capacidad racional, por lo que estas dos formas del PRS son las que hacen posible el conocimiento humano en general.

c) Principio de razón del ser

Las primeras dos formas del PRS son las que explican la experiencia general y la posibilidad del conocimiento *sobre* el mundo —el cual, por lo mencionado anteriormente, es resultado de la estructura subjetiva—. Sin embargo, la filosofía trascendental kantiana y, por supuesto, la propia filosofía schopenhaueriana revelan un tipo de conocimiento que, en sentido

estricto, no versa sobre el mundo, sino sobre las condiciones de posibilidad de este. Dicho conocimiento escapa a las determinaciones de la ley de causalidad y del principio de razón suficiente del conocer, pues estas formas del PRS hacen posible la experimentación y la explicación de los objetos del mundo. Por lo anterior, salta a la vista la siguiente pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento de lo *a priori*?

De acuerdo con Schopenhauer, cuando la razón efectúa el ejercicio de autoconocimiento, acontece un tipo de representación que, aunque abstracta, no responde a la experiencia (precisamente por ello es *a priori*). Así, lo que ocurre cuando la racionalidad mira sus formas depuradas de contenido es una *intuición pura*. Merced a dicha intuición es que se da con las formas puras del tiempo, el espacio y la causalidad, y se comprende que son estas las *condiciones* por las cuales se articula todo *lo que es* dentro del mundo. Por tanto, en la comprensión intuitiva pura, el PRS opera bajo el modo de *principio de razón suficiente del ser*. Lo anterior significa que, mediante la forma del PRS, la razón se ofrece a sí misma como la conformadora del ser del mundo y, por tanto, como libre de las determinaciones de los otros dos modos del PRS. En efecto, el tiempo, el espacio y la causalidad no están *en* el mundo, sino que son sus soportes. Por esta razón, la facultad racional no puede representarse como si se tratase de un objeto más del mundo: en sentido estricto, la razón no es *ubicable* (ni en el tiempo ni en el espacio) ni como propiciada por una causa anterior a su ser.

d) Ley de motivación o principio de razón suficiente del actuar

Se ha observado que, dado que hay varias formas del PRS (hasta el momento tres), hay también diversos tipos de representación. No obstante, estos modos de representación mantienen un nexo común: el hecho de

que ahí donde hay objetos, hay un sujeto que los capta. En este sentido, en todos los tipos de representaciones subyace un *representador*: la subjetividad que, en última instancia, capta objetos empíricos, razones abstractas o formas *a priori* de la propia subjetividad. Para Schopenhauer, el término que caracteriza al sujeto que se halla presente ahí donde hay algún objeto es el *yo*. Incluso en la posibilidad que brinda el *principio de razón suficiente del ser*, que permite la mirada de la estructura *a priori* de la subjetividad, el *yo* que intuye puramente las formas estructuradoras del mundo queda supuesto, nunca evidenciado. Por tanto, el *yo*, es decir, el sujeto que es capaz de experimentar, razonar e intuir puramente las formas que estructuran al mundo, no es visto por sí mismo de manera pura. El sujeto, en última instancia, será siempre lo sub-puesto y, por ende, incognoscible cabalmente.

De acuerdo con Schopenhauer, el sujeto cognoscente, al pretender mirarse a sí mismo —vale decir, *conocerse a sí mismo*— se presenta ante sí como *sujeto volente*, pues le es imposible ser conocido y cognoscente simultáneamente. Dicho de otra manera, en todo mirar determinados hechos, o comprender determinadas ideas e, incluso, en la posibilidad de mirar las condiciones *a priori* de la subjetividad, el polo último que *capta* las representaciones es el *yo*. Pero, como se indicó en el párrafo anterior, ese *yo* siempre queda supuesto en cualquiera de las representaciones y, por tanto, incognoscible *per se* (Schopenhauer, 1980: 216-220). No obstante, ¿acaso nunca aparece ante el *yo* la representación de *uno mismo*? La respuesta, para Schopenhauer, es afirmativa. En rigor, *uno mismo* aparece ante sí mismo cuando se dejan sentir querencias de todo tipo (*v. gr.* hambre, sueño, sed, deseo sexual, molestia corporal, frío, angustia, ansiedad, etcétera). Así, *uno mismo* aparece ante sí como alguien afectado por alguna sensación y, por ende, como alguien que *quiere* superar dicha afección. Que uno mismo aparezca ante sí en cuanto afectado por una querencia es lo que Schopenhauer denomina ser conocido como un

sujeto volente. Por tanto, en sentido estricto, el sujeto cognoscente logra percatarse de sí mismo solo cuando aparece el sujeto volente: *uno mismo* se conoce inmediatamente por el hecho de que se percibe deseando o queriendo algo.

El sujeto volente, es decir, el *querer* que siente el sujeto en sí mismo es comprendido por Schopenhauer como *motivación*. Ya al analizar la ley de causalidad se estableció que esta se manifiesta en el mundo bajo tres formas: como *causalidad mecánica* en el plano de lo inorgánico, como *estimulación* externa en los seres vivos y como *motivación* en los seres racionales. Esta última explica causalmente el movimiento de los seres humanos —movimiento que no se reduce a desplazamiento, sino a la persistencia en su ser—, el cual responde a aquello que desean. Según la causalidad, el movimiento del *homo sapiens* se comprende bajo la idea de que *toda acción es causada por una motivación*; sin embargo, Schopenhauer pone énfasis en el origen de la motivación.

Para el germano, la motivación es, en efecto, lo que hace posible todo movimiento anímico en el ser humano. Por consiguiente, es lo que hace posible la representación. Hacerla visible es un modo más de representación y lo que se aprecia en ella es *la razón por la cual* esta se realiza en sus otras tres modalidades. Este tipo de representación, que deja ver la razón de que se dé la representación, constituye el cuarto tipo del PRS. Schopenhauer llama a este último *principio de razón de la acción* debido a que, en última instancia, todas las representaciones se articulan para permitirle al sujeto *actuar* en el mundo. Para que actúe, el sujeto debe *conformar* al mundo que le dé la posibilidad de satisfacer las querencias que lo motivan.

Por lo anterior, Schopenhauer afirma que la voluntad que se manifiesta en el sujeto es lo que echa a andar no solo las decisiones del individuo, sino todo el aparato cognitivo de la subjetividad. En relación con esto, afirma el alemán:

En la verdadera identidad del sujeto cognoscente con el sujeto volente se basa la influencia que ejerce la voluntad sobre el conocimiento, al obligarlo a repetir representaciones que antes tuvo presentes, dirigir en general la atención a esto o aquello y producir una serie apetecida de pensamientos. [...] La voluntad [...] es la que pone en actividad todo el engranaje [de la representación], estimulando al intelecto [...]. La actividad de la voluntad es, sin embargo, tan directa que por lo general no se tiene conciencia de ella; y tan rápida que a veces ni sabemos el motivo de una representación así provocada, y nos parece que hubiera llegado a nuestra conciencia algo sin la menor relación con otra cosa (Schopenhauer, 1980: 223-224).

Para Schopenhauer es claro que la voluntad es aquello que motiva siempre al sujeto, de tal manera que todo el proceso representacional es, en conjunto, respuesta ante cada motivación. Toda la subjetividad *responde* a la voluntad mediante la formación del mundo, la experiencia y los conceptos emanados de ella.

El análisis que realiza Schopenhauer sobre el PRS le permite reconocer que la representación no es un proceso unívoco ni simple. Su exposición deja ver que la subjetividad conforma todos los ámbitos del mundo y, por lo mismo, no da lugar a que haya experiencias de lo allende al plano de la representación. Sin embargo, también intenta mostrar que, a pesar del portento de la subjetividad —pues, merced a ella, el mundo se despliega con majestuosa presencia—, se asoma una realidad que no alcanza a ser representada del todo: la voluntad. Esta será a la que Schopenhauer denominará auténtica *cosa en sí*. La voluntad aparece en el mundo, ciertamente, a través del sujeto, mas no como una representación de este, sino como aquello que lo somete porque lo rebasa. La voluntad está más allá de la racionalidad del mundo en su totalidad. Además, será esta volición, como deja ver en su última forma del PRS, la que *motiva* la existencia de la representación y, por lo tanto, del mundo.

Es claro que Schopenhauer renuncia a la idea de que lo real sea algo que material o fácticamente exista por sí mismo con propiedades definidas, independientemente del plano de la subjetividad y que, a parte, posea principios regulativos en sí mismo que la facultad racional pueda rastrear y explicar. En cambio, abre la posibilidad de plantear que aquello que se encuentra *más allá* de la subjetividad es algo a-racional o ilógico por principio, pues se trataría de *puro impulso ciego* o *puro querer incontinente*. Ese querer, solo adquiriría *forma* cuando fuese moldeado por la subjetividad, es decir, hasta que se comenzase a realizar el proceso de *objetivación*. En este sentido, Schopenhauer ofrece un sistema profundamente racional que asume que aquello que se encuentra *más allá* de ella es lo auténticamente real, aunque sea aconceptual, carente de forma, extra racional e inefable.

El mundo como voluntad: la presencia del cuerpo

Como se mencionó en los párrafos finales del apartado anterior, el término *voluntad* es el nombre con el cual Schopenhauer intenta denominar a la *cosa en sí* que se encuentra más allá de la subjetividad y el principio de razón. Para el filósofo alemán, aquella furia impetuosa es la que se halla envolviendo al sujeto y lo fuerza a emprender la tarea de *objetivación*. Ahora bien, dado que la voluntad se encuentra más allá del principio de razón, en definitiva, resulta imposible observarla *tal y como es*, puesto que no posee una forma definida. A la voluntad solo puede vérsela *a través* del sujeto.

Ya cuando se mencionó la cuarta forma del PRS o el llamado *principio de razón de la acción*, se indicó que el autor de *Los dos problemas fundamentales de la ética* señala que la acción de un individuo se articula siempre desde una determinada *motivación*. Esta última siempre se presenta como algo que incontinentemente empuja al sujeto hacia la

acción. Es debido al hecho de que se *quiere* que el individuo comience a desarrollar su actividad. Pero, ¿cómo aparece este querer en el sujeto? Para Schopenhauer no hay duda: a través del cuerpo. Al respecto declara el filósofo:

Este cuerpo es para el puro sujeto cognoscente en cuanto tal una representación como cualquier otra; los movimientos, las acciones de dicho cuerpo son conocidos por ese sujeto exactamente igual que los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y le resultarían igual de extraños e incomprensibles, si su significado no le fuera descifrado de un modo totalmente distinto. De lo contrario vería que sus acciones resultan de motivos dados con la constancia de una ley natural, al igual que los cambios de otros objetos de causas, estímulos y motivos. [...] Pero esto no es así; antes bien, al sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Esta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos (Schopenhauer, 2005a: 188).

Acaso una de las contribuciones más sugerentes de la filosofía de Schopenhauer es, precisamente, la consideración que ofrece sobre la corporalidad. Para el filósofo, el cuerpo es el medio *a través del cual* la voluntad se le revela al sujeto. Simultáneamente, lo corporal es también una *representación del sujeto*. Lo que Schopenhauer señala es que el cuerpo posee una suerte de doble dimensión:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar, como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de estos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la

palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo (Schopenhauer, 2005a: 188).

Para cualquier individuo, su cuerpo aparece ante sí como una presencia extensa, de cierta magnitud y de determinadas propiedades. El reconocimiento del propio cuerpo también permite ubicarse espacialmente como una entidad corpórea entre otros cuerpos. Este modo de reconocer el cuerpo es al que Schopenhauer considera como *cuerpo de la representación*. Se trata de la corporalidad que es comprensible para el entendimiento y, por tanto, objetivado por medio del principio de razón.⁵ Esto quiere decir que el propio cuerpo puede ser ubicado espacialmente (espacio), en un ahora determinado (tiempo) y en relación con una cadena causal (causalidad) que explique su situación actual. Este cuerpo de la representación o cuerpo objetivado es el que es estudiado por la ciencia y analizado en partes que, a su vez, se encuentran determinadas por el espacio, el tiempo y la causalidad. Cabría decir que el cuerpo de la representación u objetivado es el que se estudia desde la anatomía, la fisiología o la medicina.

Pero, ese cuerpo de la representación comporta otra dimensión: la del querer o la volición. El cuerpo, además de poder ser comprendido como algo extenso, persistente en el tiempo y dependiente de la sucesión de causas y efectos, también se revela como una presencia marcada por algún impulso volitivo. Así, por ejemplo, el cuerpo se manifiesta a través de sensaciones como el hambre, la sed, el sueño, el cansancio, la excitación sexual o las necesidades de excreción. Esas vivencias, desde luego, *se dan en el cuerpo*, mas no como un elemento del cuerpo de la representa-

⁵ Recuérdese que el principio de razón objetiva al mundo mediante las formas puras *a priori*, a saber: tiempo, espacio y causalidad.

ción, sino como una presencia que, en rigor, no es ubicada en algún órgano corporal.⁶ Esa vivacidad con la cual el cuerpo empuja al individuo es, para Schopenhauer, la más clara manifestación de la voluntad en la propia corporalidad. Esta dimensión deseante del sujeto, que vive invariablemente en su respectivo cuerpo, hace que Schopenhauer considere la corporalidad desde el punto de vista volitivo. Por tanto, el cuerpo de la representación porta consigo otra dimensión que escapa de su fuero. A esta, Schopenhauer la llamó *cuerpo volente* o *cuerpo de la voluntad*.

Podría decirse que, para Schopenhauer, el cuerpo es el *depositario* de la voluntad. La corporalidad, en este sentido, es lo que testimonia a favor de la presencia de una realidad que se encuentra allende del proceso de representación subjetiva. Dicho de otro modo, por el cuerpo, la voluntad *motiva a la objetivación* y, consiguientemente, a la constitución del mundo en virtud de que ella se encuentra *detrás*⁷ de la subjetividad y del proceso de objetivación del mundo que realiza. Este planteamiento es una franca novedad respecto de filosofías anteriores y contemporáneas al pensamiento de Schopenhauer, pues este coloca al cuerpo en un papel central para identificar la vía de acceso a lo real.

⁶ El hambre, por ejemplo, *se siente* en el estómago. Sin embargo, no es este órgano el que genera la sensación del hambre, por lo que no podría decirse que esta parte del cuerpo *produce* la sensación apremiante de *querer comer*. Además, la irrupción de afecciones como el hambre se da de manera espontánea; en otras palabras, resulta imposible saber el momento exacto en el que comenzará a sentirse la afección del querer. Esta *imprevisibilidad* del cuerpo se debe a que la voluntad no se rige bajo las reglas regulares de la representación y, por ende, acontece con su propia naturaleza como furia indómita imprevista y exige satisfacción.

⁷ Naturalmente, se expresa que la voluntad *se encuentra detrás* de la subjetividad, solo de manera metafórica. En sentido estricto, la voluntad no está en algún sitio, pues la espacialidad se da en el plano de la representación. Lo que se intenta decir con la expresión “estar detrás de la subjetividad” es que se encuentra rebasando los límites y la ordenanza del sujeto. La voluntad siempre está *más allá* de la subjetividad y del mundo, por consiguiente.

En efecto, dado lo expuesto hasta ahora, queda claro que aquello vinculado directamente con lo real, con *lo en sí*, no es el plano ideal o abstracto, sino el cuerpo volente. Por tanto, la presencia de la realidad en sí acontece en la corporalidad como tal y, por lo que no es el cuerpo lo que aleja al individuo de la realidad —como pensara una gran parte de la tradición filosófica de Occidente—, sino su mayor testimonio. *Lo en sí* acontece en el cuerpo, manifestándose a lo largo de la existencia de cada cual como pujante deseo y urgente querencia en busca de satisfacción. El dolor o el placer en esta dinámica se convierten en parámetros para saber si se satisface o no el llamado de la voluntad. Ello es así porque la satisfacción de la voluntad conlleva el placer de haber liberado una cierta presión; por su parte, la no satisfacción del deseo trae consigo el aumento del dolor y, por ende, el sufrimiento. De manera que, al afirmar que el cuerpo es el medio por el cual la voluntad se hace presente para el individuo, implica afirmar que la corporalidad es la propia objetivación de la voluntad y, por consiguiente, su existencia se mantiene en la continua tensión entre placer y dolor a partir del incontenible e ingobernable advenimiento del deseo.

Para el autor de *La voluntad en la naturaleza*, la vida de los sujetos es un continuo navegar, padeciendo la voluntad; un continuo andar deseando, menesterosos de satisfacción, y en la tensión entre el placer y el dolor. Así vive el individuo singular en el mundo sin comprender a cabalidad que tal existencia se debe a la presencia indómita de la voluntad.

La voluntad somete al sujeto continuamente. Esto es lo que sintetiza la idea atribuida a Schopenhauer, de que la vida es un continuo padecimiento. Por ello suele indicarse que la filosofía del pensador alemán es de carácter *pesimista*. Sin embargo, a pesar de que Schopenhauer afirma una y otra vez que la voluntad se impone sobre la existencia de los individuos, también explora la posibilidad de trascender la presencia de la voluntad. Schopenhauer reconoce que hay, por lo menos, dos vías para poder liberarse del asedio de la voluntad: el arte y el ascetismo.

El arte como superación de la voluntad

Schopenhauer opina que el arte posee una relevancia fundamental, pues mediante esta actividad humana es factible llegar al conocimiento de las *formas* que conforman el mundo que se presenta cotidianamente. El alemán afirma:

El arte reproduce las ideas eternas capturadas a través de la contemplación pura, lo esencial y lo permanente de todos los fenómenos del mundo y, según el material con que los reproduzca, será arte plástico, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su única meta la comunicación de este conocimiento (Schopenhauer, 2005a: 275).

Como se aprecia en la cita, para Schopenhauer, el arte es conocimiento de lo esencial del mundo. Dentro de la filosofía schopenhaueriana, como se ha indicado, la experiencia se constituye a través de las formas puras de la intuición —tiempo y espacio— y la causalidad. Esto es lo que permite ubicar en un aquí y ahora a los objetos, a la vez que se comprende que estos son *consecuencia* de una determinada *causa*. Esta ordenanza de todo lo que se presenta ante los individuos es lo que Schopenhauer denomina *principio de razón* o *ley de la causalidad*, lo cual, además, hace posible la experiencia.

Aunado a que la experiencia se estructura mediante el tiempo, el espacio y la causalidad, Schopenhauer reconoce que los objetos son manifestaciones *diversas* o *plurales* de las *formas* inmediatas de la voluntad. Lo que significa, según el alemán, que hay, como en Platón, *formas puras* o *esencias* que unifican la pluralidad de objetos captados en la experiencia. Sin embargo, dicha unidad *formal* o *esencial* de los objetos no se capta en la experiencia, pues siempre percibe la multiplicidad, además de que la *idea* se halla más allá del tiempo, el espacio y la causalidad. Ahora

bien, pese a que el individuo se encuentra todo el tiempo *en* la experiencia —sometido al principio de razón—, Schopenhauer reconoce el acontecimiento de una vivencia singular que se caracteriza por ser una contemplación de la *idea* o *esencia* de las entidades que se encuentran en el mundo. Esta vivencia acontece cuando, al mirar un objeto determinado, se contempla *lo esencial* del objeto, no su singularidad específica. Al tener tal contemplación, el espectador, o sea, el sujeto, se libera de las afecciones singulares que cotidianamente padece, y alcanza un estado *avolitivo* que le permite *contemplar inmediatamente* la esencia del mundo. De este modo, la contemplación *ideal* de un sujeto hace que este supere su singularidad y se confunda con lo esencial del objeto, al punto de que el sujeto se vuelva *la mirada de la esencia objetiva* del mundo. En tal contemplación se da la vivencia de la no-afección de la voluntad y se logra un momento de liberación del imperio del querer.

Schopenhauer informa que aquel que ha logrado contemplar la *idea* o *esencia* del mundo y la plasma en una obra es al que, propiamente, se le deba llamar *artista*. Correlativamente, el arte será tal si logra hacer accesible la *idea* de lo mundano a través de una obra, y su valor estribará en llevar al espectador hasta la contemplación de las *formas primarias* de objetivación de la voluntad, lo cual, a su vez, liberará al sujeto espectador del querer; puesto que al dotarlo de una paz y una serenidad inusitadas, lo sitúa *más allá* de la voluntad.

Para Schopenhauer, el arte se divide en tres tipos: plástica, poética y música. Tanto la plástica como la poética se encargan de mostrar las *ideas* correspondientes a los diversos niveles de objetivación de la voluntad. Así, dentro de las artes plásticas, la arquitectura y la jardinería serían las artes que ofrecen la *idea* o *esencia* de la materia en el mundo, es decir, de aquello que dota de unidad a la naturaleza (minerales, vegetales e, incluso, algunos animales). La escultura y la pintura, por su parte, plasmarían lo esencial o la *forma universal* del movimiento animal y humano, de ahí que la escultura y la pintura simulen acciones, capturando lo fundamen-

tal de la movilidad o dinámica de los cuerpos. Las artes poéticas (la narrativa o literatura, la poesía y el drama) exponen lo ideal mediante el lenguaje. El artista plasma la *esencia humana* en las obras de este tipo de arte. La literatura, la poesía y el teatro exponen lo que se podría denominar *movimientos anímicos* del ser humano: las emociones y los pensamientos, así como el modo de relacionarse unos con otros. En todas estas manifestaciones artísticas se aprecia la esencia de los diversos niveles del mundo, por lo que el arte se convierte en la representación de las *formas esenciales* que estructuran este mundo, pero rebasando cualquier tiempo y espacio sin ninguna relación causal. De aquí que, para Schopenhauer, el arte está más allá de cualquier contexto.

Se han mencionado casi todas las artes. Falta la música. El arte sonoro posee, a ojos de Schopenhauer, una naturaleza distinta al resto de las artes. Ello se debe a que en la música “no reconocemos la copia, cierta reproducción de una idea de la esencia del mundo” (Schopenhauer, 2005a: 349). Para Schopenhauer, la música no conduce a la *esencia* del mundo, sino que *replica* o *imita* al mundo en su conjunto. De manera que la música no se concentra en determinadas *formas*, expresa a la voluntad de manera paralela al mundo. Para Schopenhauer, la música es la *otra forma de articularse la representación*, además del mundo. De aquí que el alemán declare: “La música es una objetivación y un trasunto tan *inmediato* de la íntegra *voluntad* como lo es el mundo e incluso como lo son las ideas, cuya polifacética manifestación constituye el mundo de las cosas singulares” (Schopenhauer, 2005a: 351).

La música es objetivación inmediata de la voluntad, al igual que lo es el mundo. Este postulado le permite a Schopenhauer asumir un paralelismo entre los modos en que se objetiva el mundo fenoménico y los elementos de la música. Como se ha indicado, el mundo se objetiva, se diversifica, merced al principio de razón, es decir, por medio de la causalidad, además del tiempo y el espacio. Estos tres elementos —causalidad, tiempo y espacio— son las *formas* que hacen posible la aparición

de la pluralidad de objetos en el mundo. Dichos elementos, siguiendo el planteamiento de Schopenhauer, podrían ser paralelos o análogos a los tres componentes de la música, a saber: la melodía, el ritmo y la armonía. El ritmo y la armonía corresponderían, respectivamente, al tiempo y al espacio. En efecto, el ritmo es la ordenación sonora en el flujo temporal; es la *sucesión* constante, reiterada, pero susceptible de acelerar o desacelerar, que le confiere continuidad a la música. La armonía, por su parte, responde a la *posición* de los sonidos dentro de una escala, lo cual supone variaciones por la altura a la que suena una determinada nota. También, debido a la posición tonal, es viable la confluencia de diversas líneas melódicas, por lo que la armonía propicia la diversidad sonora sin perder unidad. La melodía, por su parte, es lo que confiere *dirección* a los otros dos elementos y, en este sentido, es la que ordena —como la causalidad en el mundo— el acontecimiento sonoro. Pero, además, la melodía no solo estructura, sino que lo hace motivada por una determinada *idea* que coincidiría con las *formas* platónicas en el mundo. La *idea musical* —si se permite tal imagen— es lo que confiere sentido y forma última a la melodía en concreto.

Para Schopenhauer no hay duda de que la presencia de la música lleva al escucha al encuentro con la voluntad. Se trata de la *representación* del querer sin ser el querer. Pero, tal presencia, agita a quien escucha la música, como si se tratase de la vivencia de la voluntad. La música, en este sentido, inquieta. La razón de tal inquietud viene dada, según el filósofo alemán, por el hecho de que la esencia de la música se constituye como la confluencia de lo discordante: divergencia y convergencia quedan integrados en el devenir de la música. Así lo declara el autor cuando afirma:

Una sinfonía de Beethoven nos muestra la mayor confusión, que pese a todo tiene como fundamento el orden más perfecto, el combate más intenso, que un instante después se transforma en la más hermosa armonía: es la *concordia discordante de las cosas*, una imagen

fiel y completa del mundo, que gira en una inabarcable maraña de innumerables formas y conserva se conserva mediante una continua destrucción de sí mismo (Schopenhauer, 2005b: 434).

La música lleva al individuo, según Schopenhauer, a la contemplación de la realidad: el querer furioso que anhela satisfacción constantemente. Pero, con la música, lo que ocurre, a pesar de que inquieta, es que no somete a la voluntad. En sentido estricto *se contempla a través del sonido* la furiosa existencia de lo *en sí*, pero no se es afectado directamente por ello.

La posibilidad de la nada

Como se ha observado, la consideración que Schopenhauer realiza sobre el papel del arte abre la puerta hacia una vivencia en la cual se aquieta la voluntad. En efecto, a través de aquella contemplación que propicia el arte, el sujeto particular, transformado en sujeto puro del conocer, se libera por un instante del imperio de la voluntad, y se coloca en un plano más allá del mundo y de la *cosa en sí*. Sin embargo, para Schopenhauer, la vivencia que se alcanza por vía del arte no es la única forma de superar la voluntad. Él considera que específicamente la subjetividad del ser humano es capaz de lograr, a través de una determinada práctica, la superación o *negación de la voluntad*.

La posibilidad de alcanzar la negación de la voluntad está ligada al plano ético. Esto implica que, el único ser que puede lograr la liberación del imperio volitivo es el humano. De acuerdo con Schopenhauer, todo lo relacionado con la ética está determinado —como todo el plano de la representación— por la voluntad. En sentido estricto, la conducta humana siempre responde a impulsos del querer que le demandan satisfacción. Así, la conducta humana es siempre el resultado de la tensión que se da entre el deseo y la satisfacción de este.

Para Schopenhauer es claro que, en lo general, los seres humanos viven satisfaciendo continuamente sus deseos, aunque encuentran procesos colectivos que permiten limitar, aunque no sin cierta molestia, los impulsos de la voluntad en ellos. Los procesos colectivos corresponderían al surgimiento de las leyes y al establecimiento del orden político. Naturalmente, el ámbito político-legal es una suerte de contención que intenta regular el comportamiento, en virtud de que la presencia del querer en los individuos los empuja siempre hacia la satisfacción de su propio deseo sin contemplaciones hacia la afección que pudieran generar a terceros. Dicho de otro modo, para Schopenhauer es claro que el *egoísmo* es la expresión palpable de la voluntad que somete al individuo. Precisamente para tratar de limitar o contener el egoísmo, lo político-legal adquiere sentido, aunque no siempre resulta suficiente. Para Schopenhauer, aquellos en quienes la voluntad afecta de manera incontenible, al grado de que no solo dan cause a su egoísmo, sino que, por el contrario, se imponen a los demás para negarles su voluntad, son quienes difícilmente respetan la ley y actúan para satisfacerse a costa del bienestar de los otros. Los que actúan de este modo, para el filósofo, son llamados con propiedad *malvados*:

Cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer *injusticia* tan pronto como se le presenta la ocasión para ello y no le detiene ningún poder externo, le calificamos de *malvado*. Con arreglo a nuestra dilucidación de la injusticia esto significa que un hombre tal no se limita a afirmar la voluntad de vivir, tal como ésta se manifiesta en su cuerpo; bien al contrario, en esa afirmación llega hasta el extremo de negar la voluntad que se manifiesta en otros individuos; esto se muestra en que pretende poner las fuerzas de estos al servicio de su voluntad e intenta exterminarlos cuando se oponen a los anhelos de su voluntad. La última fuente de todo esto es aquel alto grado de egoísmo (Schopenhauer, 2005b: 462).

La voluntad acontece en los individuos como la tensión constante entre deseo y satisfacción. Cada persona puede reconocer que, en efecto, esto ocurre diariamente y de maneras constantes. Esta tensión es la que hace que los individuos se mantengan viviendo. Por ello, para Schopenhauer, la voluntad manifestada en los seres humanos en forma de *motivación* tiene como meta la persistencia del individuo. De manera que toda voluntad es *voluntad de vivir*. Por lo anterior, el egoísmo o la satisfacción que una persona siente al querer que padezca otra, es considerado por el filósofo como *afirmación de la voluntad*, es decir, es asumir la determinación del querer y otorgarle satisfacción según su designio. Afirmar la voluntad es algo que, de manera inmediata, todos los individuos realizan. No obstante, como ya se mencionó líneas atrás, Schopenhauer postula la existencia de algunos miembros del género humano en quienes la voluntad se impone de manera desbordante, al punto de que no solo buscan dar satisfacción al deseo que los gobierna, sino someter la voluntad ajena como medio de satisfacción de la propia. La explicación ofrecida por Schopenhauer sobre este fenómeno consiste en admitir, dado que todo querer proviene de una carencia o del agobio de algo faltante, que en los casos en los que la querencia sea insoportable, la posibilidad de observar que otro se halla en una situación peor que la propia, alivia el peso del querer que invade al individuo. De ahí que quien sufre un querer insatisfecho comienza a buscar apaciguarlo propiciando el mal en los demás con la intención de encontrar, al menos, regocijo para su desgracia.

No obstante, Schopenhauer afirma que la vivencia del sufrimiento o de la insatisfacción del querer es la clave para comenzar a superar el imperio de la voluntad. En este punto, el pensador alemán muestra su afinidad con las culturas orientales antiguas, como el hinduismo, que fomentan la idea de apaciguamiento y anulación de las pasiones. Schopenhauer sostiene que hay dos vías para alcanzar el estado de imperturbabilidad que llevaría al sujeto a la *negación de la voluntad*. Por una parte, la vía teórica que permite *comprender* que la existencia del mundo en su

conjunto se halla siempre asediada por la furia indómita de la voluntad. En esta contemplación, se aclara que todo individuo, casi siempre sin saberlo, se mantiene en una constante lucha entre el deseo y la satisfacción y, por lo mismo, siempre se encontrará sometido a emociones que lo rebasan. Quien ha comprendido esto, según Schopenhauer, genera un sentimiento de *compasión* hacia los demás, de manera que reconoce que el dolor, el sufrimiento y el agobio de los demás es también el propio, por lo que puede comenzar a asumir una práctica de *abnegación*: no sufre por los maltratos de otros, no se deja frustrar por expectativas no cumplidas y no lo vence ya ninguna afeción. Quien alcanza tal comprensión y consiguiente modo de vida, apaga la presencia de la voluntad y se mantiene en un continuo *contemplar* el devenir de la esencia de la humanidad —*i. e.* la tensión entre querer y satisfacción— sin necesariamente ser afectado por ella. En tal contemplación, la voluntad desaparece y el sujeto finalmente se libera de su agobio.

Por otra, la vía que conduce al sujeto a la negación de la voluntad, según Schopenhauer, es la *práctica ascética*. A través de la vivencia de los propios sufrimientos —de experimentar la imposibilidad de satisfacer los propios deseos y reconocer que tampoco se satisfacen haciendo mal a otros—, el individuo comprende que el dolor es una constante en la existencia. Ante tal reconocimiento, el sujeto logra comprender que *su dolor* es también el dolor de otros y que la resistencia a este hace que el deseo se convierta en algo irrelevante por haber entendido que no puede satisfacerse completamente. Así, a través del sufrimiento, piensa Schopenhauer, el individuo supera el agobio del querer hasta alcanzar el estado de imperturbabilidad y de avolición que lo libera del ciclo interminable del querer-satisfacer-querer de nuevo. Schopenhauer coloca como únicos ejemplos de esta práctica a los ascetas hindúes y budistas, a los primeros cristianos y a los místicos. Considera, además, que este tipo de práctica es la forma más efectiva de alcanzar la negación de la voluntad y, por consiguiente, de alcanzar la liberación del querer y del sufrimiento.

Ahora bien, ¿a dónde conduce esta negación de la voluntad? Podría responderse, en sentido estricto, que a *ningún* lado. Para Schopenhauer, el destino al que se llega, si se logra negar la voluntad, es a la *nada*. El filósofo, sin embargo, es consciente de que el término *nada* suele ser comprendido en relación con alguna presencia entitativa o con el conjunto total de lo entitativo. La nada siempre se comprende como correlato de *algo*, pero no se trata de una *realidad en sí*, pues si eso fuese, la nada ya no sería, precisamente, *nada*:

Lo generalmente aceptado como positivo, que llamamos *lo que es* y cuya negación expresa el concepto de *nada* en su significado más universal, es justamente el mundo de la representación que yo he constatado como la objetivación de la voluntad, como su espejo. Esta voluntad y este mundo somos también nosotros mismos, y a ellos pertenece la representación, como una de sus caras: la forma de esta representación es el tiempo y el espacio, de ahí que todo cuanto es para este punto de vista haya de ser en algún tiempo y en algún lugar. A la representación le pertenece también el concepto, el material de la filosofía, a la postre, la palabra, el signo del concepto. La negación, la supresión y la conversión de la voluntad en ese espejo, nos preguntamos inútilmente hacia dónde se ha girado y nos lamentamos entonces de que no tenga ningún dónde ni ningún cuándo, que se haya perdido en la nada (Schopenhauer, 2005b: 513-514).

Lo ente (o sea, *lo que es*), para Schopenhauer, es el mundo como representación: la objetivación toda de la voluntad. La superación del mundo y de la voluntad sería la negación de lo ente, pero no como meramente *su opuesto*. La nada es ausencia de estructura última, de fundamento inmóvil, de realidad material subyacente. Por tanto, siendo aquello que rotundamente escapa a toda posible representación, la nada es inapresable en un concepto. No obstante, es factible comprender, aunque sea vagamente, que se trata de una vivencia en la que el agobio desaparece, la tensión

se libera, la voluntad se serena. Cabría pensar que la paz se alcanza en la asunción de esa nada que indica Schopenhauer y que se parece mucho a los estados de iluminación en la mística cristiana o el budismo. La nada postulada por Schopenhauer no es algo terrible o lamentable, sino la posibilidad última de acabar con el sufrimiento y de alcanzar la paz.

Con todo lo anterior, queda claro que Schopenhauer fue un pensador que se abismó a pensar la totalidad. Su sistema filosófico es uno de los últimos intentos del pensamiento que trató de dar cuenta, en unidad conceptual armónica, del despliegue efectivo del mundo. Es notable el énfasis que pone en la corporalidad y el modo en que comprende el sentido del querer o de la voluntad. Resulta igualmente sorprendente la manera en que logró vincular el pensamiento de la teoría de las ideas de Platón, la filosofía trascendental de Kant y el pensamiento de los antiguos hindúes. También se destaca su parecer sobre el arte y, particularmente, sobre la música como el modo paralelo de objetivación de la voluntad. Por último, resulta interesante observar su juicio sobre los sentimientos de compasión y de redención a través del sufrimiento. Sin duda, la obra entera de Schopenhauer amerita ser pensada en aras de abrir nuevos senderos que confirmen o cuestionen la efectividad de su sistema para develar el secreto íntimo de la realidad.

Referencias

Aristóteles (2008). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Schopenhauer, A. (1980). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 3.^a ed., Buenos Aires: Aguilar.

_____. (2005a). *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, Madrid: FCE.

_____. (2005b). *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, Madrid: FCE.

ADORNO



ADORNO Y FREUD



JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Freud y la teoría crítica de la sociedad

Difícilmente uno podría darse cuenta de la influencia de Freud en la obra de Adorno sin primero aventurarse a discernir, en el desarrollo de esta última, una tendencia de unidad. Desde 1927, año de la inaugural, súbita y malhadada exposición del psicoanálisis de Freud hasta sus reflexiones tardías sobre sociología en la década de los sesenta, textos como *La interpretación de los sueños* y la *Introducción al psicoanálisis* —principales puntos de orientación de Adorno sobre el tema— fueron motivo constante de tensión y disputas tanto en la conformación de la accidentada arquitectónica de su pensamiento como en sus no menos frecuentes esfuerzos de autocomprensión.

Una mirada inicial a la huella freudiana, intermitente, quizás, pero siempre latente e impresa en el proyecto crítico *Dialéctica negativa*, encontraría que, más allá de los conceptos, métodos y problemas específicos, la fuerza que marcó desde el principio el interés de Adorno por una práctica cuyo estatuto de ciencia era aun severamente puesto en duda¹ se

¹ Buck-Morss subraya atinadamente que la raíz del interés de Adorno en Freud no provino de una moda intelectual de su tiempo ni de la necesidad de adoptar

debe a que cree advertir en ella un impulso de Ilustración imprescindible para defender una actitud crítica que asumiera el “riesgo de lo cuantitativamente nuevo en la estética, así como en las formas de la convivencia social” (Müller-Doohm, 2003: 122) frente al ambiente intelectual predominante en la República de Weimar. Este ambiente, ya fuera en su manifestación vitalista (Simmel), fenomenológica (Heidegger) o neomarxista (Lukács) de que las distinciones elaboradas al amparo de la exigencia de usar libremente la razón, como la distinción entre sujeto y objeto, deben dejarse a un lado para dirigirse a un sentido originario o a una armonía pre-capitalista ajenas a las escisiones de la reflexión.

Así, Adorno abre el escrito de 1927, *El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma* con un compromiso explícito y sin ambages:

Ilustración es el propósito de este trabajo, Ilustración en el doble sentido del término, es decir, como esclarecimiento de un problema conceptual en primer lugar, pero también, en segundo lugar, como meta en el amplio sentido que la historia confiere a este término, a saber: como destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia (Adorno, 2010: 81).

Afirmar que la Ilustración como esclarecimiento y meta es la constelación a partir de la cual será necesario hacer inteligible toda aproximación de Freud a Adorno, resulta una posición que requiere tomarse con cuidado, pues a pesar de que hay consenso entre los intérpretes de este último respecto a su adhesión al proyecto ilustrado, el cual habría sido

un marco teórico reconocido por la academia, por el contrario, “defender la teoría psicoanalítica freudiana en un estudio académico de la década de 1920 resultaba bastante audaz, ya que Freud no era aceptado entre los psiquiatras ni mucho menos entre los filósofos” (Buck-Morss, 2011: 50).

asumido como una tarea de “Ilustrar a la ilustración acerca de sí misma” (Wellmer, 1993: 17), encomienda en la cual la incorporación del trabajo de Freud se habría juzgado indispensable, aún quedan por esclarecer las razones específicas de tal importancia. Habrá que considerar que, incluso, la manera de interpretar la relación de Freud con la Ilustración es todavía el motivo de un disenso cuyos extremos son, por un lado, la caracterización que lo coloca como un acerbo enemigo del ideal ilustrado de un sujeto racional y autónomo. Ello en la medida en que la temática del inconsciente afirma “la exterioridad insuprimible de un nivel de nuestro psiquismo con respecto a la conciencia” (Renaut, 1993: 22); esta última no se subsume ni recupera por medio de la reflexión. Por otro lado, está la posición que asume el descentramiento freudiano del sujeto soberano como una condición necesaria para la realización del ideal ilustrado de autonomía: “descentrar en ese sentido [el de echar abajo la imagen del sujeto como un polo egológico que se distingue por su facultad racional] efectivamente fortalece el ego al hacerlo más reflexivo, flexible y autónomo” (Whitebook, 1996: 13).

¿Cuál de estas orientaciones se abre camino en el modelo de Ilustración de Adorno? Una respuesta posible tomada de la *Dialéctica de la Ilustración*, texto básico de exégesis, sugiere que Adorno habría adoptado la posición de que la previa representación de los modos, en la cual se sitúa a Freud frente a la Ilustración, puede calificarse de intermedia o, mejor aún, de dialéctica. Acorde a esta conjetura, Adorno negaría el optimismo implícito en la segunda posición, pues, a su juicio, no hay razones para presumir que en la sociedad capitalista moderna, intrínsecamente compuesta por relaciones de dominación, pudiera plantearse la posibilidad de un proceso de formación del sujeto que se valiera de estas formas de dominación para conquistar su autonomía.

En ese sentido, es de esperar que Adorno se contara entre los partidarios de la primera posición, para los cuales la contribución teórica de Freud, en particular en lo que concierne al inconsciente, manifestara

una falla estructural irreparable en el proyecto ilustrado al señalar que la razón jamás se legitima a sí misma conforme a sus propios criterios, esto debido a que presupone un trasfondo de elementos no-racionales que permanece siempre como “lo otro que la representación” (Henry, 2002: 308). Sin embargo, Adorno se rehúsa a compartir la conclusión de esta postura acerca de la necesidad de desentenderse de la Ilustración porque, paradójicamente, al exhibir las falencias estructurales y las aporías internas a esta, la temática del inconsciente proporciona un asidero teórico con base en la denuncia de la violencia e irracionalidad de aquellas prácticas sociales, instituciones y formas de saber que pretenden fundar su legitimidad en los contenidos programáticos del discurso de la razón ilustrada. Al mismo tiempo, Adorno recuerda que la crítica es posible debido a que la Ilustración no es un despliegue monolítico que solo adopta una actitud pasiva. Así pues, Freud encontró su lugar entre “los escritores ‘negros’ de la burguesía [que] no han buscado, como sus exégetas, paliar las consecuencias del iluminismo con doctrinas armonizantes. No han dado a entender que la razón formalista se halla en relaciones más estrechas con la moral que con la inmoralidad” (Adorno y Horkheimer, 1969: 144).

En otras palabras, si el sentido de la defensa de la Ilustración consiste en legitimar una época y sus valores, que en la necesidad de producir una mirada crítica del presente, entonces, el emplazamiento de Freud en esa tierra de nadie, que es el pensamiento de Adorno, comienza a perder su aire paradójico precisamente por la manera en que este tipo de mirada no es posible a menos de que la imagen de unidad de la totalidad social pueda resquebrajarse y muestre su condición de apariencia, como bien lo condensa Simon Jarvis:

En una frase que recuerda sorprendentemente su observación de que Marx y Engels “eran enemigos de la utopía porque buscaban realizarla”, Adorno sostiene que el pesimismo de Freud es más apropiado

para acabar con la dominación que el sentimiento normativo de Horney: Freud se endurece tanto como la hacen las relaciones petrificadas para así poder romperlas (Jarvis, 1998: 81).

¿Cómo se produce esta ruptura? Y lo que es aún más importante, ¿cómo opera? Ambas preguntas obligan a plantear en la investigación la cuestión profunda y decisiva de ¿hasta qué punto se dejan sentir los efectos de Freud en la arquitectónica de la filosofía de Adorno? Una pregunta más todavía se hace en los siguientes términos: ¿complementa el psicoanálisis freudiano una estrategia teórica ya definida por él o, por el contrario, interviene desde un principio en la configuración de su forma?

No hay modo de responder fácilmente a las interrogantes; sin embargo, los esfuerzos de esclarecimiento hacen patente una tensión que procede, a final de cuentas, de dos formas posibles de comprender qué tipo de exigencia plantea la Ilustración a la subjetividad moderna.

Dos modelos de Ilustración

Por un lado, hay una vía que a grandes rasgos pudiera trazarse desde Kant hasta Habermas, pasando por Fichte y Hegel. Este último, autor de la *Fenomenología del espíritu*, entiende la Ilustración como una exigencia de autorreflexión; es decir, la necesidad de poner en cuestión las justificaciones posibles de los juicios y acciones que, a pesar de articular la trama de la experiencia cotidiana, no pueden ya asumir ni pretender para sí mismos una capacidad y una autoridad casi naturales para vertebrar la acción colectiva y la identidad personal. En esa medida, la Ilustración no significa una época histórica en la que se desplaza al mito, sino, como advierte Habermas, es una forma de pensamiento que representa la antítesis y la fuerza contraria al mito:

Como *antítesis*, porque opone el autoritario carácter vinculante de una tradición engranada en la cadena de las generaciones la coacción sin coacciones que los buenos argumentos ejercen; como fuerza contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuente de motivación el encantamiento que ejercen los poderes colectivos (Habermas, 1989: 36).

No obstante, en este último rasgo, en tanto *fuerza*, la Ilustración se encuentra en una peculiar encrucijada, porque, por una parte, no consigue llevar al tribunal de la razón las convicciones que constituyen el tejido substancial de la experiencia sin objetivarlas; esto es, sin considerarlas como creencias y formas de vida contingentes y pasajeras cuyas causas se localizan en procesos que muy difícilmente responden a la voluntad y designio humanos. Por otra parte, se espera que la Ilustración insufla, mediante la convicción racional, adhesión y legitimidad a las mismas formas de vida que su propio enjuiciamiento racional reduce ya al estatuto de meros objetos de estudio. De tal modo, la conciencia de la Ilustración no posterga la cuestión de cómo es posible que la autorreflexión evite convertirse en auto-objetivación.

Además, una comprensión distinta de la Ilustración se vislumbra en el romanticismo alemán temprano. Kierkegaard, Benjamin y Adorno asumen la exigencia de esta como una tarea de elucidación de la experiencia que consiste en describir los fragmentos de la experiencia vivida sin partir de la suposición de que estos fragmentos solo habrán de hacerse inteligibles en la medida en que se inserten en un horizonte conceptual o en un proceso de transmisión más amplio de sentido. Podría suponerse que se tergiversa el significado de la Ilustración al disolverla en una filosofía de la existencia que sacrifica la presentación discursiva de las explicaciones en el altar de las inefables representaciones febriles de los individuos. No obstante, solo se podría mantener tal impresión si se hiciera caso omiso, por ejemplo, de la acotación en la que Kierkegaard recuerda

que “no negaré que *yo presupongo un imperativo del conocimiento* [...] pero para eso es necesario asumirlo vitalmente” (Kierkegaard, 2011: 80).

Contrario a la suposición de que esta asunción vital cometería el insensato intento de situarse más allá de los límites del lenguaje, su primer paso sería valerse de él; es decir, de los medios que la escritura ofrece para dejar que en la descripción las minucias de lo vivido desgranen sus posibilidades inmanentes hasta que adquieran una consistencia propia. En escritura, el sujeto que realiza la descripción desaparece como *autor* de modo similar al deambular del *flâneur*. Este, describe Benjamín, hace de la ciudad un “espacio semiótico” (Simay, 2009: 72) y deshilvana las potencialidades de significación de la metrópoli en la que transgrede la representación de la ciudad como un espacio eficazmente ordenado. Esta desaparición del autor es un auténtico “descentramiento del sujeto”. Adorno la alude cuando señala que “solo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos” (Adorno, 1987: 192). No es el acontecer de una verdad pre-lingüística que se encontrara velada por las apariencias, más bien, es la condición para que, en un segundo momento, pueda elaborarse el tipo de discurso verdadero que exige la Ilustración como esclarecimiento y como meta. Se recordará que esta meta consistía en edificar “teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia” (Adorno, 2010: 81).

Ahora es posible esclarecer el sentido de la Ilustración: *basarse en la experiencia* no es una forma de positivismo ni de realismo directo, sino una forma de articulación de distintos fragmentos de experiencia vivida que dan lugar a configuraciones e imágenes que hacen posible orientarse entre conceptos sin que procedan de reglas de composición o de inferencias de conceptos. A esta forma de articulación, Adorno la denomina *fantasía exacta*. Se le puede considerar como la expresión más acabada de la meta de la Ilustración en la medida en que condensa los modos concretos en los cuales se disemina la experiencia vivida:

Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente al material que le ofrecen las ciencias, y sólo va más allá de él en los rasgos mínimos de la ordenación a la que lo somete: rasgos que, obviamente, ha de ofrecer de forma original y desde sí misma (Adorno, 2010: 312).

Con base en la precisión de Nicholzen (Weber, 1997: 4), quien subraya que el término vincula la exactitud que se esgrime al mostrar una pretensión de verdad con el momento no-conceptual que es propio de la fantasía.² Es plausible sugerir que el modelo de Ilustración que sigue Adorno elude a la aporía. Conforme a ella, la autorreflexión conduce a la auto-objetivación, debido a que entre más escrupulosa sea la descripción de la experiencia —una posibilidad que no se ciñe al ámbito de la literatura, sino que, en principio, se encuentra también abierta a las ciencias empíricas entre las cuales Adorno sitúa al psicoanálisis freudiano— mayores son las posibilidades de difuminar al sujeto que pretende ver en el mundo el reflejo de su propia estructura conceptual para que, en contraste, la fantasía exacta configure a la experiencia desde ella.

Primer encuentro: Freud como complemento del marxismo

Muy probablemente el lector se preguntará cuál es el lugar de Freud en medio de esta disquisición sobre las diferentes maneras de entender el significado de la Ilustración: más del que podría suponerse en un principio. En el presente apartado se sugiere a guisa de hipótesis que el balance de la función y la importancia de Freud en la teoría crítica de Adorno varía diametralmente dependiendo del modelo de Ilustración al que se adscriba Adorno.

² El término empleado por Adorno es *phantasie* y no *einbildungskraft*, ‘imaginación productiva’. Principalmente, a partir de la *Crítica de la razón pura*, se entiende como principio determinante.

Si se asume que Adorno pertenece al primer paradigma de la Ilustración, entonces las razones de su encuentro con el psicoanálisis se sitúan tanto histórica como conceptualmente en la estela de preocupaciones teóricas y políticas que llevaron, primero, a la fundación del Instituto de Investigación Social (perteneciente a la Universidad de Fráncfort) y, posteriormente, a partir de 1930, al rumbo que le diera su nuevo director, Max Horkheimer, quien formuló las tareas distintivas de la teoría crítica en contraste con el modo de proceder de lo que denominó *teoría tradicional*. La teoría crítica considera necesario recuperar el impulso que animó al idealismo especulativo hegeliano a dar cuenta del significado de la variopinta experiencia humana desde un enfoque sistemático cuya modalidad explicativa se caracterizó por la forma de la totalidad. Esto último significa que las razones de la acción solo son discernibles en términos de relaciones regidas por normas. Estas relaciones son inteligibles porque, a su vez, remiten a un entramado normativo más amplio que sienta los límites de su validez y prescinde por entero de todo intento de explicar la acción social a partir de las representaciones mentales de los individuos.

Sin embargo, a juicio de Horkheimer, el vertiginoso proceso de transformación de las sociedades que caracterizó el tránsito del siglo XIX al XX despojó a las filosofías idealistas del trasfondo de estabilidad y continuidad relativas que, asumido como el decurso normal de la experiencia, fue la posición desde la cual se aseveró que la reflexión discernía el sentido unitario del despliegue de la razón en el devenir histórico. Ante este trastocamiento de las coordenadas, el pensamiento filosófico situó su quehacer, conmoción acentuada por el consiguiente auge y especialización de las ciencias positivas, en la teoría crítica que, a su vez, se aferró a la que representaba el intento más acabado de unir una visión de la sociedad regida por la idea de totalidad y una forma de explicación basada en los procesos materiales que desarrollaban efectivamente la acción social: la teoría marxista.

La explicación marxista le permite a la teoría crítica llevar a cabo el imperativo ilustrado de autorreflexión, porque al manifestar que en las relaciones de producción características del capitalismo se desarrolla la trama de racionalidad que genera y coordina a la acción social, no solo muestra *cómo* aparece la sociedad a la luz de cierta interpretación, sino lo que la sociedad efectivamente *es* al hacer objetiva su estructura total: “la teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto” (Horkheimer, 2003: 248). En esta autorreflexión, el sujeto social pone en tela de juicio las justificaciones vigentes o posibles que pudieran ser dadas a las representaciones encargadas de ordenar las heterogéneas maneras de su existencia social. No es solo un ejercicio de la ciencia social, sino que posee una impronta normativa, pues la reflexión muestra que la totalidad social reposa en relaciones sociales irracionales: “Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su *transformación* en una sociedad justa” (Horkheimer, 2003: 250).

Uno de los elementos más sobresalientes de la teoría marxista es el modo de concebir la conexión entre autorreflexión, totalidad y emancipación. Cabe mencionar que esta última no es la *consecuencia* de una autorreflexión exhaustiva mediante la cual los individuos pueden *reconocer* la sociedad a la que pertenecen las determinaciones que ellos mismos han producido en su acción para superar el extrañamiento inicial que experimentan ante un mundo fragmentado e incoherente.

En contraste, la teoría crítica hace de la emancipación, entendida como *transformación* y no como *reconocimiento*, el faro que orienta los esfuerzos de la autorreflexión, no solo en el sentido de la meta práctica a la que se tuviera que llegar, sino como eje de articulación de las categorías con base en las cuales la autorreflexión muestra qué experiencias aparentemente distintas e inconexas forman una unidad en un todo susceptible

de ser entendido. En breve, sin transformación, la autorreflexión no podría justificar la estructura de la totalidad social.

En este punto, el sentido de la contribución de Freud cobra plena inteligibilidad, tal como lo esboza Jay:

El Institut centró sus energías [...] sobre aquello que los marxistas tradicionales habían relegado a una posición secundaria, la superestructura cultural de la sociedad moderna. Esto significaba centrarse básicamente en dos problemas: la estructura y el desarrollo de la autoridad y la aparición y proliferación de la cultura de masas. Pero antes de poder completar tales análisis, había que superar una lengua en el modelo marxista clásico de subestructura y superestructura. El eslabón perdido era psicológico y la teoría que el Institut escogió para que lo suministrara fue la de Freud (Jay, 1989: 148-149).

¿De qué forma la teoría de Freud satisfizo la función de eslabón perdido? Para responder a esta pregunta hay que examinar las tensiones del modelo de autorreflexión construido a partir de la teoría marxista.

Marx proporcionó a la teoría crítica un modelo de autorreflexión mediante el cual era factible sacar a la luz la estructura normativa (lo que Horkheimer denominaba el *secreto* de la sociedad capitalista), pero no ofreció la manera de concebir la integración de sus partes. Wellmer apuntó directamente a esta dificultad inherente a los intentos de disponer de tal visión de la totalidad a la que “Horkheimer y sus colaboradores únicamente podían lograr la unidad teórica del aspecto temático de su programa empleando un funcionalismo marxista que estableciera una dependencia directa entre las distintas dimensiones de la investigación” (Wellmer, 1990: 452). El problema fue que el funcionalismo marxista al que alude Wellmer resultó incapaz de explicar el *sentido* donde sus conceptos y categorías se articulaban de un modo concreto y específico que no solo era susceptible de descifrarse en su conformación total, sino

que además su explicitación *incluyera* la necesidad de transformación, y no la *añadiera* como un fin moral idiosincrático ni como la culminación necesaria de una teleología histórica. Si se tiene en mente que los métodos de análisis provenientes de la lingüística estructural aún no habían irrumpido en el panorama de la ciencia social de la época, se comprende por qué la mencionada explicitación del sentido debía dar cuenta de cómo la ordenación total del capitalismo es efectivamente experimentada por los sujetos concretos: esclarecer de qué modo la configuración de lo que la realidad social actualmente es contiene vías que inhiben o contribuyen a su transformación. Para resumir el problema mediante una expresión prosaica, se dirá que la interrogante crucial que enfrenta la teoría crítica y, en general, los marxismos de posguerra ya no es el cómo hacer explícita la estructura interna de la sociedad capitalista, es explicar el porqué, salvo estallidos ocasionales, el orden vigente no muestra signos de transformación.

Sería tentador achacar esta incapacidad a una supuesta concepción *mecánica* del marxismo prevaleciente en la teoría crítica, y aún más seductora sería la inclinación a suponer que Freud proporcionó la concepción sustancial de sujeto requerida para darle vida al modelo teórico crítico de totalidad social, tal y como parecen suponer algunas interpretaciones:

El rechazo del análisis conservador de la sociedad humana, del que eran responsables socialdemócratas y comunistas, y el disgusto por la práctica política de ambos partidos, encauzaron a la Escuela de Frankfurt hacia Freud. El marxismo, y aun el propio Marx, omitió considerar a fondo la sustancia de la resolución ontológica que la revolución iba a representar (Friedman, 1986: 92).

Sin embargo, evaluar como un *giro antropológico* de la teoría crítica el encuentro con Freud, pasa por alto la dificultad para mostrar cómo es que la experiencia concreta elucida el sentido de la explicación de la to-

talidad social, en lugar de ser simplemente deducida de esta. Lo anterior se debe a que el modelo de autorreflexión del que abreva la teoría crítica denuncia y descoyunta con éxito toda pretensión de postular una subjetividad sustancial como fundamento ontológico y epistemológico de lo real, pero sin proporcionar una nueva teoría de la subjetividad que no solo explique satisfactoriamente que las determinaciones y estructuras del pensamiento constituyen las determinaciones y estructuras de la inteligibilidad de la realidad. Además esclarece —y sin recurrir a una metafísica de la sustancia— cómo es que tales determinaciones y estructuras del pensamiento son consideradas determinaciones y estructuras *de* los sujetos concretos, como sugiere Pippin: “es difícil ver de qué manera cualquier expectativa teórica acerca de la racionalidad de la historia [en este caso, de la sociedad Se cambió capitalista] podría contar para mí como una razón para actuar, como *mí* razón para participar en la institución” (Pippin, 1995: 151-152).

Esta dificultad de la autorreflexión no se subsana con un *giro antropológico*, que introduce una presuposición metafísica dogmática, ni mediante una hermenéutica que interprete cómo los conceptos universales concernientes a la sociedad se aplican a las acciones individuales. El problema solo se responde con el lenguaje de la autorreflexión, explicando de qué manera se articulan dos niveles de estructuras legaliformes: la sociedad y el individuo. Esto último es precisamente lo que Horkheimer y sus colaboradores creyeron encontrar en Freud.

En ese sentido es válido afirmar que, para la teoría crítica, el pensamiento Freud *complementa* a Marx. En primer lugar, esta relación es posible porque el psicoanálisis comparte la estructura general de la autorreflexión: se refiere a lo concreto, pero con el propósito de indagar cuál es la legalidad que constituye su inteligibilidad. Así, la comprensión de la vida psíquica en términos de *tópica* proporciona, cuando se le juzga desde la perspectiva de la filosofía, un modelo de subjetividad que, por un lado, hace referencia a procesos empíricos que, a final de cuentas,

remiten a estudios de caso clínico-patológicos, pero, por otro lado, aquellos solo se tornan inteligibles en la medida en la cual se constituyen como un orden en el cual se establece la forma necesaria de su operación, de ahí que Freud insista en que “el psicoanalista se distingue por una creencia particularmente rigurosa en el determinismo de la vida anímica” (Freud, 1979: 33). No obstante, y a pesar de que él mismo nunca abandonó del todo la reivindicación del psicoanálisis como una ciencia empírica, la necesidad a la que se hace mención no está naturalmente inscrita en los hechos que se describen, es siempre interna al marco heurístico en el cual estos se interpretan, de tal modo que la idea de *aparato psíquico* posee el estatuto de una *ficción teórica* (Freud, 1991).

En segundo lugar, y a partir de esta última acotación, se ensaya una explicación de la forma básica en la cual el psicoanálisis freudiano fue una alternativa teórica plausible para desempeñar el papel de *eslabón perdido* entre estructura y superestructura. La vida psíquica no es una esfera metafísica completamente ajena a la materialidad del mundo; eso no significa que actúe a la manera de una causalidad mecánica y unívoca porque, como indica Freud, al referirse en particular a la dinámica de la vida anímica, “todos los procesos psíquicos [se reconducen] al juego de unas fuerzas que se promueven o inhiben unas a otras, se conectan entre sí, entran en compromisos” (Freud, 1992: 253).

Con base en esta perspectiva se aprecia que la inquietud de la teoría crítica acerca de cómo se configura el sentido de totalidad de las categorías marxistas en la experiencia subjetiva es una empresa condenada al fracaso si se asume que el término experiencia subjetiva es idéntico a la *weltanschauung* de un sujeto individual, porque, más allá de asociaciones arbitrarias, no se logra discernir cómo comprenderán y responderán los sujetos a los efectos de procesos sociales que los rebasan. En cambio, si se arguye que no puede hablarse de representaciones sociales sin antes elucidar cómo opera la dinámica del aparato psíquico a partir de su propio ordenamiento, cómo es que “el funcionamiento psíquico depende de

que los impulsos somáticos pasen al espacio representacional psíquico, el cual se constituye a su vez como una *realización de la fantasía por medio de una formación de imágenes*” (Elliott, 2004: 75-76), entonces, lo que se ha hecho es sentar las bases para explorar de qué manera interactúa la dinámica de los procesos de producción que la autorreflexión saca a la luz al cuestionar la estructura social y la dinámica de los procesos de representación de la vida psíquica.

Freud en la *Dialéctica del iluminismo*

El programa de investigación se ve truncado en más de un sentido. Erich Fromm, quien era el principal miembro permanente del Instituto de Investigación Social en el campo psicoanalítico, rápidamente se alejó de los modelos heurísticos de Freud para adoptar, en cambio, una interpretación antropológica y directamente normativa del psicoanálisis que se apoyaba “cada vez más en enfoques psicológicos anticipados por el propio Marx” (Jay, 1989: 157-158). Horkheimer, si acaso huelga decirlo, no compartía la visión de Fromm; sin embargo, sus esfuerzos por pensar el vínculo entre psicoanálisis y teoría crítica sin transigir con discursos consoladores se reanudaron en el exilio, en colaboración con Adorno, en la *Dialéctica del iluminismo* (1947).

En lo que a su contenido concierne, el libro hace de la noción de yo, expuesta a partir de la posición topográfica y estructural desarrollada por Freud en *El yo y el ello* (1923), el principio de orden y fuerza motriz inmanente de una filosofía de la historia en la cual la Ilustración emerge como una figura perteneciente a un proceso de continua liberación humana de las determinaciones de la naturaleza que, debido a su lógica intrínseca, en la medida en la cual se fundamenta cada vez más en la razón, desemboca irremisiblemente en la dominación total: “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, pues el dicta-

dor sabe cuál es la medida en que puede manipular a estos” (Adorno y Horkheimer, 1969: 22).

¿De qué manera se incorpora a Freud en la elaboración de una filosofía de la historia que parece deberles más a las primeras críticas románticas y a los efectos de la sociedad capitalista, el desprecio hacia el burgués que exuda la literatura del siglo XIX y las críticas de Tocqueville o J. S. Mill a la tiranía de la mayoría? La pregunta es pertinente a la luz de lo que se mencionó en líneas anteriores concernientes al estatuto y a las consecuencias de las construcciones teóricas de Freud: los modelos conceptuales de la metapsicología no son generalizaciones que se elaboran inductivamente con base en la observación de sujetos reales, son herramientas heurísticas necesarias para interpretar el sentido unitario de los heterogéneos fenómenos puestos de manifiesto en la relación entre el analista y el sujeto.³ Así pues, dado que Adorno y Horkheimer tomaron en cuenta, por lo menos, en términos generales, esta característica distintiva de la teoría psicoanalítica freudiana, hay motivos válidos para suponer que el lugar de esta última, en la composición del texto final de la *Dialéctica del iluminismo*, no podía ser, como sí ocurrió posteriormente en la influyente obra *Eros y civilización* de Herbert Marcuse, otro miembro del Instituto, a partir del establecimiento de relaciones causales directas del fetichismo de las mercancías sobre el contenido de las representaciones, los impulsos y los afectos de los sujetos de las sociedades modernas.⁴

³ Eso no significa que Freud renunciara a lo que Assoun (2008) ha denominado los fundamentos monista y fisicalista de su obra, más bien se refiere a una diferenciación de niveles epistemológicos en su teoría que lo llevaron a “trazar cuidadosamente una línea que separara el *análisis científico* y sus *aplicaciones*’. Él reconoció que los desafíos clínicos fundaban el encuentro psicoanalítico, pero consideraba al psicoanálisis una rama de la psicología, no de la medicina” (Tauber, 2010: 37).

⁴ Considérese, por ejemplo, la manera en la cual se vinculan procesos sociales concretos y efectos directos con la composición de la estructura psíquica: “Ahora,

Lo que Adorno y Horkheimer supuestamente encontraron en la concepción freudiana del aparato psíquico es el análisis del mecanismo mediante el cual la autorreflexión deviene auto-objetivación: la represión. En particular, del mismo modo que en *Tótem y tabú* (1913), Freud interpretó datos antropológicos dispersos para construir una narrativa de la génesis de la conciencia moral como un proceso de sustitución.⁵ Esto con la finalidad elaborar una interpretación de la unidad del aparato psíquico como una *dinámica* que se instituye a partir de la oposición de fuerzas, en la cual la nunca definitiva “represión de lo pulsional” (Freud, s. a.: 100) es condición indispensable para la consolidación del yo.

La *Dialéctica del iluminismo* se vale de una interpretación del relato homérico como la puesta en escena de un proceso cuya dinámica se rige también por un movimiento de sustitución que, a juicio de Adorno y Horkheimer, representa la estructura fundamental del proceso civilizatorio cuando se le juzga en términos de una progresiva sujeción al tribunal de la razón —en este juzgar se condensaría toda la esencia de la Ilustración—. Así como Odiseo triunfa sobre las amenazas provenientes de las divinidades naturales del mundo mítico por medio de su astucia⁶ que le permite en cada caso escapar con vida de los sacrificios a los que él estaba destinado servir como víctima, la estructura racional del proceso de civilización se interpreta como “la transformación del sacrificio

sin embargo, bajo el mando de monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece omitir el estado de individualización [...] La organización represiva de los instintos parece ser *colectiva*, y el ego parece estar prematuramente socializado por todo un sistema de agentes y agencias extrafamiliares” (Marcuse, 1986: 109).

- ⁵ Proceso en el cual “los primeros preceptos morales y restricciones éticas de la sociedad primitiva [surgen] como una reacción frente a una hazaña que dio a sus autores el concepto del crimen [hazaña que mienta el asesinato real del padre tiránico que controla el clan]” (Freud, s. a.: 160).
- ⁶ Entendida “como un medio de intercambio en que todo ocurre según las reglas [...] y no obstante la contraparte resulta engañada” (Adorno y Horkheimer, 1969: 80).

en subjetividad” (Adorno y Horkheimer, 1969: 80). Esto en la medida en que la civilización se consigue por medio de una creciente separación respecto a los impulsos de la naturaleza. El resultado de esta escisión es doble, por un lado, hace posible considerarla como un objeto de estudio y control dependiente de criterios y principios metodológicos de racionalidad y, por otro lado, reduce la experiencia humana a estos principios de racionalidad.

Conforme avanza el conocimiento y dominio racional de la naturaleza se consolida también la imagen de los seres humanos como sujetos racionales, pero esta identificación es posible únicamente por medio de la represión de la vida inconsciente afectiva de los seres humanos:

La principal tarea del yo, la auto-preservación, sólo puede lograrse si mantiene el control. Más aún, cada acto posterior de renuncia añade consolidación y fuerza a la realidad del ego, transformándolo así en un sujeto racional, en el sentido de sujeto estratégico que puede manipular el mundo externo (Whitebook, 2004a: 77).

Adorno y Horkheimer habrían encontrado en Freud la clave para señalar que si la razón deviene dominación no se debe a *externalidades* del sistema económico capitalista ni a la coyuntura política de la sociedad de masas, sino al proceso autorreflexivo en el cual los seres humanos se constituyen como sujetos racionales capaces de cuestionar su mundo y exigir justificaciones racionales de los distintos modos de relacionarse con este.

Sin embargo, la conclusión parece establecer también los límites infranqueables de la viabilidad de la teoría crítica como discurso emancipatorio, porque su proyecto de clarificación autorreflexiva de las razones que subyacen a la objetivación y cosificación imperantes en la modernidad capitalista termina por obligar a este proyecto a reconocerse como una manifestación que refleja la estructura lógica productora de los fenómenos sociales que pretendía criticar. En otras palabras, no es posible

la crítica del poder si no emerge de un sujeto autorreflexivo que ponga al descubierto la totalidad que condiciona los distintos modos de aparecer del poder, pero al mismo tiempo “el surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en todas las relaciones” (Adorno y Horkheimer, 1969: 22). Así pues, al hacer del mundo un espejo de las determinaciones de la razón, la autorreflexión no evita, finalmente, contemplar su propio rostro en la dinámica de la auto-objetivación.

Este callejón sin salida de la teoría crítica, tal y como ha sido denunciado por Habermas, es perentorio únicamente si se hace caso omiso del “agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia” (Habermas, 1987: 493), donde la razón es siempre un proceso que, al margen de los contenidos, se reduce a una estructura sujeto-objeto de las determinaciones constitutivas de este último de la actividad espontánea del primero. Este modelo de razón, el cual es sumamente apto para describir la acción estratégica del sujeto respecto a un entorno pasivo, concluye necesariamente en la auto-objetivación al intentar adoptar una modalidad autorreflexiva —esto es, cuando la razón se somete a examen—, pues en el momento en que el sujeto pone frente a sí al objeto para examinarlo le conculca *estructuralmente* toda traza de actividad espontánea. De tal forma que cuando el sujeto reflexiona sobre sí y examina los distintos modos de vincularse al mundo solo encuentra un haz de determinaciones biológicas y sociales, pero nunca su libertad. En este resultado negativo de la teoría crítica, la elección de Freud, como sustento teórico, habría contribuido decisivamente al resultado aporético, puesto que según Habermas, su proyecto psicoanalítico llevaba la huella de la filosofía de la conciencia:

De Hegel a Husserl pasando por Freud se han venido reiterando los intentos de llevar adelante este proceso de cobrar conciencia de sí mismo a partir del modo de lo ya dado con que el sujeto se topa consigo en el mundo y de encontrar un punto de vista metodológico desde el cual aquello que prima facie se muestra como algo tozudamente

extraterritorial y rehúsa como tal advenir a la conciencia: ya sea el cuerpo, nuestra naturaleza pulsional [...] pudiera al cabo ser recogido en la reflexión, convertirse en algo familiar y transformarse en algo transparente. Freud plantea el imperativo de que el “ello” devenga yo [...] estas tentativas híbridas de una emancipación respecto a lo no consciente, respecto del trasfondo sobre el que se asienta lo consciente caen víctimas de la utopía de una perfecta autotransparencia, trocándose con ello en desesperación nihilista y en escepticismo radical (Habermas, 1989: 315).

Así, hay razones fundadas para plantear que la relación entre Freud y la teoría crítica es un fracaso, un episodio curioso de la historia de las ideas que sería mejor relegar a la teratología de la razón.

Segundo encuentro: Freud como desgarramiento de la totalidad

¿Podría ser de otro modo? ¿Cabría la posibilidad de mantener una esperanza de emancipación basada en la capacidad crítica de los sujetos sin que esa crítica corroyera el terreno donde se emplaza? Desde el punto de vista específico de la óptica psicoanalítica, hay opiniones que se arriesgan a dar una respuesta afirmativa a las preguntas con base en el desvío del destino originario de la pulsión que adopta el yo como mecanismo de defensa ante las prohibiciones culturales. Freud denominó a esta permuta *sublimación*.

La importancia de este concepto para la teoría crítica consiste en que apunta a una forma de integración del aparato psíquico que, a diferencia del proceso descrito en la *Dialéctica del iluminismo*, no concluye necesariamente en la represión y en la consiguiente objetivación del sujeto, sino que, como sugiere Whitebook, la sublimación “explica

el proceso mediante el cual el material genético pasa por un cambio de funcionamiento y alcanza un grado de libertad que lo transforma en otra cosa” (Whitebook, 2004b: 53). Sin embargo, particularmente en el caso de Adorno, no hay cabida para el concepto de sublimación en el horizonte de la teoría crítica, como lo hace patente en su posición acerca de las consideraciones de Freud sobre estética:

La teoría del arte de Freud es mucho más idealista de lo que ella misma cree. Al trasladar las obras de arte puramente a la inmanencia psíquica, las priva de la antítesis con el no-yo. A este no le afectan las espinas de las obras de arte, que se agotan en la tarea psíquica de llevar a cabo la renuncia a los instintos de adaptarse (Adorno, 2005b: 23).

La última parte de esta cita sugiere que el lapidario juicio de Adorno respecto a las posibilidades liberadoras de la sublimación proviene de un desacuerdo metodológico con las interpretaciones psicológicas de la génesis de la obra de arte que de un rechazo a la idea de integración individual y colectiva que sugieren

la aceptación conformista por el psicoanálisis de la concepción habitual de la obra de arte como un bien cultural beneficioso está en correspondencia con un hedonismo estético que expulsa toda negatividad del arte a los conflictos instintivos de su génesis (Adorno, 2005b: 23-24).

Para Adorno estos conflictos no pueden ser, en modo alguno, transformados en maneras de integración psíquica no represiva. Eso solo significaba transigir aunque fuera de manera mínima, con un proceso de producción de la subjetividad que, desde su perspectiva, solo podía conducir a la auto-objetivación; lo cual parece confirmar que “debido a su polémica renuncia al concepto de sublimación [...] Adorno no tenía los

recursos teóricos para considerar formas alternativas de síntesis psíquica que constituirían nuevas formas posconvencionales de relación consigo mismo” (Whitebook, 2004b: 59).

No obstante, en oposición a esta conclusión, es posible sugerir que la negativa de Adorno a considerar formas alternativas de producción de la subjetividad no se debió a una voluntad nihilista empecinada en exhibir la falsedad de todo atisbo de afirmación en la *vida dañada* de la sociedad burguesa. Por el contrario, esta obedeció a una comprensión del propósito de una crítica de la sociedad radicalmente distinta a la que se presenta en términos de una filosofía de la historia para la cual el ideal ilustrado de razón y todas sus figuras, como la de la subjetividad, comparten con las formas de dominación que pretenden criticar una estructura.

Con base en la previa presentación del modelo alternativo de Ilustración, entendido como una elucidación de la experiencia que procede mediante la descripción de los fragmentos de la experiencia vivida, para disolver la apariencia de unidad del sujeto como autor, con el fin de permitir que estos se configuren espontáneamente en una fantasía exacta, es plausible sostener que para Adorno la meta principal de una teoría crítica de la sociedad consiste en poner de manifiesto las fracturas, discontinuidades y rupturas que recorren a la totalidad social. Lo anterior con el propósito de mostrar que su carácter de unidad sin fisuras es solo una ilusión, que “el todo es lo no verdadero” (Adorno, 1987: 48). He ahí la meta de la Ilustración a la cual Adorno hacía mención en el ya citado trabajo de 1927: “destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia” (Adorno, 2010: 81).

Sin embargo, nada podría ser más erróneo que suponer que Adorno se propone destruir la pretensión de totalidad de la sociedad vigente denunciándola como ilusión, para sustituirla con una propuesta de sociedad verdadera y subjetividad no menoscabada; por el contrario, tal vez la convicción teórica que se encuentra en el núcleo de su pensamiento es que “toda imagen del ser humano es ideología a excepción de la negativa”

(2004: 62). Esta posición no expresa una tesis antropológica u ontológica nacida de una visión pesimista de la crisis de la cultura europea, más bien es fruto de una *crítica inmanente* a las concepciones idealistas de subjetividad con las cuales Adorno, por un lado, comparte la convicción de que la autorreflexión no ha de entenderse a partir de una concepción del yo como sustancia (la que ya había refutado Kant en su crítica a la psicología racional en los “Paralogismos de la razón pura”),⁷ sino como el resultado de un proceso lógico de mediaciones por el cual las determinaciones que el sujeto individual reconoce como suyas son la manifestación de una forma particular de especificar la regla del concepto universal —como ocurre, por ejemplo, en la exposición hegeliana de la génesis de la voluntad individual—. ⁸

Sin embargo, Adorno objeta a Kant y a Hegel su concepción de la subjetividad como una unidad lógica sujeta a reglas o “disuelve precisamente el concepto de yo empírico” (Adorno, 2010: 151). Esto al juzgar como inválida absolutamente *cualquier* forma de psicología racional o suponer que la fenomenología de las diferentes formas de aparecer del yo empírico pone al descubierto el sentido de la formación de una totalidad cuya regla de composición es ya inmanente a cualquier manifestación de lo individual.

La consecuencia del primer disyunto es que los resultados de la autorreflexión permanecen separados del proceso de constitución real de la unidad del yo empírico. Esto porque si bien la razón exige que el orden y coherencia de las representaciones y máximas de este deriven de una totalidad “el paso ‘dialéctico’ a la incondicionada totalidad de las condiciones para un condicionado dado *no* genera objeto alguno, no legitima (en el caso del conocimiento) tesis cognoscitiva alguna ni, en el discurso práctico, decisión alguna” (Martínez, 1989: 73).

⁷ Véase *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant (A341/B399-B432).

⁸ Véase *Filosofía del derecho* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (§§ 7-11).

Mediante este movimiento se evita por completo toda recaída en una metafísica dogmática. No obstante, el hecho de no explicar discursivamente la forma específica en que se articula la totalidad de condiciones con el conocimiento y acción concretos abre la puerta (desde Jacobi y Schelling hasta Heidegger) a planteamientos que afirman que si los principios de los cuales deriva la unidad de la experiencia son siempre *otros* respecto a la conciencia —en la medida en que no aparecen como un objeto o un curso de acción reflexionados por la conciencia—, entonces la única conclusión plausible es que estos pertenecen a un ámbito *inconsciente*, en el sentido ontológico del término que “establece que la esencia originaria del ser se oculta al campo de visibilidad en la que el pensamiento [...] la busca desde Grecia” (Henry, 2002: 24).

La consecuencia del segundo disyunto que elude de raíz al problema del inconsciente, porque no se basa —como el modelo anterior— en la escisión entre lo empírico y lo trascendental, es que si la autorreflexión logra hacer explícito el proceso de autotransformación de las categorías del pensamiento sin presuponer otro motor que no sea la negatividad de la propia experiencia es debido a que se mueve en un espacio estrictamente lógico —es decir, conformado por juicios conectados en un sistema de inferencias. De ahí que Hegel enuncie que “todas las cosas son un silogismo” (Hegel, 1985a: 131)— cuya plausibilidad filosófica depende de asumir como punto de partida de la autorreflexión el momento en el cual la conciencia se enfrenta a su objeto omitiendo el carácter *sensible* (y aún no lógico) de la relación del sujeto con la exterioridad que satisface sus necesidades.

De esta manera, en un caso, la autorreflexión conduce a la incapacidad de explicitar por completo los principios trascendentales que articulan la experiencia, en otro, a la subsunción de la dimensión sensible de la experiencia en un proceso lógico. Resultados distintos que expresan, a juicio de Adorno, por qué los modelos de autorreflexión del idea-

lismo tienen como consecuencia última una auto-objetivación que hace inconcebible aceptar modelos alternos de subjetividad.

En el caso del modelo kantiano, su imposibilidad de cerrarle el paso al problema del inconsciente produce objetivación, esto porque si, a fin de cuentas, el trasfondo ontológico que condiciona las acciones es refractario a la clarificación discursiva, entonces todos los esfuerzos por llevar una vida racional no serían más que las diversas formas de adaptación a un entorno de apariencias, más o menos, estable, pero ajeno a la razón:

Al individuo, sin embargo, no le queda de moral más que aquello para lo que la teoría moral kantiana, que a los animales les concede inclinación, no respeto, sólo tiene desprecio: intentar vivir de tal modo que se crea haber sido un buen animal (Adorno, 2005a: 275).

A su vez, el modelo hegeliano hace posible reivindicar las exigencias de la razón en un mundo que bajo múltiples luces aparece como irremediablemente irracional, pero al precio de extirpar la sensibilidad para incorporar al individuo a un proceso como el descrito por la dialéctica del iluminismo, en el cual asume que su individualidad encuentra su verdad en la totalidad.

No obstante, Adorno, como se ha insistido a lo largo de este trabajo, no abandona su compromiso con la Ilustración. Sostiene que esta, como esclarecimiento, obliga a juzgar a la experiencia mediante la indagación de sus condiciones de posibilidad (como Kant) y pone al descubierto la trama de mediaciones en las que estas condiciones se desarrollan (como Hegel). Al mismo tiempo, su idea de Ilustración como meta exige que la pregunta por la condiciones de posibilidad no vea en lo finito un obstáculo para dar cuenta de manera exhaustiva de tales condiciones (contra Kant y con Hegel), con lo cual Adorno le resta todo sustento teórico a quienes afirman que la razón no puede dar parte de *lo otro de ella misma*

y reconoce, a la vez, que no hay cabida para una mediación total debido a que el arraigo de toda experiencia en la sensibilidad impide incorporar todos y cada uno de sus momentos en un proceso lógico transparente (con Kant y contra Hegel). Podría decirse que la clave de la filosofía de Adorno es la conciencia de que la Ilustración solo es posible si ella se vuelve contra sí misma para negar toda pretensión de totalidad sin por ello ceder el paso al escepticismo o al irracionalismo. En eso consiste la dialéctica negativa: “Si la dialéctica negativa, exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo” (Adorno, 2005a: 334).

En la *Dialéctica negativa*, uno de los principales puntos de apoyo para realizar este compromiso con la Ilustración es Freud: “El psicoanálisis freudiano no tanto contribuye a tejer la apariencia de individualidad como la destruye tan a fondo como solo puede hacerlo el concepto filosófico y social” (Adorno, 2005a: 323). Lo anterior significa que la importancia de Freud no reside en su concepción del aparato psíquico que pone en jaque la representación del sujeto autorreflexivo que se encuentra sobre la base de la racionalidad moderna —sí, puede ser una consecuencia, pero no es el punto medular—. Freud no desmiente una ilusión para proponer o dejar paso a otra nueva. Lo que Freud le permite hacer a Adorno es mostrar por qué la autorreflexión, en la misma proporción que no reconoce obstáculos para su tarea de esclarecimiento, no obtiene como meta su completitud en una totalidad:

La grandeza de Freud consiste, como la de todo pensador burgués radical, en dejar sin resolver tales contradicciones y en rehusar a la pretensión de una armonía sistemática allí donde la cosa misma se encuentra esencialmente desgarrada. Freud pone de manifiesto el carácter antagónico de la realidad social en la medida que lo permite su teoría y praxis en el marco de una división del trabajo prefijada (Adorno, 2004: 38).

La situación de desgarramiento a la que se refiere Adorno es una situación en la que *esencialmente* no hay posibilidad de integración de la individualidad en la totalidad, lo cual, en el plano de la inmediatez, es susceptible de denunciarse como neurosis, infelicidad, depresión, etcétera; sin embargo, en el plano de la autorreflexión significa lo siguiente: el sino negro avizorado por la *Dialéctica del iluminismo* no es necesario, puede evitarse porque la experiencia, en principio, es diferente, y si logra ser diferente es porque está radicalmente fracturada. Esto es lo que se aprende del psicoanálisis, pero también es lo que se encuentra en la raíz de su rechazo contemporáneo: “Su proscripción como ortodoxia, al igual que el celo por retrasar su datación al siglo XIX, testimonia [...] la resistencia contra la ilustración” (Adorno, 2004: 82).

Referencias

- Adorno, T. (1987). *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- _____. (2004). *Escritos sociológicos I*, Obra completa, tomo 8. Madrid: Akal.
- _____. (2005a). *Dialéctica negativa*. Obra completa, tomo 6. Madrid: Akal.
- _____. (2005b). *Teoría estética. Obras completas*, tomo 7. Madrid: Akal.
- _____. (2010). *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa*, tomo 1. Madrid, Akal.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Assoun, P. L. (2008). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*.

- Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Elliott, A. (2004). *Social theory since Freud. Traversing social imaginaries*. Londres: Routledge.
- Freud, S. (1979). *Obras completas*, vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1991). *Obras completas*, vol. V. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992). *Obras Completas*, vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (s. a.). *Tótem y tabú. Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedman, G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: FCE.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 1. racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- _____. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Henry, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- _____. (1985a). *Lógica (Segunda parte)*. Madrid: Orbis.
- _____. (1985b). *Lógica (Tercera parte)*. Madrid: Orbis.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno. A critical introduction*. Nueva York: Routledge.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Kant, Immanuel. (2006) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kierkegaard, S. (2011). *Los primeros diarios, volumen 1; 1834-1837*. México: Universidad Iberoamericana.
- Herbert, M. (1986) *Eros y civilización*. Planeta: México.
- Martínez Marzoa, F. (1989). "Analítica y dialéctica en la razón

- (práctica) kantiana”, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.
- Müller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie. Theodor Adorno. Una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.
- Pippin, R. (1995). “Hegel’s ethical rationalism”. En K. Ameriks y D. Sturma (eds.), *The modern subject*. Albany: SUNY.
- Renaut, A. (1993). *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Barcelona: Destino.
- Simay, P. (2009). “Walter Benjamin: la ville comme expérience”. En T. Paquot y C. Younès. *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX siècle*. Paris: La Découverte.
- Tauber, A. (2010). *Freud, the reluctant philosopher*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber Nichol森, S. (1997). *Exact imagination. Late Work. On Adorno’s aesthetics*. Cambridge: MIT.
- Wellmer, A. (1990). “Teoría crítica”. En A. Giddens y J. Turner (comps.), *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- _____. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- Whitebook, J. (1996). *Perversion and utopia. A study in psychoanalysis and critical theory*. Cambridge, MIT.
- _____. (2004a). “The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis”. En F. Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*. (74-102) Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004b). “Weighty Objects. On Adorno’s Kant-Freud Interpretation”. En Tom Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (51-78). Cambridge: Cambridge University Press.

VIDA DAÑADA. CRÍTICA SOCIAL Y EPISTÉMICA EN ADORNO



VÍCTOR EDUARDO SÁNCHEZ LUQUE

*La experiencia biográfica y la constitución de la teoría,
el curso vital individual y el proceso de construcción teórica,
han sido en Adorno una y la misma cosa.*

HANS-JÜRGEN KRAHL

La Ilustración tenía como objetivo liberar a los hombres del miedo; mantenía el supuesto de que si se dejaba a la racionalidad administrar a la sociedad, las injusticias, los privilegios y el sufrimiento del hombre acabarían; el desencantamiento a través de la ciencia de los viejos mitos y la superstición haría al hombre no solo señor de sí, sino también de la naturaleza. La fuente del miedo era lo desconocido, pero bajo la luz de la razón nada queda fuera. La exterioridad es anulada a partir de la abstracción en universales. El dominio de la realidad es total y esto conlleva a que el conocimiento es poder para construir una sociedad libre. Sin embargo, la civilización que se construyó sobre el proyecto de la Ilustración terminó por ser más terrorífica que el propio miedo que la

impulsó. Su intención totalitaria conduciría a una racionalidad coercitiva que traería consigo las peores consecuencias.

Theodor Adorno y Max Horkheimer construyen a partir de esta idea su *Dialéctica de la Ilustración*, escrita en el exilio bajo el contexto de la Segunda Guerra Mundial. El pesimismo hacia el proyecto ilustrado, concretizado en la experiencia de esos años, obligaba la pregunta sobre qué se había hecho mal, si lo ocurrido con la sociedad occidental era una desviación del camino ilustrado y que solo bastaba con constatar la brújula de la razón para ordenar el mundo o si lo acontecido se debía justamente al propio proyecto ilustrado. La respuesta que ambos esbozan en el libro no puede ser más contundente: es la propia Ilustración donde reside el problema. La racionalidad hegemónica que moviliza para apropiarse de la naturaleza es transferida a las relaciones sociales y a su estructuración económica, erigiéndose de esta forma una dictadura de la razón que se relaciona con los hombres en la medida en que los manipula. La dialéctica de la Ilustración no esboza en lo general un plan para contrarrestar el impulso negativo del proceso ilustrado, pero termina mencionando que “es la ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración” (Adorno, 2006: 250). De esta forma, es necesario un pensamiento que se haga violencia para quebrar el mito que ella se construyó (Adorno, 2006); sin embargo, a pesar de que dicha obra se escribió bajo la luz del antisemitismo nazi, los horrores de sus campos de concentración aún no eran del todo conocidos. Después de Auschwitz ¿es posible que la Ilustración se ilustre a sí misma?

La dialéctica negativa

Veinte años después, Adorno proseguiría con este cuestionamiento. La *Dialéctica negativa* es el proyecto de una racionalidad no totalitaria que

hace justicia a la realidad al mantener una relación no dictatorial con el mundo donde lo desconocido no produce miedo, sino se articula como abanico de posibilidades, de diferencias. En contraposición a lo escrito en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero bajo su propio impulso, Adorno se enfrenta a los elementos constitutivos de la racionalidad hegemónica —tanto en el sentido social dentro de la industria cultural y el capitalismo tardío, así como en el plano epistemológico y científico a través de la crítica al positivismo y a la metafísica— a partir de un concepto de dialéctica no tergiversado por una intensión manipuladora: “La dialéctica en cuanto procedimiento significa pensar en contradicciones por mor de y contra la contradicción otrora experimentada en la cosa. Una contradicción en la realidad es una contradicción contra esta” (Adorno, 2005: 141).

El énfasis en la contradicción (presencia de la negatividad) funciona como alarma en contra de la proyección racionalista de buscar unidad y orden en la realidad contingente. Esta búsqueda de disonancias, de rupturas y ruinas sirve como evidencia en contra de la ocultación de la experiencia (falsedad) y de la exaltación de la experiencia dañada (ideología). Adorno llevará este impulso en contra de lo que llama el *hechizo de la identidad*: “Este es la figura subjetiva del espíritu del mundo, la primacía del cual más allá del proceso vital externo ella refuerza interiormente. Se convierten ellos mismos en aquello contra lo que nada pueden y que los niega a ellos mismos” (Adorno, 2005: 316). Esta reificación / cosificación que se articula como principio de identidad hace creer a los sujetos en la individualización mientras que actúan de manera colectiva, ajustándose a roles sociales y a conceptos genéricos que disuelven las diferencias. La resistencia a esta identidad que se encuentra en la contradicción, en la negación de dicha imposición, será la fuerza de la propia dialéctica negativa.

Como se observa, la dialéctica en Adorno trata de esquivar la estructura totalizante del sistema hegeliano en favor de una filosofía inconclusa y abierta, así como evadir la estructuración del sistema capita-

lista totalizado a partir del dominio técnico y la división del trabajo. Lo anterior en busca de una pluralidad de la realidad que pueda ser pensada haciendo justicia a los elementos de la experiencia. Este rechazo de Adorno por el sistema se ve desde la concepción de la Ilustración como totalitaria, como una forma de pensamiento a la que nada le resulta externo ni diferente; así, se resalta el pensamiento como absoluto frente a la experiencia, carácter que obtuvo por miedo a la naturaleza, dado que cualquier fenómeno pierde fuerza al identificarlo-igualarlo con el concepto que se tenga de este. Así se recupera la idea de que al conocer el nombre de algo se tiene cierto poder sobre él.

Esta forma de racionalidad totalizante instrumentaliza los conceptos más allá de su enfoque epistemológico como medio para conocer la realidad, los dota de un carácter normativo y constituyente del mundo que trata de abordar. De esta manera, los conceptos emanan la ideología dominante. La identidad se manifiesta como una doctrina de la acomodación (Adorno, 2005). Al afirmar que algo es y que no puede serlo de otra manera, el objeto o fenómeno se ve obligado a recapitular, a adecuarse a lo que se dice que es o debería de ser. Reverla una relación de dominación que Adorno reclamará al decir: “La identidad es la protoforma de la ideología” (Adorno, 2005: 144).

Esta imposición normativa muestra la postulación adorniana de la disonancia de lo no-idéntico. El principio de identidad fuerza al fenómeno a acomodarse a su postulado, lo que genera una represión de lo contradictorio, de lo que no es igual a sí mismo, pero esta violencia que produce —dentro de los individuos se manifestará como síntomas, falta de pertenencia al mundo— refleja la falsedad de lo idéntico, del propio sistema, como menciona José Antonio Zamora: “Cuanto más penetra la universalidad negativa lo singular y cuando más lo determina, tanto más lo destruye y lo niega, es decir tanto más fracasa su penetración tanto más se muestra lo no-idéntico como no idéntico y la identidad como falsa” (Zamora, 2004: 294). Si la universalidad en verdad correspondiera con lo

singular, en este caso, no sería necesaria la violencia y existiría una reconciliación entre concepto y cosa, pero, al no ser así, la universalidad ataca a lo singular, en ocasiones destruyéndolo en el proceso.

Adorno también refiere este uso normativo del concepto de origen / originalidad que, desde Heidegger, permeaba la filosofía de su tiempo: “La categoría de raíz, de origen, es ella misma una categoría de dominio, de confirmación del primero que se presenta porque era el primero que estaba allí; del autóctono frente al inmigrante, del sedentario frente al nómada” (Adorno, 2005: 151). Al manifestar una dualidad en donde una categoría es identificada con lo bueno, lo bello o lo verdadero, inherentemente el otro lado de la moneda adquiere connotaciones siniestras, aquel que no es originario es un invasor, aquel que no actúa de forma natural es una desviación, aquel que no pertenece a la comunidad es un extranjero. La dinámica excluyente que generan estos conceptos no requiere de una intencionalidad marginal, sino que la generan; es decir, a pesar de que no se use de manera excluyente el concepto de comunidad, la lógica de su sentido generará repulsión hacia lo que no entre dentro de este, si se entiende a la comunidad como a los sujetos en los que se puede confiar, con los que se está familiarizado y se entienden sus acciones y formas de vida —al menos de forma general— como buenas, todos aquellos que no pertenezcan adquirirán un carácter siniestro. Se encuentra el mismo sentido ideológico en el concepto de lo positivo:

Por debajo esta la convicción de que lo positivo es intrínsecamente positivo en sí mismo, sin que nadie se tome el tiempo de preguntarse qué se entiende por positivo o si es falso que tal cosa exista y sea positiva en el sentido en que se ha postulado, si existe es adornada con los atributos aprobados de lo bueno y lo alto (Adorno, 2008b: 18).

Al declarar algo como positivo parece ser que automáticamente se le están anexando las características de lo bueno, lo bello y lo verdadero, de lo que

es necesario e importante; esta positividad es para Adorno una de las claves del proyecto ilustrado como racionalidad instrumental. Al declararse como la luz, todo aquello que sospeche o se interponga en el camino de su desarrollo será excluido como oscurantista: aquel que esté en contra del progreso es un bárbaro; la negatividad está mal vista por lo social.

A partir de esta crítica a la manera en que la racionalidad hegemónica ha utilizado el pensamiento conceptual y el ansia de sistema, la dialéctica negativa se acerca a los fenómenos a partir de la tensión de dos momentos distintos que buscan constatar tanto el despliegue de una realidad siempre en movimiento como la falta de adecuación de la cosa al pensamiento que se le aproxima: el momento conceptual se encarga de introducir los elementos conceptualizables de la experiencia recordando la no-identidad entre concepto y cosa a partir de la reflexión. Adorno lo piensa como mediación en el sentido de un acercamiento que tiene en mente y que no puede adueñarse completamente de los objetos. Siempre habrá un plus que el mecanismo de abstracción excluye (Adorno, 2005), mientras que el momento mimético se encarga de los factores de la experiencia que la reflexión trata de expresar al conocer de antemano que no son reductibles al momento conceptual. Es la forma de articular la experiencia subjetiva que se estremece frente al objeto, las impresiones, sentidos y recibidos que el lenguaje trata de expresar, lo que convierte al lenguaje en “instancia de la verdad en la consciencia de la no-identidad de la expresión con lo significado” (Adorno, 2005: III). La combinación de ambos momentos son los que ponen en tensión la dialéctica, no permiten que un momento se adelante a otro ni que instaure una positividad que no haga justicia a lo pensado.

No se puede decir que la dialéctica negativa sea solo la suma de estos dos momentos, ya que la tensión ejercida entre ambos genera un espectro interpretativo particular de este tipo de dialéctica. La idea de que el concepto siempre va más allá de sí mismo, entrelazada con la crítica al hechizo de la identidad, entiende a la mediación como historia implí-

cita —tanto del lenguaje, estructura que no nos pertenece, pero que nos apropia y apropiamos, como del objeto, cosa concreta—; es decir, como un contenido que indica que lo que se presenta de tal forma no siempre ha sido así, sino que ha llegado a serlo bajo condiciones muy particulares, con un contexto determinado a partir de su contingencia. El principio de identidad se rompe al pensar el fenómeno como es, como lo que ha llegado a ser y lo que puede llegar a ser: su otredad, su no-identidad consigo mismo que escapa a la afirmación de lo que en sí ha sido ya (Adorno, 2005). Esta historia implícita o sedimentada sobrepasa el carácter epistémico, ya que representa la apertura a lo posible, no solo como otras formas de experimentar los fenómenos, sino que contiene una carga política que critica la reificación de la sociedad como la única posible, una temporalidad que se despliega tanto al pasado como al futuro para concretizarse en el presente y que reconoce el carácter finito y contingente de lo concreto como una característica importante de la realidad.

La dialéctica negativa, al buscar el desgarramiento entre lo que la realidad y lo que la ideología dice que es, se encuentra directamente con la violencia que se ejerce no solo contra la experiencia, sino también contra el sufrimiento. El momento de verdad del sufrimiento, articulado aquí como la consciencia no-idéntica del individuo frente al imperativo de lo que debe de ser, recuerda la reflexión de que el dolor no debe ser, que lo específicamente material de la dialéctica negativa converge con la crítica en una praxis transformadora al ser y que la necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad (Adorno, 2006).

Como se mencionó anteriormente, el momento conceptual de la dialéctica está constituido a partir de la idea de que el concepto no es lo conceptuado. Se refiere a algo más allá de sí mismo. Esta falta no solo requiere del momento mimético para romper el hechizo de la identidad y hacer justicia a la cosa, debe servirse de la pluralidad: “La deficiencia determinable en todos los conceptos obliga a citar otros; surgen ahí aquellas constelaciones que son las únicas a las que ha pasado algo de la esperanza

del nombre” (Adorno, 2005: 59). Tanto el concepto como la cosa a la que se aproxima se encuentran inmersos en un contexto determinado, en algo devenido, que se ha concretizado en una posición histórica específica. Esta historia sedimentada solo se abre a partir del entrelazamiento de distintos conceptos, para lo cual Adorno utiliza la metáfora de una caja fuerte que no se abre con un solo número o una sola llave, sino con una combinación (Adorno, 2005).

La importancia que Adorno da a lo concreto y a la experiencia en la dialéctica negativa conecta directamente a la crítica epistemológica con la crítica social. No hay una separación tajante entre ambos mundos. El proyecto ilustrado como avatar de la racionalidad instrumental abarcó por completo ambos aspectos, incluso, violentando la realidad al tratar de separarlos, es decir, la propia separación es ya una relación de dominación, fruto de la ideología imperante. Un teórico más cercano al giro lingüístico de las últimas generaciones de la escuela de Frankfurt, como Albrecht Wellmer, considera importante resaltar este punto en relación con el supuesto *pesimismo neutralizante* de la dialéctica negativa: “Cuando Adorno intenta pensar, por tanto, como alternativa de la sociedad existente a una sociedad que haya superado la ‘coacción de la identidad’, con el rescate de lo no-idéntico se refiere también a una relación transformada entre los seres humanos” (Wellmer, 2013: 195).

La relación existente entre la razón totalitaria como dominio técnico y división del trabajo deriva en la constitución de una subjetividad particularizada desde la universalidad negativa que atraviesa a los individuos. La relación entre la conciencia y el proceso social no se resuelve construyendo un yo puro ni con una sociedad trascendente, dado que con el hechizo de la identidad, la sociedad es interiorizada por el propio sujeto. Esta realidad (supuestamente individualizada) modelada por el universal impide la libertad (Adorno, 2005).

Adorno llega a decir que el hechizo de identidad está emparentado con el principio de intercambio que rige la sociedad del capitalismo tar-

dío, pues reduce el trabajo humano al concepto abstracto del tiempo medio de trabajo, iguala a los individuos como instrumentos del sistema en función del mantenimiento de la totalidad, hace conmensurables, idénticos seres singulares y acciones no-idénticos cuya realización en la vida está exclusivamente determinada por la sociedad como sistema. Esbozada de manera general, la dialéctica negativa tendría como uno de sus principales objetivos señalar la posibilidad de que todo pudiese haber sido de otro modo.

Un elemento paralelo que atraviesa la vida y obra de Adorno es el hacer sonoro. Cabe recordar que no solo se profesionalizó como músico desde una temprana edad, además se mudó a Viena para estudiar con el compositor Alban Berg y convivir intelectualmente con el círculo dodecafonista de Schoenberg. Tras la guerra, al regresar a Alemania, mantuvo un fuerte debate con el círculo de la escuela internacional de verano de Darmstadt, entre los que se encontraban Stockhausen y Klaus Metzger. Adorno nunca abandonó su proyecto de filosofía para la nueva música, así como tampoco las críticas a las obras de sus contemporáneos, pero este interés sobrepasa el de una mera nota biográfica. Siguiendo su inclinación por un pensamiento sin imágenes, Adorno concibe que escuchar música es una praxis que posee la posibilidad de acercarse al mundo de una forma distinta a la racionalidad instrumental, no como un agregado cultural más, sino como una manera de conocer por sí misma: pensar con los oídos. Marina Hervás se ha dedicado a estudiar la relación existente entre la teoría musical y la filosofía a través de toda la obra de Adorno. Hervás llega a concebir esta relación como un materialismo sónico:

Es decir, no se trata de pensar eso que genera el trabajo con las manos, la boca o los oídos con los medios de lo visual, sino romper con el régimen de lo visual gracias a las formas *cualitativamente* distintas de conocer que podrían articular otras maneras de acercarse al objeto. Se trata por tanto, de articular qué modelo de teoría (utilizando el término sin su carga etimológica) sería posible sin la primacía de lo

visual y, en concreto, gracias a las herramientas de lo sonoro y lo auditivo. Lo que enmudece, por tanto, es un régimen de construcción del conocimiento estrictamente articulado desde lo visual que ha construido también ciertas formas lingüísticas en el arte, en las que incluso las artes cuyo medio es lo sonoro, como la música, han tenido que incorporar elementos como las metáforas del lenguaje creado a través de lo visual o imágenes para su fijación (Hervás, 2017: 362).

Partiendo de que lo musical nunca es inofensivo, Adorno trata de dislocar la adecuación que la racionalidad hegemónica ha establecido tanto en lo epistémico como en lo social. Disonancia, tiempo intensivo y extensivo, composición, destemporalización, notación son algunos conceptos que se encuentran en sus textos y aspiran a un conocimiento no reductivo, buscando estremecer la reificación de la teoría. Conocer en la música, no desde o sobre.

El último apartado de la *Dialéctica negativa* enfrenta el proyecto de Adorno ante una experiencia que conforma el modo de una negatividad tan extrema que demuestra el fracaso de la cultura, tanto de su pensamiento como de su organización. Auschwitz se erige como la negación de todo sentido, de todo proyecto que hasta ese momento se había realizado. ¿Se puede seguir hablando de justicia cuando a espaldas se erigieron las cámaras de gas, de ética y de moral tras la construcción de un universo social que creó los *sonderkomandos*? ¿Se puede hablar de memoria cuando los hombres se esfumaron por completo a través del cielo? La civilización construida y en la que se relacionan unos con otros construyó los campos de concentración y exterminio. ¿Qué de la civilización queda libre de mácula?

Adorno encara a la metafísica con esta experiencia: “La capacidad para la metafísica es paralizada porque lo que ocurrió le destruyó al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia [...] Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura

como la muerte” (Adorno, 2005: 332). La metafísica positiva que la tradición había enarbolado con sus diferencias, saltos y debates se encuentra entre los factores que llevaron a los campos de concentración. El principio de identidad, la primacía de la unidad ante la diversidad y la razón universalista fueron confirmadas a partir del exterminio de más de seis millones de personas, y no solo en términos de la prioridad de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, sino, sobre todo, desde la neutralización de las cualidades de los hombres. Para Adorno, después de Auschwitz ninguna palabra es válida sin antes transformarse. Todo está bajo sospecha de haber contribuido con la catástrofe, quizá podría preguntarse si esto no es algo exagerado o, tal vez, al generalizarlo no se está traicionando la experiencia histórica al equivaler factores determinantes con secundarios, pero para Adorno el peso de lo sucedido criminaliza incluso su trato discursivo. Intentar fundamentar este argumento es un síntoma del propio problema al no reconocer lo atroz de lo sucedido.

¿Cómo transformar la cultura, el pensamiento y la organización social cuando parece que la negatividad que emana de Auschwitz sigue arrasando con todo? Adorno se cuida de ontologizar y objetivizar lo ocurrido en los campos de concentración. Auschwitz no es una experiencia que pueda ser integrada o traducida como cualquier cosa; ni siquiera el arte, que para este autor tiene un carácter emancipador, prácticamente intrínseco como práctica, llega a hacerle justicia a la experiencia:

Solo por hacer una obra —qué se yo— sobre Anna Frank o sobre el asesinato de niños en las cámaras de gas de Auschwitz, solo por la traducción de estos sucesos al medio artístico, se comete una cierta clase de injusticia al grado de crueldad de lo sucedido (Adorno, 2013: 214).

La dialéctica negativa se enraizará en una tensión insalvable, en una contradicción que provoca la exigencia de impedir que algo así vuelva a suceder, pero que extrañamente parece bloquear, en primera instancia,

cualquier aproximación *justa* a lo sucedido con los hombres dentro del universo concentracionario. Primo Levi, uno de los testigos más comprometidos y que más han reflexionado teóricamente sobre la cuestión de la posibilidad del testimonio, se concentra en este punto oscuro:

Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar [...] Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las consciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo, las nuestras también (Levi, 2005: 241).

Esta tensión negativa es, en cierto sentido, el núcleo paradójico de la cuestión; la catástrofe obliga a hacer todo lo posible para evitar que vuelva a suceder, pero a la vez la comprensión de lo ocurrido está ensombrecida por la fuerza del acontecimiento. Aquí, la dialéctica negativa funciona como modelo interpretativo al conservar la tensión, al no tratar de resolver la contradicción, sino de mantenerla lo más posible y constatar su historia sedimentada a partir del uso de las constelaciones conceptuales. Lo importante es recordar que no es posible absorber la totalidad de lo acontecido en un esquema. Se logran entender los distintos mecanismos que se ejecutaron dentro de los campos, conocer la genealogía que llevó a la elección de los judíos para su exterminio, incluso, con cierta seguridad, los números aproximados del genocidio por país, pero no se podrá acercarse al género de existencia de los prisioneros en los campos ni, mucho menos, a aquellos que entraron en las cámaras. Si una constante aparece en la literatura testimonial, es aquella que relacionada con los propios testigos, quienes se paralizan por la experiencia del universo concentracionario. Es incomprensible ese siniestro estremecimiento de Elie Wiesel al ver una inocente chimenea en el horizonte o la sensación de Charlotte Delbo al reconocer que el humo que la envolvía tenía el olor a carne quemada.

El nuevo imperativo categórico

La idea del después de Auschwitz no solo implica la ruptura con el *continuum* del proyecto ilustrado, sino también, y quizá de forma más importante, detener las condiciones epistémicas y sociales que permitieron, ampliaron y concretaron la catástrofe. Lo acontecido en los campos emana tanta fuerza que obliga a preguntar si no es posible que las propias categorías para pensar el mundo se esfumaron junto con las víctimas, ya que si estas formaron parte de la visión del mundo que generó el universo concentracionario, al menos se tendría que preguntar si vale la pena conservar algo dentro de esta tierra baldía. La negatividad irradiada desde el sufrimiento experimentado en los campos atraviesa lo humano, como recuerda José Antonio Zamora: “Para el que es aniquilado, la negatividad aniquiladora no puede ser relativizada, no puede ser reducida a momento, a aspecto. Para él la negatividad es total, porque la aniquilación es total” (Zamora, 2004: 48). Esta ominosa luz ha llegado hasta la actualidad desde la muerte de millones de hombres, desde aquellos que al bajar de una rampa se internaron en un edificio pensando que irían a bañarse, hasta aquellos que fueron condenados al campo como género de existencia. Esta negatividad radical alcanza todos los sustratos del espíritu humano: las artes, las relaciones sociales, el proceso social de reproducción hasta las ideas de lo bueno, lo bello y lo verdadero.

Si bien, fragmentario, expuesto a partir de esbozos, ensayos y aforismos, el proyecto de Adorno apuesta por la capacidad de ver el horror a la cara y promover un cambio de perspectiva que no tenga a Auschwitz a la espalda, sino como una línea de fuga que lo mantenga siempre dentro de su horizonte de posibilidades. Uno de sus últimos cursos sobre sociología mantendrá la obligación de dirigir todos los esfuerzos posibles a esta tarea:

Luego de Auschwitz (y Auschwitz fue prototípico de algo que se ha reiterado incesantemente desde siempre), el interés de que esto no se repita o de que, donde y cuando ocurra, sea inmediatamente detenido, este interés, aunque se trate supuestamente de epifenómenos de la sociedad, debería determinar los medios de conocimiento y los problemas [...] solo por la dimensión del horror que esto posee, adquiere un peso y un derecho tal, que en este punto tiene razón el pragmatismo, que exige promover en primer término el conocimiento de este tipo de cosas, y darle, además, cierta prioridad (si me disculpan esta horrible palabra) que tiene por objetivo que tales acontecimientos no se produzcan nuevamente (Adorno, 1996: 33).

No se habla de una sociedad post-Auschwitz, sino de una sociedad construida de tal manera que algo similar al universo concentracionario no sea viable o, al menos, que tenga las condiciones necesarias para detener el fenómeno lo más pronto posible. Lo anterior habla de tres sentidos. Por un lado, un conocimiento histórico que reconozca la mayor cantidad de variables sociales, culturales y económicas que llevaron a la construcción de los campos de concentración —recordando que un esquema causa / efecto directo no es posible, sino a partir del abanico de posibilidades que la propia escuela de Frankfurt utilizó, en el sentido de huellas, dentro de sus estudios cuantitativos / cualitativos durante su exilio en Estados Unidos—; por otro lado, un papel educativo que reduzca la constitución de personalidades autoritarias, que promueva la propia diferencia —emancipada, no ideológica— y que reniegue de nacionalismos extremos, y, finalmente, un posicionamiento político que permita la acción social y la intervención como un mecanismo de emergencia de último momento.

Siguiendo la línea de la educación, el 18 de abril de 1966, Adorno da una conferencia radiofónica titulada *La educación después de Auschwitz* en donde señala que la primera exigencia de la educación es evitar que se repita la catástrofe. Advierte el resurgimiento del nacionalismo y de

cierta claustrofobia del hombre hacia el mundo regulado como elementos que favorecen un clima propicio para el surgimiento de ideologías fascistas; ambas cuestiones ya se podían encontrar prácticamente en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero Adorno las lee a partir de un elemento que introduce de forma más política: “Yo sostengo que lo más importante para evitar el peligro de una repetición de Auschwitz es combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación” (Adorno, 2005: 90). La masificación regulada por la industria cultural a partir del concepto de compensación ideológica que se encuentra expuesta en la *Dialéctica* adquiere un tono más siniestro al considerarse también como un proceso de interiorización de la totalidad. El sujeto es el sistema en miniatura. Como se mencionó, esta forma de interiorización (universalismo negativo) produce la imagen de una falsa conciencia individual (o libre), dado que al particularizarse desde el esquema universalista, lo único que hace es repetir las indicaciones administradas previamente. Imre Kertész, reflexionando sobre las condiciones de posibilidad que dieron vida al universo concentracionario, llega a la misma conclusión que Adorno:

Auschwitz demostró que debemos cambiar de forma radical la visión del hombre creada por el humanismo de los siglos XVIII y XIX, la dinámica productiva de nuestro mundo que ha barrido todo, y los correspondientes métodos e instrumentos de masas parecen arrasar, a su vez, con los restos de la libertad humana (Adorno, 2006: 27).

Esta forma de masificación individualista confiere todos los beneficios de una manipulación de masas sin sus desventajas.

Si bien es clara la intención de movilizar las fuerzas racionales para detener la posibilidad de que Auschwitz se repita, y que incluso Adorno enuncia una que otra estrategia teórica para concretar lo dicho, no olvida

que la negatividad irradiada pone en sospecha las fuerzas invocadas. ¿No serán los elementos que nombra Adorno solo otra forma de los conceptos normativos? ¿O estará la dialéctica negativa imaginando conservar una tensión cuando en realidad solo afirma la coerción dirigida a lo social como razón hegemónica? Aunque la dialéctica de Adorno se mide con los extremos, no olvida mencionar el peligro que implica afirmar alguno de estos momentos:

Toda cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura [...] Quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice; mientras que quien rehúsa la cultura fomenta inmediatamente la barbarie como la cual se reveló la cultura (Adorno, 2006: 336).

Entre conservar y rehusar se manifiesta la negación de la visión del mundo que se presenta como totalidad, ni uno de los extremos se vislumbra como una salida, pero al señalar la contradicción se descubren las grietas. Al exponer la violencia que ejerce contra el mundo, se descubre otra posibilidad del presente o, al menos, se evidencia el cuerpo dañado que exige una respuesta.

La concepción de una cultura culpable y gastada, que produce dentro de sus teorizaciones y discursos a su vez fracasados, se revela, por un lado, desde las críticas de Adorno, a la concepción de la historia como sentido, por otro, a la aproximación estética de la catástrofe. Pensar la historia desde un sentido, ya sea el del evolucionismo social, del liberalismo industrial o leído desde las claves de raza o clase, se torna un mal chiste —demasiado cínico como para entrar al esquema de la compensación ideológica—:

Pero la idea de que el mundo como un todo tiene sentido ahora que hemos experimentado Auschwitz, y siendo testigos de un mundo en donde tal cosa fue posible y que además amenaza con suceder de nuevo

bajo otra forma o de manera similar —les recuerdo Vietnam— aseverar semejante idea sería una frivolidad cínica que es simplemente indefensible a lo que hemos llamado la mente pre-filosófica (Adorno, 2008b: 19).

Para Adorno tal idea es atroz, ya que implicaría darles una carga significativa de holocausto a las víctimas, en este caso como un sacrificio en aras del propio desarrollo de la historia o con un sentido religioso al pensar a las víctimas como expiaciones de los pecados del mundo. En ambos casos se observa que la catástrofe es violentada al grado de hacerla entrar en un esquema de sentido dirigido a un marco interpretativo determinado —el progreso o la salvación—, lo cual no solo estaría negando la singularidad de Auschwitz, sino justificando, de una forma espeluznante, a los millones de muertos. El agnóstico Primo Levi se atreve a postular una condena al pensamiento teológico: “Hoy pienso que solo por el simple hecho de haber existido un Auschwitz, nadie debería hablar en nuestros días de la Providencia” (Levi, 2005: 196). El paisaje de la catástrofe que se esboza en el universo concentracionario es suficiente para neutralizar las fuerzas reductoras de la teodicea. ¿Cómo creer que haya un plan designado detrás de tantos seres humanos exterminados? La contingencia se alía en este aspecto con lo siniestro del campo.

La herida efectuada en el plano estético es dirigida desde un punto más estructural. Si bien, en un primer momento el arte se revela como un modelo de emancipación al alejarse del principio de intercambio capital y constituir una acción cuya intencionalidad no está referida a la funcionalidad del sistema, toda esta apertura es consecuencia de que la totalidad sabe que el arte no cumple la emancipación, sino solo la conserva. Esta grieta tiene la ventaja de abstraer el contenido de la obra. Es su propia ejecución la que provee las fuerzas de lo distinto, pero, en este mismo sentido, es la propia existencia del arte la que no hace justicia a lo ocurrido en el universo concentracionario:

En la cultura resucitada tras la catástrofe, el arte adopta algo ideológico mediante su existencia pura, antes de todo contenido. Su desproporción con el horror sucedido y amenazante lo condena al cinismo incluso ahí; se aparta del horror en cuanto lo ve. Su objetivación implica frialdad frente a la realidad. El arte queda degradado así a compinche de la barbarie a cuya merced el mismo queda cuando renuncia a la objetivación y de repente colabora, aunque sea mediando el compromiso mediático. Hoy, todas las obras de arte (incluidas las radicales) tienen un aspecto conservador; su existencia ayuda a consolidar las esferas del espíritu y de la cultura, cuya importancia real y cuya complicidad con el principio de la desgracia salen sin tapujos a la luz (Adorno, 2004b: 239).

El arte termina adaptando cierta forma de la ideología imperante desde su calidad como objeto de espectáculo. Al compensar lo que a la sociedad le hace falta (emancipación), el arte genera una falsa conciencia de satisfacción; incluso, en su carácter técnico se halla esta contradicción. El contenido de la obra puede ser fuerte, crítico o repulsivo, pero, dado su carácter técnico, llega a suceder que la más fuerte de las obras cause agrado. Ese goce, ese pequeño sorprenderse de la ejecución en determinada obra obnubila su contenido al solo especificarse en la forma y no en el material que trata de exponer. El arte dentro de una sociedad organizada como un sistema sin exterioridad incluye un papel preponderante más cercano a la industria cultural que al proyecto de la emancipación del individuo.

Ante lo escrito es importante resaltar dos puntos. En primer lugar, se debe evitar una especie de identificación empática con los sobrevivientes, ya que tal cosa es imposible. Existe una discapacidad para identificarse con el sufrimiento ajeno —más aún con un sobreviviente del universo concentracionario— que proviene de lo que Adorno llama frialdad burguesa, que es la incapacidad para ponerse en el lugar de quien sufre salvo si se hace desde un lugar seguro al no involucrarse en la experiencia —la posición del espectador promovida generalmente por la industria cul-

tural—. El concepto de sobreviviente remite a la idea de que la humanidad actual es la heredera de un mundo que ha pasado por Auschwitz, no que se deba identificar con aquellos que lo han sufrido; tal cosa no solo sería una falsa conciencia, sino una que no hace justicia a lo acontecido.

El segundo punto advierte sobre el peligro de realizar un juicio moral apresurado a lo sucedido, sobre todo respecto a la participación civil y logística dentro de los campos de concentración. Un juicio, enfocado en una idea de maldad intrínseca o enfermedad mental, conjura una imagen diabólica sobre el opresor. La lógica de lo monstruosamente otro funciona aquí como un mecanismo de defensa para evitar pensar la posibilidad de que uno mismo, dadas las circunstancias, hubiera actuado de igual forma; puesto que, al vivir bajo las mismas condiciones que posibilitaron Auschwitz, se han interiorizado las formas de relacionarnos con el mundo. Primo Levi es muy tajante al señalar esto: “¿Cómo nos comportaríamos cada uno de nosotros si fuésemos empujados por la necesidad y al mismo tiempo, atraídos por la seducción?” (Levi, 2005: 526). Es posible decir que el papel de víctima es específico —pensándolo desde la generalidad de ser alguien enviado al universo concentracionario—. En cambio, el de victimario es un prisma en el que fácilmente se podría haber ocupado un espacio, no solo desde el papel del guardia o del *kapo*, sino también como burócrata en alguna agencia de gobierno, un empresario buscando sacar una ganancia —Auschwitz III era prácticamente una fábrica de la I. G. Farben— o un miembro de la sociedad durante la ocupación nazi.

Para Adorno la catástrofe, a pesar de estar mantenida en esa tensión irresoluble, se concretiza en la obligación de medir el pensamiento con lo más extremo, y de esta forma verse cara a cara con la experiencia, a pesar de que esta siempre lo rebase. Después de Auschwitz, el pensamiento tiene la obligación de pensarse desde lo acontecido, lo cual resuena en una nueva imposición: “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento

y acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005: 334). El nuevo imperativo categórico entra al mundo como una imposición, como una fuerza negativa que dado lo ocurrido obliga al mundo a posicionarse: no es ninguna idea regulativa de la razón ni, mucho menos, un horizonte utópico. Adorno subraya que este es un imperativo que debe seguirse sin importar que actualmente la humanidad se encuentre en un estado de no-libertad. No espera a que el hombre se oriente hacia ese objetivo una vez que la sociedad haya cambiado, sino como un sentido de emergencia que entra en vigor una vez que se conoce el horror del universo concentracionario; se abandonan las buenas intenciones, y, aun, con el espacio de elección delimitado, el imperativo se incrusta en la sociedad bajo la lógica kantiana del imperativo categórico, es decir, su universalidad, pero ahora atravesada por un sentido materialista, al ser todos, potencialmente, víctimas y verdugos.

El nuevo imperativo categórico es una constelación conceptual. En ella se observan dos momentos distintos, pero, entrelazados:

a) Momento negativo. Adorno no postula un ideal utópico de lo que debería ser la sociedad o el hombre. Las categorías axiológicas de lo bueno y lo justo dan paso a las experiencias del sufrimiento y a la negación de la cultura que engendró la catástrofe. El imperativo no es postulado desde algún sentido positivo o desde alguna torre de marfil, sino desde el horizonte de los campos de concentración, desde esas tierras baldías donde se encamina hacia el mundo lo que quedó del hombre: “Casi podríamos decir que sugerir que podemos llegar a saber más allá de cualquier duda y sin problema alguno que es lo bueno, sería el principio de todo el mal” (Adorno, 2006: 262). El asesinato de millones de personas y el encierro en condiciones más allá de lo indigno muestran lo que el hombre logra hacer al hombre, y es sobre estas posibilidades que se han concretizado las experiencias de la aniquilación. De ahí surge el imperativo, para evitar que se repita la posibilidad de la aniquilación.

b) Momento materialista / somático. El momento de verdad del

sufrimiento como evidencia de la violencia ejercida por el hechizo de la identidad se desplaza hacia la constelación del imperativo categórico, en el sentido de que el sufrimiento debe ser abolido. Es la marca de lo universal / abstracto que pesa sobre el sujeto. Este escenario vivo, donde la existencia física es violentada, impone un momento materialista al imperativo categórico, pues se centra en la necesidad de que el sufrimiento no deba ser, de que la verdad de las posibilidades se ejerza hacia una sociedad en donde las condiciones que perpetúan el sufrimiento sean neutralizadas lo más posible. El motivo materialista toma la relevancia de esta experiencia de abajo, como un acontecimiento que neutraliza el poder compensatorio y apaciguador de una cultura que supuestamente se ordena buscando la disminución del dolor. La tortura deja un signo indeleble. El sufrimiento, como momento material del nuevo imperativo categórico, reclama vehementemente que su sufrimiento no debe ser y que el marco referencial, así como las condiciones políticas que lo posibilitaron deben transformarse.

La voz y el imperativo que Adorno escucha desde la catástrofe son articulados como un deber que se impone a los hombres tras el sufrimiento acaecido en la historia. No es la conclusión a la que se llega después de una reflexión histórica-filosófica ni, mucho menos, de una argumentación lógica, sino que es el lejano eco del grito de dolor de los sufrimientos, esa ominosa pero débil sensación de las cenizas en el aire, un contenido material que rebasa las especulaciones del pensamiento y que pone en juicio la organización y las relaciones sociales de la cultura que se irguió como defensa ante la barbarie y la violencia, y que terminó por devorar a sus propios hijos. Que la negatividad irradiada por Auschwitz se concrete en estas dos concepciones como un deber que oriente el abanico de posibilidades que la situación contiene, evita, por un lado, que trascienda en un futuro utópico al ser un imperativo del ahora, pero por otro, revela su falta intrínseca al no concretarse en una política.

Producción de la vida dañada

La obra de Adorno no propone directamente una alternativa a la cultura culpable ni un camino político a seguir para la transformación de la sociedad. La dialéctica negativa es un modelo interpretativo que permite acercarse al mundo de una manera tal que se pueda hacer justicia a las cosas. El hecho de que dentro de su obra no se encuentra algún libro dedicado a la ética o a la política, sumado a la problemática de la teoría y la praxis que estalló contra él durante las revueltas estudiantiles alemanas en 1968 y 1969, han reproducido una imagen de un pensador empotrado en la torre de marfil, indiferente a las problemáticas sociales, un acusador que se limita a señalar los conflictos, pero sin ninguna postura al respecto. No obstante, en las últimas dos décadas, tras la publicación de los cursos impartidos por Adorno sobre moral (*Problems of moral philosophy*), entre los meses de mayo y junio de 1963, y los cursos sobre historia y libertad (*History and freedom*). Entre 1964 y 1965, han surgido numerosos estudios sobre la existencia de proyectos teóricos dispersados en fragmentos dentro de la obra de Adorno, que si bien no puede decirse que establezcan un sistema, sí dirigen las constelaciones conceptuales propias de la dialéctica negativa a estos ámbitos de la existencia.

El libro de *Minima moralia* es un conjunto de aforismos y fragmentos escritos entre 1944 y 1947 que no parecen versar sobre un tema en específico dada la variedad de sus temas —desde una crítica a la idea de familia, revisiones sobre estética y consideraciones sobre las relaciones sociales actuales—, salvo por el subtítulo de *Reflexiones desde la vida dañada* que indica el lugar desde donde están escritos. Esta idea de vida dañada no es desarrollada específicamente en ninguno de los aforismos, sino que funciona como la constelación desde la cual se leen los fragmentos, en donde cada uno presenta la tensión negativa que se produce tanto en lo cotidiano como en lo social e intelectual al tratar de vivir bajo

estas condiciones. El fragmento dieciocho titulado “Asilo para desamparados” (Adorno, 2004a) es una deliberación en torno a la imposibilidad de habitar en la vida moderna, de la construcción del hogar como si fuera una habitación anónima que puede encontrarse en cualquier parte del mundo (Adorno, 2006). Adorno termina este fragmento escrito en tiempos de guerra (1944) con el enunciado: “No cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 2004a: 44).

Para motivos de la exposición se separarán en tres esferas los ámbitos en donde la violencia ejercida por la racionalidad hegemónica ha constituido una vida dañada que evidencia su falta de identidad con lo postulado a través de su sufrimiento, recordando necesariamente que estos ámbitos no están separados unos de otros y que los entrelazamientos existentes repercuten en la totalidad que tratan de imponer. Así, se observa cada esfera como un astro en particular que forma parte de la constelación conceptual adorniana.

Esta sociedad es administrada por una racionalidad burocrática y el principio de intercambio, ambas, formas de la identificación antes expuestas. La construcción social habitada configura las maneras de relacionarse con esta a partir de la abstracción. Por medio del principio de intercambio, sujetos, acciones, fenómenos y experiencias son conmensurables e intercambiables, pues al relacionarse con una identidad específica, lo hacen con la totalidad social que ha sido cosificada. La vida dañada se manifiesta como la interiorización de esta totalidad, absorbe las relaciones sociales y las actitudes *individuales* para utilizarlas en la reproducción del sistema. Los hombres son pensados en virtud de su funcionalidad. Pero tal imagen podría presentar un cuadro más distópico del observado en las sociedades que Adorno conocía en esos tiempos. Si bien, lo sucedido en los campos de concentración impone la necesidad de repensar la actualidad, es cierto que a la propia época esto le tuvo sin cuidado, y no solo siguió avanzando tras la marcha del progreso, sino que en ciertos años se consolidó como un estado de bienestar.

Adorno relaciona la racionalidad hegemónica —hechizo de la identidad, universal negativo— con los principios de estructuración de la sociedad en una suerte de banda de Moebius. No se logra hacer una distinción clara de dónde inicia uno y termina el otro. Los mecanismos de la vida falsa impregnan a las propias formas de racionalidad, y esto se evidencia en el sufrimiento existente. La relación entre el pensamiento y el contexto social del cual surge, para Adorno es de vital importancia en las maneras en que esta se ha construido de forma ideológica. En el artículo *Reflexiones sobre la teoría de clases* de 1942, Adorno hace mención de esta conexión desde la filosofía griega:

Respecto de la alegoría de la caverna de la Política platónica, del simbolismo más solmene de la doctrina de las ideas eternas, sospecha Jacob Burekhardt que ha sido configurada según la imagen de las terribles minas de plata atenienses. Entonces, incluso la idea filosófica de la verdad eterna habría surgido de la contemplación del tormento presente (Adorno, 2005: 348).

Esto no significa que Platón en el fondo sea un materialista, sino que la idea del grado más bajo del conocimiento humano, el estar encadenado ante las sombras proyectadas en la caverna que se toman por lo verdadero, proviene directamente de una experiencia de sufrimiento, de un estar literalmente bajo tierra con un trabajo extenuante y probablemente aniquilador dados los niveles de toxicidad de las minas de plata.

Esta suerte de aversión, por lo particular, estas exclusiones que se encuentran en los conceptos de identidad, totalidad y sistema, tienden a traducciones materiales, ya sea desde la exclusión del ámbito social de determinados grupos sociales hasta la aniquilación total. Quien daña, en este caso, la vida es el propio pensamiento que en gran medida la constituye. Se piensa, junto con Adorno y Horkheimer, que la racionalidad ilustrada al desbocarse es capaz de arrastrar consigo cualquier cosa o fenó-

meno que la obstaculice, razón que termina con la construcción del universo concentracionario y la posibilidad de una total erradicación de la especie humana bajo el terror nuclear. Regresando a la caverna platónica, los ideales de lo bueno, lo bello y lo verdadero son puestos en duda por los gritos de quienes son sacrificados para que las condiciones materiales de unos cuantos las puedan parir, como menciona Tadeuz Borowski desde el campo de Auschwitz Birkenau:

Me acuerdo de cómo me gustaba Platón. Hoy sé que mentía. Porque los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y la sangre de los hombres. Fuimos nosotros los que construimos las pirámides, los que arrancaron el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos por las galeras y arrastrábamos los arados, mientras ellos escribían diálogos y dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y las democracias. Nosotros éramos escoria, y nuestro sufrimiento era real. Ellos eran estetas y montaban discusiones sobre apariencias (Borowski, 2004: 59).

Estas *escorias*, ruinas y escombros de lo real que han quedado olvidados por la grandilocuente tradición del pensamiento son los puntos cardinales del pensamiento de Adorno. Son las vidas dañadas que han sido traicionadas por el propio proceso racional que debía haber funcionado para disminuir, en la medida de lo posible, el sufrimiento, y, en cambio, las utilizó como combustible para la realización del proyecto ilustrado.

¿Y cómo es que se vive en este ambiente? ¿Cómo se desarrolla un individuo frente a una sociedad que, por un lado, enaltece la convivencia con base en valores morales, mientras que por otro, condiciona las oportunidades de crecimiento a una competencia antropófaga? ¿Cómo intercede en su desarrollo intelectual y artístico cuando la propia racionalidad imperante le niega su lugar en el mundo? No muy bien. Adorno

parte de dos modelos literarios para enfatizar este carácter sombrío. Al acercarse a las obras de Kafka, Adorno encuentra en sus protagonistas no tanto una víctima en el sentido dramático, sino un carácter que mantiene un pie en la realidad y el otro, en lo atroz: “Las marcas de las heridas de la sociedad le causa al individuo son leídas por este como claves de la falsedad social, como el negativo de la verdad” (Adorno, 2008a: 227). Joseph K. y el viajero de *La colonia penitenciaria* se ven envueltos en una sociedad que no alcanzan a comprender del todo; sin embargo, se ven forzados a defenderse de fuerzas tan introducidas dentro del sistema que prácticamente funcionan en automático. Mientras que los hombres de Beckett resaltan que el desarraigo ya es la condición cotidiana de los sobrevivientes en esta tierra baldía en donde ya no se significa nada. Todo está dañado, desde las relaciones sociales entre familiares, el lenguaje y hasta la propia *esencia*. Características atribuidas normalmente a lo excluido, terminan abarcando al resto del mundo:

Las figuras de Beckett se comportan tan primitivo- conductistamente como correspondería a las circunstancias posteriores a la catástrofe, y estas las ha mutilado de tal forma que no pueden reaccionar de otra manera: moscas que se estremecen tras haber sido medio aplastadas por el matamoscas (Adorno, 2003: 281).

La frase de Adorno referida a que no cabe la vida justa en la vida falsa remite directamente a un ataque frontal a ciertas exigencias sociales que piden al individuo que practique algunas virtudes en un espacio y contexto que por su propia estructura no lo permite. El problema de estas posturas, que Adorno critica desde Aristóteles hasta el propio Nietzsche, es que carecen de un espacio de oportunidad para ejercer una praxis transformadora, puesto que todo lo que no contrarresta el curso del mundo, cumple su ley:

No puede darse una verdadera transformación de la conciencia moral, ni una verdadera realización de las exigencias morales de la razón, si no se instaura primero una sociedad justa, en la que los individuos no se vean arrojados estructuralmente a una competencia encarnizada (Muñoz, 2011: 200).

El carácter ideológico de estas posturas éticas es que no satisfacen los principios que contienen. Dada la sociedad en la que se vive y en donde, en teoría, se tendría que actuar bajo estos designios, no es moral la moral. Por un lado, sus normas concilian abstractamente la falsa conciencia y, por el otro, funcionan como aspirinas ante un sufrimiento desgarrador. Para Adorno, política y moral van de la mano a partir de la idea de la vida dañada como resistencia reflexiva al dominio de lo universal. Una teoría que ya en un primer momento es praxis al contrarrestar el flujo de imágenes que sustituyen al pensamiento, y que, en última instancia, nunca resolvió la tensión negativa de estar inmerso en el mismo mundo que pretende transformar, actuar en contra de lo que hicieron de él y del hombre.

Referencias

- Adorno, T. (1996) *Introducción a la sociología*. Madrid: Gedisa
- _____. (2003) *Notas sobre la literatura*. Madrid: Akal
- _____. (2004a) *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- _____. (2004b) *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- _____. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- _____. (2006). *History and Freedom*. Nueva York: Polity Press.
- _____. (2008a). *Introducción a la sociología*. Barcelona. Gedisa.

- _____.(2008b). *Lectures on Negative Dialectics*. New York: Polity Press.
- _____.(2013). *Estética (1958/59)*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Borowski, T. (2004) *Nuestro hogar es Auschwitz*. Barcelona: Alba
- Hervás, M. (2017). *Pensar con los oídos. Conocimiento y música en la filosofía de Th. W. Adorno*. Tesis para alcanzar el título de doctor en Filosofía. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. México: El Aleph / Océano.
- Muñoz, J. (coord.) (2011). *Melancolía y verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Wellmer, A, (2013) *Líneas de fuga de la modernidad*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica,
- Zamora, J. A. (2004). *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.

FILOSOFÍA
&
LITERATURA
✦

“EL EVANGELIO SEGÚN MARCOS”.
LECTURA DE UN CUENTO DE BORGES
CON BENJAMIN Y ADORNO



STEPHANIE GRAF

Realizar la teología en lo profano—teología
inversa o secularización radicalizada

La teología inversa de Benjamin y Adorno se inscribe en una tradición ilustrada de la secularización. Se usa aquí el verbo *secularizar* en su vertiente transitiva y no intransitiva;¹ es decir, se entiende la secularización como una transformación de fenómenos y conceptos provenientes de la religión y no como su desaparición. La tradición a la que se refiere, cuyo ideal es la realización de la teología *en* lo profano, llega de Lessing a Kant y de Hegel a la teoría crítica. Aunque indiscutiblemente se trata de pensadores casi incomparables, lo que los une es el deseo de secularizar la teología en el sentido de hacer sus promesas realidad: donde los teólogos vieron el reino de Dios, ellos vieron el reino de la libertad y la justicia. Se trata, entonces, de realizar el reino de la libertad y la justicia en la tierra. Su secularización es, en sentido estricto, la radi-

¹ Retomo esta distinción entre una secularización transitiva y una intransitiva de Daniel Weidner (2010).

calización de la teología, y en esa tradición hay que situar a la teología inversa de Benjamin y Adorno. A continuación propondré que la lectura de “El evangelio según Marcos” de Jorge Luis Borges, publicado en la colección de cuentos *El informe de Brodie* en 1970, es iluminadora tanto para entender a la obra de este último como para adentrarse en la teología inversa de los pensadores antes mencionados; incluso se puede decir que la lectura se entiende como la transposición de este proyecto filosófico en uno literario.²

Antes de realizar este análisis, cabe señalar en qué sentido las filosofías de Benjamin y Adorno se vinculan con el proyecto ilustrado: estos autores descubrieron que en la realización ilustrada de la teología había una falla vinculada, por un lado, con el olvido del legado teológico, es decir, con la suposición de que la religión haya desaparecido de la vida política, por otro lado, está relacionada con la manera en la que se transponen los contenidos religiosos hacia la vida profana. Esta transposición se asemeja a una traducción literal; por ejemplo, si se supone que la ley divina ha devenido directamente ley moral, se trata, en las palabras de Walter Benjamin, de una *secularización mezquina*.³ Lo que significa que se está frente a una secularización *proforma* que no permite una transformación de la estructura de sus contenidos —en ese caso, de la estructura de esa ley—. Por último, su crítica corresponde a la continuación de estructuras religiosas y ciertos contenidos problemáticos, o a contenidos que solamente por error se subsumen bajo lo religioso, pero que en verdad pertenecen a la esfera del mito, por ejemplo, el destino o el sacrificio. Son las consecuencias nocivas de este tipo de secularización

² Eso no quiere decir que Jorge Luis Borges haya tenido la intención de transponer este proyecto filosófico a un proyecto literario. No hay indicios biográficos de esto ni se intentará aquí una reconstrucción biográfica. Bastan las afinidades existentes entre el proyecto literario de Borges y la filosofía de Benjamin y Adorno para que puedan iluminarse entre sí.

³ *Schnöde Säkularisierung* es la expresión que usa en alemán, para referirse en un tono un tanto despectivo a la poesía de Stifter (Benjamin, 1991).

mezquina las que preocupan en esta interpretación del cuento de Borges, cuya trama se resumirá a continuación.

El protagonista del “El evangelio según Marcos” es un joven estudiante de medicina de Buenos Aires. Más allá de su nombre, Baltasar Espinosa, el lector sabe relativamente poco de él: parece ser que su falta de atributos es precisamente lo que más le caracteriza. Llamen la atención de su descripción inicial —Borges usa la palabra *definición*— los legados que recibe de la familia: su padre le había enseñado la doctrina de Herbert Spencer, una especie de extensión de la teoría de la evolución al mundo social y político, y su madre le heredó la costumbre de rezar. Los hechos narrados se desenvuelven en una estancia al sur de Buenos Aires, en la Pampa, lugar donde su primo lo invitó a veranear. Ahí, los primos conviven con el capataz y su familia: su hijo y “una muchacha de incierta paternidad” (Borges, 2012: 145). Tras la ausencia de su primo debida a unos negocios en la ciudad, Baltasar Espinosa se queda con el capataz y su familia; poco después se inunda el río cerca de la estancia, y esta queda completamente incomunicada. Baltasar Espinosa convive con los campesinos como una especie de turista, aprende a trabajar el campo y ayuda a salvar la hacienda del agua, hasta donde se pueda; sin embargo, su convivencia con los Guthres está marcada por el asombro generado por la falta de cultura que percibe en ellos. La aparición de una Biblia en la hacienda marca un giro en el cuento:

Explorando la casa, siempre cercada por las aguas, dio con una Biblia en inglés. En las páginas finales los Guthrie —tal era su nombre genuino— habían dejado escrita su historia. Eran oriundos de Inverness, habían arribado a este continente, sin duda como peones, a principios del siglo diecinueve, y se habían cruzado con indios. La crónica cesaba hacia mil ochocientos setenta y tantos; ya no sabían escribir. Al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés; el castellano, cuando Espinosa los conoció, les daba trabajo. Carecían de fe, pero en su sangre perduraban, como rastros oscuros, el duro

fanatismo del calvinista y las supersticiones del pampa. Espinosa les habló de su hallazgo y casi no escucharon. Hojeó el volumen y sus dedos lo abrieron en el comienzo del Evangelio según Marcos. Para ejercitarse en la traducción y acaso para ver si entendían algo, decidió leerles ese texto después de la comida. Le sorprendió que lo escucharan con atención y luego con callado interés. Acaso la presencia de las letras de oro en la tapa le diera más autoridad. Lo llevan en la sangre, pensó (Borges, 2012: 149).

Mientras dura la lluvia, la lectura de los evangelios se repite diariamente, y al terminar el Evangelio de San Marcos, los Gutres insisten en volver a escuchar el Evangelio. La lectura diaria transforma la relación entre Baltasar Espinosa y los Gutres: él les toma más confianza, y ellos lo empiezan a tratar con más respeto, incluso, se acercan a la sumisión. Este respeto se refuerza por algunos actos del estudiante que probablemente los Gutres interpretaron como milagrosos, como la curación de la herida de la corderita favorita de la muchacha por medio de unas pastillas. Lo anterior culmina en el hecho de que la muchacha —quien resulta ser virgen— se entrega sexualmente a Baltasar Espinosa. Al otro día, la rutina sigue y la lectura se repite acompañada por unas preguntas teológicas por parte de los Gutres acerca del infierno, la muerte de Cristo y la salvación. Baltasar Espinosa responde de manera complaciente, porque su teología es *incierta*. Ese día, cesa de llover:

Después del almuerzo, le pidieron que relejera los últimos capítulos. Espinosa durmió una siesta larga, un leve sueño interrumpido por persistentes martillos y por vagas premoniciones. Hacia el atardecer se levantó y salió al corredor. Dijo como si pensara en voz alta:

—Las aguas están bajas. Ya falta poco.

—Ya falta poco —repitió Gutre, como un eco.

Los tres lo habían seguido. Hincados en el piso de piedra le pidieron la bendición. Después lo maldijeron, lo escupieron y lo empujaron

hasta el fondo. La muchacha lloraba. Espinosa entendió lo que le esperaba del otro lado de la puerta. Cuando la abrieron, vio el firmamento. Un pájaro gritó; pensó: es un jilguero. El galpón estaba sin techo; habían arrancado las vigas para construir la Cruz (Borges, 2012: 153).

Aquí terminan las palabras del cuento, pero el lector sabe que ocurrirá un asesinato, como repetición y representación de la muerte de Cristo. Beatriz Sarlo (1995) comenta que los sucesos de este cuento se conciben como un *malentendido cultural*; es decir, los gauchos interpretaron de modo equivocado el relato fundacional de la tradición occidental. El comentario de Sarlo sugiere que los peones han interpretado la narrativa de la crucifixión de manera literal, como si fuese un “mito que puede reactualizarse” (Sarlo, 1995). Este último comentario es muy acertado, pero caracterizar la interpretación de los Gutres solamente como un *malentendido* parece poco apropiado. Para complejizar esa visión, se propone situar este cuento en una tradición filosófica y literaria que se ocupa del problema de la tradición, la transmisión y la autoridad de interpretación. Lo anterior culminará con las reflexiones teológicas de Benjamin y Adorno, cuyos precursores no se deben de omitir. Estos problemas se vinculan con la vertiente de la secularización que se introdujo anteriormente. Se fija, provisionalmente, un origen de esta tradición en Gotthold Ephraim Lessing. Lessing se preocupó, al igual que Borges, dos siglos después, de diferentes tradiciones culturales, sus encuentros y choques, pero, principalmente, de su significado para el presente.

La emancipación de la parábola

Como Borges dijo en una ocasión, los escritores construyen sus propios precursores (Borges, 1999). El cuento en cuestión muestra una cercanía

considerable con Lessing que no parece ser accidental, es decir, Borges se construyó un precursor en la figura de Lessing. Con una parábola de Lessing, recuperada por Adorno en sus *Notas sobre Kafka*, se ilustra de mejor manera este paralelo. En la parábola se narra el naufragio de un cura protestante alemán y su familia, quienes se salvan cuando llegan a una isla deshabitada en las Bermudas. Entre las pertenencias que la familia logra rescatar se encuentra un catecismo. Después de un siglo y medio, otro cura luterano descubre los descendientes de esa familia. Son muy creyentes y hablan alemán todavía; sin embargo, esta lengua parece estar compuesta solamente de expresiones y modismos. Ellos conservan únicamente las tapas de la encuadernación del catecismo, dado que las hojas se habían descompuesto: “En esas tapas, dijeron, está escrito todo lo que sabemos” (Lessing; citado en Adorno, 2003a: 280). Frente a la aclaración del cura que les quiere explicar que ya no está escrito, ellos responden que sigue estando escrito:

No podemos leer nosotros mismos, tampoco sabemos con exactitud que significa leer, pero nuestros padres habían escuchado a sus padres leer de allí. Y ellos conocieron al hombre que cortó las tapas. Ese hombre se llamaba Lutero y vivió poco tiempo después de Cristo (Lessing; citado en Adorno, 2003a: 280).

La parábola de Lessing va en contra de la ortodoxia en el pleno sentido ilustrado. Al final de ese texto, el escritor alemán pregunta a su adversario si acaso esos hombres y mujeres no eran cristianos, defendiendo la interpretación ingenua en contra de la autoridad absoluta de la Sagrada Escritura. El hecho de que Lessing defienda a ese grupo de personas no solamente proviene del contexto —el conflicto con el pastor ortodoxo Goeze, un cura ortodoxo a quién está dirigida la polémica—, sino también de la genialidad de estos isleños. El análisis de su propia historia es tan ingenuo como acertado. En esto, su capacidad de juicio se parece

a la de un Kaspar Hauser: la afirmación de uno de los descendientes de los náufragos, referente a que el hombre, que fabricó el catecismo, “se llamaba Lutero y vivió poco tiempo después de Cristo”, a primera vista parece absurda, pero de cerca revela una comprensión profunda de la relatividad del tiempo que no se aleja de una visión teológica. Desde la perspectiva de la eternidad, Lutero vivió poco tiempo después de Cristo. Constatando el hecho de que no saben con seguridad qué es leer, muestran una comprensión mucho más profunda de la complejidad de la interpretación y reflejan, tal vez, las dudas hermenéuticas del mismo Lessing, para quien las respuestas dogmáticas a las preguntas de la época le parecieron insuficientes. La posibilidad, insinuada al principio, de que la Escritura es completamente absorbida por el lenguaje, abre una nueva perspectiva para el problema de la transmisión: la verdad de las experiencias (religiosas) no se transmite a través del reporte sobre ellas, tampoco a partir de una representación simbólica de su sentido, sino en el lenguaje mismo. La escritura está borrada, y el contenido de ella no se recuerda con exactitud, pero el lenguaje de estos hombres y mujeres, compuesto por las palabras del catecismo luterano, no está imposibilitado para expresar lo verdadero.

Es casi inevitable recordar, en ese contexto, la famosa analogía del papel secante y la tinta con la que Walter Benjamin (2015: 588) caracteriza la relación de su pensamiento con la teología: si fuera por el papel, nada de lo que estaba escrito se quedaría, pero al mismo tiempo está empapado con él. En la parábola de Lessing, nada de lo que estaba escrito persiste, pero el lenguaje y el pensamiento de los habitantes de la isla están empapados de teología.⁴ Lessing, con esta parábola, aboga por una

⁴ Es sorprendente la correspondencia de esa demanda ilustrada con un comentario que Benjamin formuló en el *Trauerspielbuch*: “Uno puede, sin contradicción, imaginarse un uso vívido, libre, del lenguaje revelado, un uso en el que perdería nada de su dignidad. Lo mismo no puede decirse de su inscripción [Escritura] —la forma en la que la alegoría buscó a expresarse. La sacralidad de la inscripción es inseparable de la idea de su codificación estricta. Es que toda

secularización en el sentido de realizar o actualizar la teología. Su gesto se parece al proyecto que Adorno y Benjamin proponen dos siglos después en su teología inversa: echar la teología por la borda para salvar su verdad metafísica. Claro está, que para Lessing, en el espíritu de un humanismo ilustrado y tolerante, esa verdad metafísica corresponde a las verdades de la razón y la religiosidad del corazón que comparten todas las religiones monoteístas. También es claro que ni Benjamin ni Adorno comparten ese optimismo por la Ilustración y el humanismo.

Pero observando por un momento la forma de la parábola, cuya estructura Lessing comenzó a transformar. La parábola, en general, es una forma literaria que narra los hechos que apuntan a un sentido, un mensaje diferente de su contenido manifiesto, esto es, una forma pedagógica que requiere de la interpretación. Como también es sabido, la parábola es una forma extremadamente usada en el Nuevo Testamento, y no sorprende el hecho de que la Iglesia reclamaba la autoridad de interpretación sobre ellas. Polemizando en contra de la ortodoxia, Lessing se opone con mucha ironía a una interpretación cosificada de la Escritura como verdad absoluta, cuya clave —principios abstractos y absolutos— solamente la posee la élite religiosa. Resistiéndose a renunciar a la verdad, escribe “alrededor de la autoridad de la tradición, transcribiendo la tradición para mantener su posibilidad comunicativa” (Leventhal, 1988: 506). Arranca a la erudición la hegemonía sobre la verdad y la vuelve un problema de la interpretación, lo que transforma a esta última en “una confrontación hermenéutica con la tradición histórica real y la autoridad

Escritura sagrada fija a sí misma en la forma de complejos que al final constituyen un solo e inalterable complejo— o al menos buscan devenir uno. Por esta razón, la escritura alfabética, como combinación de átomos de inscripción, se distancia radicalmente de la inscripción de complejos sagrados. Estos últimos toman la forma de jeroglíficos. Si se quiere garantizar a la escritura su carácter sagrado [...], entonces presionará hacia complejos, hacia jeroglíficos. Esto es lo que pasa en el Barroco” (2008: 176). La traducción es mía.

textual” (Leventhal, 1988: 506). La interpretación deviene ahora en un fenómeno explícitamente político.

Como se observa, Lessing elude la respuesta dogmática a la parábola; sin embargo, no recurre a su contrario, que sería la respuesta pragmática. Lessing se encuentra entre las dos posiciones hegemónicas de su época con respecto a la religión: la de la absoluta inconmensurabilidad, y la de la absoluta primacía de la razón. Para él, la respuesta pragmática elevaría la razón al nivel del dogma, es decir, ocuparía el mismo lugar autoritario como lo sagrado. No acepta un origen último de la religión ni la verdad absoluta de la Escritura que propone la ortodoxia, ni siquiera la razón como el único origen de la religión verdadera que propone el deísmo. Tampoco acepta un sentido político último de la religión, puesto que politiza la aplicación de lo que es históricamente transmitido. Interviene críticamente en el uso de la tradición. Ya no se concibe la transmisión de la herencia cultural como cuasi-automática, sino por aplicación interpretativa. Robert Leventhal, acertadamente, ha llamado *performativas* a las parábolas de Lessing, porque apelan a “confrontar la multiplicidad e indeterminación del sentido histórico, y a crear un valor consistente con esa multiplicidad e indeterminación” (Leventhal, 1988: 519). Reconociendo que los sistemas culturales contienen un componente, hasta cierto punto, indescifrable —por ejemplo, el origen del lenguaje o de la religión—, Lessing coloca justamente la interpretabilidad en el centro del problema. Eso es lo que destaca a Lessing como un autor propiamente moderno y sus parábolas como radicalmente secularizadas.

Lessing inició una transformación de la estructura de la parábola: donde antes se tenía un contenido manifiesto cuyo sentido único se podía descifrar a partir de los principios dados por la autoridad de la tradición, ahora se apela a la creatividad y a la inteligencia del lector, así como a su capacidad de encontrar la actualidad del texto que está leyendo. Aunque la parábola de Lessing se puede comprender como uno de los metatextos de “El evangelio según Marcos”, la parábola de Borges

funciona de manera muy distinta a la de Lessing. Para llegar de uno a otro, es recomendable traer a la memoria las interpretaciones de Kafka por parte de Benjamin, Scholem y Adorno.

Los cuentos de Lessing están contruidos de tal manera que transportan una moraleja, un consejo o una enseñanza, algo que Benjamin y Scholem llamarán *Lehre*. Este concepto se vuelve clave en su interpretación de la prosa de Kafka. Una de las conclusiones a las que llegaron en su debate consiste en la suspensión de la intención parabólica, es decir, que su narración apunta hacia una *Lehre*, pero ella está ausente. Siguiendo esta pista, Adorno constata lo siguiente sobre los cuentos de Kafka: quieren ser interpretados, pero al mismo tiempo se sustraen a la interpretación (Adorno, 1997: 255). Es también Adorno quien descubre la asombrosa similitud de Kafka con Lessing. Tendría que haber solo un ligero cambio en el acento de los cuentos de Lessing, comenta Adorno, para que se parecieran a los de Kafka. Entonces, “la apología de la religión en contra de su interpretación cosificada hubiera devenido una denuncia del poder numinoso por medio de su propia interpretación” (Adorno, 1997: 282). Implícitamente, describe la prosa kafkiana como una denuncia del poder por medio de su propia interpretación. Queda por responder si en eso Borges es comparable. En los siguientes párrafos, es menester concentrarse en el primer elemento mencionado que lo asemeja a Kafka y lo aleja de Lessing: la suspensión de la intención parabólica.

Hay obstáculos integrados al texto que impiden una interpretación lineal que concluya un sentido a partir de una imagen. Los elementos simbólicos en el texto de Borges son empleados de manera irónica, esto es, como una parodia de lo simbólico. El motivo del jilguero, por ejemplo, cautelosamente introducido al principio del cuento cuando Baltasar Espinosa aprende a distinguir los pájaros por su grito, es un símbolo cristiano muy antiguo: el jilguero es un pájaro que se alimenta de cardos, una planta llena de espinas; por tanto, en muchas representaciones de la pasión de Cristo, el jilguero simboliza el presagio de la

crucifixión. El nombre del protagonista, Baltasar Espinosa, también se interpreta de manera simbólica. El nombre de Baltasar, según la tradición cristiana, corresponde al nombre de uno de los sabios de oriente, lo que se asocia con el nacimiento de Cristo. El apellido Espinosa, evocando a la corona de Espinas, representa su muerte. En el nombre está contenido el principio y el fin de una vida. Construcción en la que resuenan, de manera irónica, las palabras de Jesucristo: “Soy el primero y el último, soy el principio y el fin” (Lutero, Revelación, 22:13).

Retomando el sentido global de la parábola, el cuento de Borges concluye con una moraleja, como lo hace la parábola de Lessing. Esa suspensión de la intención parabólica se comprende mejor al recurrir a la intervención de Walter Benjamin en el debate acerca de una crisis de la tradición.⁵ Junto a su interlocutor Scholem, Benjamin constata una pérdida de la *consistencia agáddica* de la verdad; es decir, se pierde la capacidad de transmitir una cierta sabiduría de una generación a otra mediante la narración. Esta pérdida está vinculada con otra que es la de la experiencia en general. De las vivencias de los modernos, que toman la forma de un *shock*, ya no se deja destilar un sentido o una advertencia (*Lehre*) para las próximas generaciones, por eso, ya no forman experiencias en el sentido que Benjamin propone. Ya no se narra. Si no se encuentra otra forma de transmitir su verdad, se perderá la memoria por completo.

Aquí se entrevé que la crisis de la experiencia guarda una relación profunda con la interpretación del pasado. Idit Dobbs-Weinstein lo formula de la siguiente manera: “La posibilidad de la experiencia es la posibilidad de experimentar una amenaza, una posibilidad basada en recordar el pasado como violencia” (2015: 17). En Kafka, Benjamin ha encontrado un autor que responde adecuadamente a esa crisis, y Adorno lo siguió en ese juicio. Ambos rescatan como tema recurrente en Kafka

⁵ Véase los dos ensayos de Walter Benjamin (1977) “Armut und Erfahrung” (“Experiencia y pobreza”) y “Der Erzähler” (“El narrador”), ambos publicados en *Illuminationen-Ausgewählte Schriften*.

el olvido y su retorno o manifestación desfigurada. En lo que concierne a su forma, las parábolas de Kafka son adivinanzas que no permiten una respuesta única, remiten a una pregunta.

De forma similar, el cuento de Borges apunta a una verdad, la rodea, pero no la posee. La *Lebre* se ausenta, y solamente relampaguea en las constantes prácticas de reinterpretación y reagrupación surgidas de sus construcciones literarias. Se regresa a la lectura paralela de las dos parábolas: el entorno en el que se sitúa la narración en ambas se caracteriza por una transmisión interrumpida o distorsionada: un grupo de analfabetas que mantiene un vínculo emotivo con un Evangelio cuyo texto se volvió indescifrable. Para Lessing, los modernos eran analfabetas, en relación con la religión. Borges, como se había dicho, no establece ninguna relación tan lineal o simbólica entre sus figuras y su *sentido*. En su cuento, la relación entre escritura y vida se invirtió: mientras el catecismo de los de Bermudas se descompone, el de la Pampa está perfectamente conservado. Los descendientes del cura protestante en el cuento de Lessing se caracterizan por su profunda fe, los Gutres la carecen. Mientras que los isleños llevan el Evangelio en su lenguaje, los Gutres lo llevan, según la percepción de Baltasar Espinosa, en la sangre, en forma de fanatismo. En el centro de la parábola ilustrada de Lessing está la continuidad, casi inexplicable y a pesar de todos los obstáculos, de la fe. Esa continuidad permanece porque el humanista cree que las verdades religiosas no están fundadas en una sustancia o materialidad de la escritura, sino en la fe en su poder; la justificación de esa fe está al servicio de la humanidad que puede proveer. En el cuento de Borges, el olvido y la distorsión están en el centro del interés, como en Kafka, recuperado por Benjamin y Adorno. De generación en generación se desfigura su legado cultural; primero se desfigura el nombre y los Guthries devienen Gutres, después olvidan el idioma nativo; a continuación, la habilidad de escribir, finalmente, la de leer. Pero algo de lo olvidado perdura de manera subterránea.

Se sabe que los Gutres heredaron algo del calvinismo, por un lado, y de la cosmovisión del indígena de la Pampa, por otro. Bajo la mirada spenceriana de Espinosa, esas herencias se cruzaron como si se tratase de chícharos. En “El evangelio según Marcos”, la herencia cristiana parece tener prioridad. Presuntamente, algo olvidado y reprimido por generaciones se reactiva por la presencia de Espinosa y la lectura del Evangelio. Se juega con una contradicción estructural en la doctrina de la muerte de Cristo. Aquí sería interesante profundizar en las diferencias entre catolicismo y protestantismo con respecto a las doctrinas de la *transustanciación* y la doctrina de la *presencia real*, respectivamente, pero no es posible por razones de espacio. El problema teológico elaborado irónicamente por Borges concierne a la representación simbólica de la muerte sacrificial de Jesucristo, representación que se repite en el servicio litúrgico mediante la consumación del pan y del vino durante la misa. La muerte de Cristo debió interrumpir, sin embargo, la repetición de los sacrificios. Se cree que Cristo murió por los pecados de todos, pasados y futuros, y así vuelve obsoleto cualquier sacrificio. Sin embargo, el elemento repetitivo se integró a la liturgia cristiana; así, en cada misa se come simbólicamente la carne de Cristo, su sangre, y en cada Pascua se repite simbólicamente el sacrificio, se come cordero y sardinas.⁶ Si Sigmund Freud hubiera explicado esta contradicción como una integración inconsciente de elementos paganos en el cristianismo, en la historia de Borges esos elementos podrían reactivarse a través del pensamiento indígena; no obstante, este no parece ser el caso. Más bien, Espinosa cree que los Gutres piensan como niños, pero su manera de pensar, tal vez, solamente es la que corresponde a la construcción estética de los evangelios: una manera simbólica de pensar que se queda en la inmanencia.

⁶ Ambos animales aparecen en el cuento de Borges como presagios del sacrificio (las sardinas como alimento, la corderita como animal doméstico).

La Ilustración interrumpida: Kierkegaard y la teología del sacrificio

Se ha propuesto que “puede construirse una serie de ‘cuentos de sacrificio’, que incluya aquellos relatos que pueden leerse —total o parcialmente— como reescrituras de la historia de Cristo” (Adur, 2016: 29). Sin duda, se lee “El evangelio según Marcos” como parte de esa serie, y en este se identifica, sin grandes dificultades, el sacrificio como el motivo principal. En la teología cristiana, la muerte de Cristo en la cruz es el primer y último sacrificio, después de que —a través de la experiencia de Abraham en el monte Moriah— fueron prohibidos los sacrificios humanos de una vez por todas. El cuento, sin embargo, narra la preparación de un sacrificio como repetición de la pasión de Cristo. La pasión es el modelo del asesinato que los Gutres planean, y que, seguramente, realizan después de que concluyera la narración. Baltasar Espinosa es la persona que se identifica como Cristo, que va a reemplazarlo, hecho que se anuncia por varios elementos simbólicos —entre ellos el nombre del protagonista—. Algunos son reconocibles como las elaboraciones literarias que apuntan a esto. Espinosa es, como se describe, al principio del cuento, un hombre prácticamente sin atributos, como el Mesías en la tradición judía. Los datos más concretos sobre su persona perfilan una instantánea de él con treinta y tres años cumplidos, la edad de Cristo cuando murió; tiene una inclinación para la retórica y es versado en la medicina. Esa carrera le será de utilidad todavía en su estancia con los Gutres, ya que cura a una corderita —se dice de paso que la muchacha la quería mucho y la adornaba con una cinta celeste—. Espinosa evita que los Gutres paren el flujo de sangre con una telaraña y, en vez de esto, la cura con pastillas, acto que le asegura el agradecimiento profundo de los Gutres.⁷

⁷ Desviándose del tema del sacrificio, es menester remarcar que el acto, aberrante a primera vista, de curar una herida poniéndole una telaraña se basa en un saber

Quisiera proponer que el pensamiento representado por Espinosa, que conduce a su sacrificio, se entiende leyéndolo a la luz de la crítica que Adorno emprende sobre la filosofía de Kierkegaard. Esta filosofía se interpreta, según Adorno, como una teología del sacrificio, dado que la interioridad absoluta y sin objeto lleva a través de su propia inconmensurabilidad al sacrificio de la razón.

Aquí se reconstruye brevemente el argumento que lleva a Adorno a caracterizar la filosofía de Kierkegaard como una teología del sacrificio. En su centro está la crítica de la idea de la autonomía absoluta del espíritu humano que, según Adorno, se disuelve en mitología; para ello, será necesario recordar los pasos que toma Kierkegaard con el propósito de llegar al fundamento de una verdad subjetiva. Él parte de las dos alternativas para la constitución de la subjetividad que, a grandes rasgos, dejó la Ilustración. Por un lado, está una subjetividad estética que niega toda validez objetiva y solamente se toma en serio a ella misma —la subjetividad romántica— y, por otro lado, está una subjetividad ética que se salva del nihilismo al cosificar esa crisis de conciencia en una moralidad objetiva —se expresa lo universal-humano en lo particular-individual—. El danés rechaza las dos alternativas para desechar la realidad objetiva por completo y restringirse a la interioridad del sujeto. En esa negatividad radicalizada, encuentra el fundamento de una subjetividad verdadera, lo que le permite llegar a una forma de subjetividad que se funda en la negatividad irónica: no hay nada válido más que la interioridad del sujeto. Para la razón, esa interioridad se muestra como paradójica, porque es inconmensurable e incommunicable en categorías objetivas, conceptuales,

médico milenario sobre las propiedades medicinales de la telaraña. Solo recientemente se investiga su uso para la medicina moderna, pero de eso Baltasar Espinosa no ha aprendido nada en su carrera de médico. No le da importancia a la práctica que los Gutes quieren aportar, la ridiculiza y categoriza como *infantil* y *primitiva*. Siguiendo esta pista de interpretación, se concibe a Espinosa como un apóstol del saber médico moderno que excluye los saberes tradicionales. Esto se relaciona, subterráneamente, con el argumento que aquí se plantea.

lo que lleva al sujeto a un estado de desesperación. Su única salvación es, por tanto, la renuncia a la razón y la entrega a lo religioso, que no coincide con lo ético. En eso consiste, en términos generales, el famoso *salto de fe* en Kierkegaard.⁸

La subjetividad de Kierkegaard renuncia a toda relación con el mundo, y es aquí donde Adorno ve un problema grave: el sacrificio de la razón es lo que constituye a este sujeto, es decir, la eliminación de lo conmensurable, conceptual y entendible. La negación de la razón lleva al sacrificio de la autonomía individual que Kierkegaard quería rescatar. Con una mirada a la historia social, Adorno interpreta esa actitud como la respuesta del pequeño burgués o el rentista que Kierkegaard fue respecto a las transiciones sociales del siglo XIX. En cierto modo, esa retirada hacia la interioridad constituye una huida de la historia heterónoma y contingente para refugiarse en la autonomía ficticia del sujeto. Según Adorno, esa aniquilación de la conciencia y la razón lleva a un irracionalismo, que se disuelve en mitología. Las categorías que propone Kierkegaard, explica, carecen de toda posibilidad de concreción. Quienes la aceptan sin demandar esa concreción caen en el hechizo de una esfera mítica: “en sus alrededores domina la inmanencia lógica, a la cual todo lo que aparece tiene que insertarse” (Adorno, 2003b: 20). Su dialéctica sin objeto subsume todo lo cualitativo bajo la categoría formal de la *negación*, un proceso que se deduce de la postura de una interioridad sin objeto. Adorno descubre en ese procedimiento una herencia de la teología cristiana del sacrificio (Adorno, 2003b: 17). La *situación*, tan importante para la filosofía de Kierkegaard, está aislada de la continuidad histórica: contiene elementos histórico-reales, pero esos elementos están subordinados a la persona a través de la figura de la *situación*: “En ella, hablando

⁸ Para una explicación detallada de la propuesta de Kierkegaard, véase *Beschädigte Ironie: Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität* (Angermann, 2013).

idealístamente, Kierkegaard busca la indiferencia entre sujeto y objeto” (Adorno, 2003b: 57).

El espíritu puro o la espiritualidad inmanente son míticos. El despotismo del espíritu, por más que piensa sobresalir de la naturaleza, cae más profundo en ella: el *yo* mismo que Kierkegaard asume como un *yo* poniéndose a sí mismo, según Adorno, había reclamado el espíritu pero a la vez lo había “bajado a su altura y retransformado en naturaleza” (Adorno, 2003b: 116). Adorno ubica a Kierkegaard en la tradición idealista en la que se perfila la crisis de la entronización del sujeto. Sin embargo, esa crisis no lo lleva a una filosofía *positiva*, sino a la aniquilación total de la subjetividad. Así, Kierkegaard sacrifica tanto la identidad hegeliana como la objetividad transcendental de Kant. Solo la consciencia particular del individuo es concreta, ella puede ser portadora de un sentido material. Para Adorno, eso es volcar a Hegel hacia dentro: lo que para él era la historia universal, es el hombre particular para Kierkegaard (Adorno, 2003b). El problema es que quiere sustituir el universal abstracto de Hegel por algo igualmente abstracto: un particular abstracto. El *yo* de Kierkegaard está tan contraído en sí mismo que no se puede predicar nada de él; se vuelve abstracción extrema, un “sistema, contraído sin dimensiones en un ‘punto’” (Adorno, 2003b: 116). Como el sujeto no logra extraer sus determinantes del mundo objetivo, del mundo de las cosas, este constituye su único objeto. Esa espiritualidad inmanente se torna un poder que pone un sistema de categorías o, para hablar en términos de Kierkegaard, de esferas, las cuales se independizan como ideas y dominan míticamente la existencia. Por esto, Kierkegaard nunca alcanza la concreción histórica y por lo tanto renuncia a la pretensión de verdad que debe guiar a la filosofía, en el sentido de interpretar la realidad. Su idealismo consiste en el hecho de que la subjetividad se porta como la instancia que debe determinar el sentido de la realidad, aunque no se le otorga, sino la desposee. El salto hacia la esfera religiosa que propone Kierkegaard no

es conmensurable desde ninguna de las otras esferas, se mantiene paradójico y más allá de toda objetividad. En esa propuesta Adorno descubre una traducción de la teología de la predestinación. Es la realización de un irracionalismo predestinatorio que priva a los sujetos del libre albedrío, suponiendo que la gracia divina no depende de los actos de los individuos, sino que está decidida desde siempre.

Se resume cómo llega Kierkegaard al sacrificio de la conciencia subjetiva: se da cuenta de que la existencia individual está determinada, que no es suficientemente autónoma en relación con esa totalidad. Esa conciencia lo vuelve un crítico del sistema. Por resignación, su conciencia se suelta de todos los entes externos. Se contrae al punto donde se crea la totalidad extensiva del sistema, ahí restaura la ontología. Ese punto —según Adorno, el punto de Arquímedes del idealismo sistemático— es “el derecho del pensamiento de fundar la realidad como ley de sí mismo” (Adorno, 2003b: 152). La conciencia ahora debe poner todos los contenidos o sustancias desde sí misma; no obstante, Kierkegaard descubre esa omnipotencia como apariencia, como ilusión. La única solución a esa paradoja es abandonar tal ilusión y sacrificar la propia conciencia para purificarse de la culpa de querer existir autónomamente (Adorno, 2003b). El idealismo se torna irracionalismo.

Esta síntesis de la crítica que Adorno emprende de Kierkegaard podría parecer alejada del cuento a interpretar. En las siguientes páginas se mostrará de qué modo esa crítica se vincula con el relato de Borges. Se inicia por una caracterización del sujeto protagonista. La propuesta es identificar a Baltasar Espinosa como una figura que representa la interioridad absoluta de Kierkegaard: personifica el espíritu que se cree, erróneamente, dueño de sí mismo y por tanto olvida su dependencia de la naturaleza y del mundo; ese espíritu se vuelve represivo de sí mismo y de la naturaleza. Así, en lo siguiente se justificará esa tesis a partir de los elementos narrativos que sugieren tal comparación.

Se sabe de Baltasar Espinosa, aparte de las características mesiánicas ya mencionadas, que es inteligente, pero posee poco compromiso con la realidad exterior; defiende su autonomía de los otros, incluso, resistiéndose a ganar sobre ellos, ya sea en el debate o en el juego. El pequeño episodio en el que intercambia unos puñetazos con un grupo de compañeros para que no tuviera que participar en una huelga universitaria, que se narra en caracterización introductoria del personaje, es prueba de que su bien máspreciado es su autonomía; sin embargo, no se da cuenta de que esa autonomía se encuentra moldeada, esencialmente, por una adaptación al entorno social:

Abundaba, por espíritu de aquiescencia, en opiniones o hábitos discutibles: el país le importaba menos que el riesgo de que en otras partes creyeran que usamos plumas; veneraba a Francia pero menospreciaba a los franceses; tenía en poco a los americanos, pero aprobaba el hecho de que hubiera rascacielos en Buenos Aires; creía que los gauchos de la llanura son mejores jinetes que los de las cuchillas o los cerros. Cuando Daniel, su primo, le propuso veranear en Los Álamos, dijo inmediatamente que sí, no porque le gustara el campo sino por natural complacencia y porque no buscó razones válidas para decir que no (Borges, 2012: 144).

Su madre es católica; su padre, librepensador spenceriano. Es hijo de las dos alternativas religiosas que el pensamiento ilustrado de Lessing combatía: la creencia ciega en la autoridad de la Escritura y la secularización que sustituye el dogma por la ciencia. El dilema de la religión posilustrada solo se resuelve por un salto que sacrifica a la razón y que vacía la religión de todo contenido objetivo. Se sabe que nunca rompió con la promesa que le hizo a su madre de rezar el padrenuestro y de hacer la cruz antes de dormir. Se constituye como un sujeto idéntico a sí mismo, pero el contenido de esa subjetividad es, de alguna manera, arbitrario, no-re-

flexivo y solo se mantiene por herencia. El aislamiento de esa subjetividad se ilustra en el cuento, paulatinamente, por la estancia en el campo, la retirada de su primo Daniel a la capital y, finalmente, el desbordamiento del río Salado que deja la estancia completamente incomunicada. El aislamiento que se produce corresponde a la renuncia de la relación con el mundo de la interioridad kierkegaardiana.

Con Daniel se despide el único individuo que podría haber interpelado a Espinosa como sujeto, ya que los peones de la estancia no son tratados como iguales. Los subsume fácilmente bajo las categorías que había aprendido de su padre: los Gutres son clasificados por él de manera paternalista. En general, Espinosa caracteriza a los gauchos por tener mala memoria, conceptos vagos de las fechas, y por ser incapaces de explicar lo que saben. En pocas palabras, son inferiores y han de ser tratados como niños. Explica de manera cuasinatural que sus deseos y gustos le parecen extraños, como si hubiera alguna esencia del gaucho o del mestizo que explique su comportamiento extraño. Esa estrategia le sirve a Espinosa no solamente para interpretar algo sin reconocer la primacía del objeto en la interpretación, sino también para justificar y exculpar comportamientos que no quiere juzgar. Como no son sujetos civilizados como él, tampoco juzga su comportamiento con esos estándares. Lo importante aquí es que su indudable inteligencia —desde el principio se sabe que Espinosa no es ningún tonto— rebota en sus objetos y se contrae en la pura subjetividad o, para hablar con Adorno, en su interioridad. El hecho de que Espinosa, cuando la casa del capataz se vuelve inhabitable por la lluvia, les dé “una habitación que quedaba en el fondo, al lado del galpón de las herramientas” (Borges, 2012: 146), solamente ilustra la subsunción de los Gutres al lado de otras cosas útiles.

Donde en la obra de Kierkegaard el interior del departamento burgués con su espejo ustorio funge como metáfora de esa interioridad, en el cuento de Borges es la estancia la que ilustra el psicologismo de Espinosa: un espacio que proyecta todo lo externo para él y a la vez lo delimita

haciéndolo subsumible a la subjetividad. El inventario de los libros de la estancia se lee como un compendio de las problemáticas sociales y económicas del campo argentino:

En toda la casa no había otros libros que una serie de la revista *La Chacra*, un manual de veterinaria, un ejemplar de lujo del *Tabaré*, una *Historia del Shorthorn en la Argentina*, unos cuantos relatos eróticos o policiales y una novela reciente: *Don Segundo Sombra*. Espinosa, para distraer de algún modo la sobremesa inevitable, leyó un par de capítulos a los Gutres, que eran analfabetos. Desgraciadamente, el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro (Borges, 2012: 147).

El manual de veterinaria claramente se vincula con el trabajo al que los Gutres se dedican día a día, al igual que la historia del Shorthorn, una raza bovina exportada de Europa a las Américas; sin embargo, se trata de saberes formulados desde una racionalidad moderna que no se relaciona con los saberes prácticos de los trabajadores del campo. Lo que los vuelve ajenos a estos libros no es su analfabetismo, sino la jerarquización de los saberes que ahí se plasman. Algo parecido ocurre con la novela *Don Segundo Sombra*, una novela escrita por Ricardo Güiraldes quien, dicho sea de paso, fue amigo y colaborador de Borges. En su centro está la figura del gaucho, al igual que en el legendario *Martín Fierro*, aunque no tan drásticamente romantizada y, tal vez, más complejizada. La explicación que Espinosa encuentra para la falta de interés de Gutre en la novela, es paradójica: “el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro” (Borges, 2012: 147) ¿No sería exactamente la correspondencia con la experiencia propia que debería fomentar el interés en una creación literaria? La razón por la cual Gutre no se encuentra en la novela ha de ser otra. Sospecho que son varias: la primera y más obvia es el criollismo de la novela, que retrata al gaucho *clásico* de ascendencia española,

y la jerarquización discriminadora de los idiomas que también forzó a los Gutres a olvidarse del inglés y empezar a hablar español. La segunda razón, y la más general, es la apropiación de la literatura criolla para un proyecto de identidad nacional que instrumentaliza la figura del gaucho para crear un imaginario colectivo propiamente argentino. Instrumentalizaciones de ese tipo rara vez alcanzan al objeto real del que se proponen hablar. Y la tercera razón es que se trata de un elogio, una elaboración nostálgica del pasado que ya en 1928, en el que está situado el cuento de Borges, no existe. Difícilmente la persona concreta del capataz se verá representada en ese tipo de creaciones literarias. En resumidas cuentas, la escasa biblioteca de los Álamos consiste en problematizaciones de la vida de la Pampa, hechas desde la subjetividad colonizadora, un discurso impuesto a los sujetos insertos en el sistema colonial y, por lo tanto, ininteligible o de poco interés para los sujetos de los que pretende hablar.

Quisiera detenerme en el siguiente párrafo para subrayar el paralelo entre la función del interior de la estancia con el *intérieur* kierkegaardiano:

Espinosa, que se había dejado crecer la barba, solía demorarse ante el espejo para mirar su cara cambiada y sonreía al pensar que en Buenos Aires aburriría a los muchachos con el relato de la inundación del Salado. Curiosamente, extrañaba lugares a los que no iba nunca y no iría: una esquina de la calle Cabrera en la que hay un buzón, unos leones de mampostería en un portón de la calle Jujuy, a unas cuadras del Once, un almacén con piso de baldosa que no sabía muy bien dónde estaba. En cuanto a sus hermanos y a su padre, ya sabrían por Daniel que estaba aislado —la palabra, etimológicamente, era justa— por la creciente (Borges, 2012: 148).

El mundo exterior encoge para Espinosa unas tantas proyecciones que tiene de él. De Buenos Aires solamente quedan unas imágenes vagas. La representación de esta ciudad en la mente de Espinosa es evocada por la

mirada en el espejo. La fijación en el *intérieur* de parte de Kierkegaard resulta, según Adorno (2003b), en una imagen de inmanencia total. Sin grandes dificultades, se reconoce en la estancia, incomunicada después de la lluvia junto a las proyecciones autorreferenciales que ocurren en la mente del protagonista, una imagen parecida de inmanencia completa. La naturaleza exterior —tanto la Pampa como la capital paisana— se ha vuelto paisaje frente a los ojos del protagonista, y esto no excluye a la familia del capataz. También ella se inserta en el paisaje, que ha perdido toda su historicidad. Con Adorno y Benjamin podría decirse que se ha vuelto mítica. Significativamente, Adorno (2003b) describe las imágenes como “petrificaciones ante-diluviales” que funcionan como el *intérieur* en Kierkegaard:

Podemos llamarlas imágenes dialécticas con una expresión de Benjamin, cuya definición acertada de la alegoría también tiene validez para la intención alegórica de Kierkegaard como figura de dialéctica histórica y naturaleza mítica. Según ella, “se presenta en la alegoría la facie hipocrática de la historia como paisaje a su estado original helado delante de los ojos del observador” (2003b: 80).

Poco a poco, esa subsunción de los Gutres bajo sus categorías se convierte en liderazgo:

Al principio, había desconfiado de los Gutres y había escondido en uno de sus libros los doscientos cuarenta pesos que llevaba consigo; ahora, ausente el patrón, él había tomado su lugar y daba órdenes tímidas, que eran inmediatamente acatadas. Los Gutres lo seguían por las piezas y por el corredor, como si anduvieran perdidos. Mientras leía, notó que le retiraban las migas que él había dejado sobre la mesa. Una tarde los sorprendió hablando de él con respeto y pocas palabras. Concluido el Evangelio según Marcos, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para

entenderlo bien. Espinosa sintió que eran como niños, a quienes la repetición les agrada más que la variación o la novedad. Una noche soñó con el Diluvio, lo cual no es de extrañar; los martillazos de la fabricación del arca lo despertaron y pensó que acaso eran truenos. En efecto, la lluvia, que había amainado, volvió a recrudecer. El frío era intenso. Le dijeron que el temporal había roto el techo del galpón de las herramientas y que iban a mostrárselo cuando estuvieran arregladas las vigas. Ya no era un forastero y todos lo trataban con atención y casi lo mimaban (Borges, 2012: 151).

Parece un guiño irónico de Borges el hecho de que los Gutres le recogen las migas a Espinosa: una referencia a las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard, cuya teología vaciada de lo moral, ahora la absorben los Gutres de su nuevo maestro. Aquí, lo importante es que Espinosa cobra, poco a poco, conciencia sobre su propio liderazgo. Su carácter ilusorio y provisional se anuncia en el sueño sobre el diluvio: la realidad lo penetra. Espinosa escucha los martillazos de la construcción de la cruz, pero incorpora estas impresiones sensoriales en su imaginario subjetivo. La ruptura entre apariencia y realidad se perfila con claridad. Sin embargo, mientras dura la lluvia, disfruta de la posición privilegiada que le es asignada antes de enfrentar el inevitable asesinato ya pronosticado por numerosos presagios. Está envuelto en un contexto ritual que representa la muerte de Cristo en la cruz y es, sin grandes dificultades, reconocible como un asesinato sacrificial. Parece dar su consentimiento, al menos parece haber comprendido la inevitabilidad con la que se llevará a cabo el asesinato, con la que se pone en escena la repetición de la muerte de Cristo. Su propio asesinato, del que ya no se lee, pero se intuye. Espinosa lo enfrenta con una indiferencia casi estoica, o como un mártir que sabe que es necesario sacrificarse después de haber descubierto que su superioridad y autonomía era pura apariencia (*Schein*). Da la impresión de que se sacrifica a sí mismo, en el momento en el cual cobra consciencia sobre lo

paradójico de una subjetividad aislada del exterior. Es ahí donde se vuelve manifiesta la paralela entre el sacrificio en el cuento y el sacrificio paradójico de Kierkegaard (Adorno, 2003b).

Ahora se pasará a otro metatexto que está presente en el cuento de Borges. Volviendo una vez más al análisis que ofrece Beatriz Sarlo, se lee lo siguiente: “Casi imperceptible, un relato de Ezequiel Martínez Estrada, ‘La inundación’, se enreda con los hilos de ‘El evangelio según Marcos’: la misma llanura bajo las aguas se abre como espacio donde un choque de culturas desencadena el *malentendido* trágico” (Sarlo, 1995). El agua, en ese relato, representa algo humano, no es una catástrofe natural que se narra ahí, sino una catástrofe cultural y social. Eso también se relaciona con el relato de Borges. Como sea, es recomendable acordarse de que el metatexto que forma el marco de ambos cuentos argentinos viene de fuera de la literatura nacional y es mucho más viejo que esta: me refiero, por supuesto, al mito del diluvio. En el cuento de Borges, el río se desborda y causa el aislamiento de la estancia. Parece obvio que el modelo de esta situación es la narración bíblica del Génesis. También el sueño de Espinosa hace referencia a esta narración cuando se mencionan los martillazos que indican la fabricación del arca.

El mito del diluvio: inaccesibilidad del lenguaje, indecifrabilidad de la cultura

No hay que olvidar que el mito del diluvio como se reconoce de la Biblia no es ni el único ni el primero de su clase, sino que está precedido por narrativas muy parecidas. Esos mitos elaboran algo que parece ser una experiencia universal de la civilización humana, ya sea la experiencia de una catástrofe natural inexplicable, ya sea el olvido de logros civilizatorios que requieren esclarecimiento. Los más importantes son el mito babilónico antiguo de *Athramasis* y la narración épica de *Gilgameš*, ambos prece-

diendo al Viejo Testamento por varios cientos de años (Baumann, 2013). Lo que esos tres mitos del diluvio tienen en común es la interpretación de una catástrofe natural como un castigo de los dioses —o de Dios en la versión monoteísta—; en cierto modo, se imagina una segunda creación o una rectificación de la creación, que se concibe como malograda y razón de arrepentimiento desde la perspectiva de la divinidad. La idea del arca tampoco es exclusiva de la narrativa bíblica. En los tres relatos aparece una figura favorecida por la divinidad que logra sobrevivir y, además, conservar algo de la vida que existía para la época posdiluvial.

Poca atención se ha puesto en la investigación de otro motivo común en los tres textos: el sacrificio que se lleva a cabo por los sobrevivientes después del diluvio. En los tres relatos hay una reorientación de la voluntad divina como consecuencia de ese sacrificio. En el Génesis, después de haber aspirado el humo del sacrificio, Dios se dice a sí mismo:

No volveré a maldecir más la tierra por culpa del hombre aunque los pensamientos del hombre son malos desde su mocedad, y no volveré a herir más a todo ser viviente como lo hice. Mientras perdure la tierra, no cesarán el tiempo de la siembra y el de la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche” (Lutero, Gen, 8:21).

También en el mito de *Athramasis* y en el de *Gilgamesh*, el sacrificio después del diluvio se remunera con una especie de pacto entre la humanidad y los dioses, ya que estos últimos se dan cuenta de la dependencia mutua que existe entre ellos. Aunque en los tres relatos la divinidad se mantiene convencida de la maldad intrínseca del ser humano, se constituye una especie de abolición del castigo colectivo. De aquí en adelante, el castigo corresponderá al individuo responsable de sus actos, y no a la comunidad entera ni a la naturaleza. Se establecen los ciclos naturales de la vida, el retorno constante de las estaciones, y del día y la noche. Ya no será necesario el sacrificio para que salga el sol: se fijaron las condiciones

fundamentales para que sobreviva la creatura. Dios lo asegura en el pacto con Noé, que al mismo tiempo es una promesa de no-intervención. No sabe si los sacrificios que siguen al diluvio fueron sacrificios humanos: presuntamente no lo eran. En el caso de Noé, los animales sacrificados fueron tomados de los que se salvaron en el arca. No obstante, se está hablando de un contexto histórico en el que la memoria de los sacrificios humanos está viva, y que esa práctica era corriente entre los pueblos vecinos de los israelitas. Entre los descendientes de Noé está Abram, después renombrado como Abraham, el Patriarca, cuya historia se narra inmediatamente después del relato del diluvio en el Génesis. Su conflicto interior guarda relación con la aberrante demanda de sacrificar a su primogénito. Motivado por una fe ciega o, tal vez, por la memoria cercana del diluvio y la destrucción de *Sodom y Gomorrah* —catástrofes causadas por la ira desenfrenada de su Dios—, y a la vez consciente de que ejecutar el sacrificio lo pondrá en conflicto con su entorno, realiza la tarea siniestra en silencio. Su dilema interior se resuelve tras la intervención de una voz angelical que aboga por la creatura en la abolición del sacrificio humano, de una vez por todas.

En los inicios del monoteísmo y la tradición bíblica, está el fin de los sacrificios humanos y el de las catástrofes naturales como castigos colectivos. La historia del diluvio se narra en la Biblia como un evento que no se repetirá. El diluvio marca un antes y un después en la relación de la humanidad con la naturaleza, lo que convierte el tiempo antediluvial en tiempo mítico cuya memoria está conservada en la Escritura. El diluvio marca la ruptura con la prehistoria de la humanidad, al igual que el sacrificio interrumpido de Isaac por Abraham. Sin embargo, el cuento de Borges parece insinuar que esta ruptura no ha sido definitiva, y de esa manera expresa una sospecha que ya Adorno y Horkheimer presentaron en la *Dialéctica de la Ilustración*: “La historia de la civilización [especulan] es la historia de la introversión del sacrificio. Con otras palabras: la historia de la renuncia” (Adorno y Horkheimer, 2006: 62). Sospechan

que la idea del sacrificio no se haya abolido del todo. Se ha prohibido el sacrificio concreto de otros seres humanos, pero se sigue practicando una lógica sacrificial introvertida.⁹

El mito, había dicho Kafka, explica lo inexplicable. En el mito del diluvio se lee una respuesta al enigma de la cultura y el lenguaje. Cómo es posible, parece preguntar, que se esté hablando de un lenguaje cuyo origen no se conoce, y que se reactualice una cultura cuyas profundidades están veladas. Recogiendo las escasas memorias colectivas de la época anterior a la Escritura, los mitos del diluvio dan una respuesta (poética) a esta pregunta. La tradición de la ortodoxia ha elevado esta respuesta literaria a nivel del dogma, olvidándose de la tarea de la interpretación. Los Gutres, frente a la experiencia del diluvio, han olvidado la pregunta a la cual el diluvio era la respuesta. No interpretan realmente al fenómeno, sino lo toman como un mero presagio de otro: al diluvio le sigue el sacrificio. O si lo interpretan, se podría decir, junto con Adorno, que disuelven lo natural, lo no-intencional, en intenciones. Los fenómenos

⁹ Se intuye que Adorno y Horkheimer se refieren a la dimensión pulsional que se debe sacrificar dentro de los sujetos mismos que están en camino a la individuación: son los mismos sacrificios que llevan a un *malestar en la cultura*, analizado por Freud; los mismos que Ulises, caracterizado en la *Dialéctica de la Ilustración* como un protoburgués, debe hacer para escapar a los poderes míticos. Son los mismos sacrificios que cada uno lleva a cabo al concentrarse en una tarea y no dejarse distraer por ninguna otra. La teoría crítica sugiere que la lógica sacrificial sigue brotando subterráneamente en la civilización, y es la memoria de los hechos sacrificiales lo que garantiza que no rebroten nuevamente. Cabe señalar que los cuentos reunidos en *El Informe de Brodie*, y especialmente el cuento homónimo, tematizan justamente esa persistencia de lo irracional en el corazón de la civilización. El cuento “El informe de Brodie” muestra otras paralelas con nuestro cuento. Se describe una tribu impresionantemente primitiva, pero el misionero que reporta de sus costumbres supone que de hecho, se trata de una degeneración: olvidaron, con el tiempo, el lenguaje escrito. El curioso paralelo es la cuestión de lo sagrado que se vuelve sacrificable. Aparece entre sus costumbres la idea de un poeta, quien, si tiene éxito, es decir, si toca a la comunidad con sus palabras, se declarará como un dios: “Ya no es un hombre sino un dios y cualquiera puede matarlo” (Borges, 2012: 169).

naturales se han convertido en meros signos que apuntan hacia un significado distinto. También se puede decir que aplican la clave de interpretación que le es entregada por Baltasar Espinosa y su presentación del Evangelio.

Lo que sucede en la narración bíblica sobre el diluvio y la crucifixión en “El evangelio según Marcos” se concibe como una enorme contracción del tiempo histórico. Los dos motivos están sobrepuestos a manera de que la historia que sucede a la de Noé desaparece y con ella la de Abraham. Al mismo tiempo, el sacrificio humano queda abolido. Se olvida el hecho crucial de que el relato del diluvio en el Génesis marcaba una interrupción de la lógica sacrificial, y que la contención en la narrativa bíblica suspende sus cualidades propiamente míticas: la inevitable repetición se restringe, para los descendientes de Noé, al ámbito de la naturaleza. Lo humano está sacado de este ámbito y es llevado a lo histórico. Los hechos narrados en “El evangelio según Marcos” están bajo el signo de la repetición. A eso apunta ya la cinta, símbolo del infinito, que adorna a la corderita, símbolo del sacrificio. Es necesario recordar que el cristianismo reafirma el fin de los actos sacrificiales sustituyéndolos por prácticas litúrgicas. Son justamente la muerte de Cristo y su resurrección los motivos que organizan la liturgia; así, estas representan el fin de los sacrificios y su sustitución por una postura religiosa interna.

Por otra parte, la resurrección y su significado —el fin del sacrificio y de la repetición— está suprimida en la apropiación del relato bíblico por los Gutes: “Concluido el Evangelio según Marcos, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para entenderlo bien” (Borges, 2012: 151) El interés del capataz de los Álamos se queda en la muerte de Cristo, y con seguridad intuitiva atina que allí está conservada la doctrina central del cristianismo: que Jesús murió por todos los hombres. De esta manera, la pasión de Cristo se torna un sacrificio tanto de expiación como humano. La tradición cristiana ha reconocido lo problemático de esa propuesta que supone la muerte de una

vida inocente como condición de la reconciliación entre la humanidad y la divinidad. La discusión teológica interna del cristianismo a menudo considera el énfasis en la doctrina de la satisfacción —perfeccionada en la Edad Media por Anselm de Canterbury— como un desarrollo erróneo de la religión cristiana. No obstante, la idea del *pro nobis* se mantuvo en la religión cristiana, incluyendo el protestantismo y su vertiente calvinista, tan presente en el cuento de Borges.

Los Gutres no ponen en duda que la salvación requiere de un sacrificio ni que el sacrificio de Cristo no fue el último: este se debe poner en escena nuevamente. No se les puede reprochar su interpretación. Queda dicho entre líneas que la *teología incierta* de Espinosa se vincula con el afán de complacer las mentes de los Gutres que considera infantiles e incapaces de comprender ideas complejas. Además, la perspectiva de los Gutres corresponde a una crítica inmanente a la doctrina de la sustitución: si se acepta el hecho de que Cristo murió para posibilitar la salvación de todos los seres humanos, entonces el Reino de Dios —el Reino de la libertad y la justicia— debería estar establecido en la tierra. Sin embargo, desde la realidad concreta en la que están insertos, es obvio que la reconciliación no ha llegado: viven una existencia miserable, aislada y pobre. Están forzados a un duro trabajo físico. Para los Gutres, la salvación no ha llegado, y la conclusión lógica de esto, junto a la doctrina que acaban de aprender, consiste en que el sacrificio debe repetirse.

De acuerdo con lo anterior, se intentará leer el episodio del sacrificio no solamente como un malentendido, sino como la interpretación simbólica del texto que se les presenta; en otras palabras, que sigue radicalmente a la clave de interpretación ahí propuesta. Hay que añadir que los textos de los evangelios justamente proponen una lectura simbólica, una lectura en donde una imagen corresponde a un significado. Esa intención parábólica se caracteriza por su falta de ambigüedad. Del lector se espera completar el significado del símbolo, la moraleja de la parábola, que en el Nuevo Testamento es una. Los Gutres llevan a cabo una inter-

pretación en ese sentido, perciben los presagios —el diluvio, el jilguero, la barba de Espinosa, la curación milagrosa de la corderita— y les asignan un significado que se conecta a un quehacer espiritual: el sacrificio de su figura mesiánica, el asesinato de Baltasar Espinosa en la cruz.

Cabe aclarar que el método correcto de cómo las parábolas bíblicas se han interpretado ha sido, durante mucho tiempo, un motivo de disputa en la tradición cristiana. Durante la mayor parte de la época medieval, en la tradición escolástica, se mantuvo la idea de que, a grandes rasgos, la comprensión de las parábolas quedaba reservada a unos cuantos iniciados que estaban en posesión de la clave de interpretación y que cumplían la función de intermediarios para que la comunidad necesitada de autoridad e instrucción accediera a la verdad. Prototípico para esa figura de los iniciados eran los apóstoles de Cristo. Así, se reconoce una dimensión irónica en el nombre del cuento. Fue justamente el evangelista Marcos quien introdujo este paradigma, que se conoce bajo el término de la teoría de la obstinación.

De este modo, se propone la reconstrucción del sentido del texto a partir de un código específico, una verdad anterior al mensaje por descubrir que se debía conocer antes de comprender la parábola. Este código solamente pocos lo poseían, y a las parábolas se les añadía una exégesis para hacerlas accesibles a la comunidad. Claramente, esa teoría que parte de la inaccesibilidad de las parábolas bíblicas, por parte de los creyentes no entrenados en las doctrinas teológicas, fundamentó y justificó la autoridad de la Iglesia católica. Esa visión fue confrontada por los pensadores de la Reforma que condenaron a la *allegorese*; es decir, la interpretación de las parábolas a partir de un código específico. Lutero y Calvino cuestionaron la relevancia del conocimiento del clero católico, argumentando que las parábolas son accesibles a todos. La clave de la interpretación de las doctrinas teológicas superiores se sustituye ahora por el sentido común.

Esto lleva de vuelta a Lessing en lo que concierne a la parábola. En

el *Espíritu de la Ilustración* se enfatiza la función didáctica que reside en el *principio reductionis*, es decir, la función ilustrativa de algo universal en lo particular-concreto. Se rechaza la primacía de una verdad universal anterior, y de esa manera se opone también a la ortodoxia protestante que se aferró a la verdad de la revelación y cae en una especie de fetichismo de la letra. Le importa menos la moraleja de la parábola que el proceso de su descubrimiento: fomentando la contribución del lector, se quiere estimular la autonomía del pensamiento (Von Heydebrand, 1991). En el relato ya mencionado del naufragio de la familia del cura protestante —que se lee, por cierto, como una variación moderna del diluvio y del arca— se tematiza la pregunta por la interpretación del texto bíblico de manera parabólica. Las letras escritas en esa historia han desaparecido, lo que dio lugar a una absorción del lenguaje del Evangelio por parte de los descendientes de los naufragados. El lenguaje, la razón de la religión, han penetrado las mentes de la comunidad de los creyentes; este proceso, en última instancia, volverá obsoleta tanto una interpretación literal de los evangelios como la creencia en una sacralidad de la Escritura. Con su optimismo ilustrado, Lessing resuelve la contradicción entre razón y religión; salva a la última a partir de las verdades de la razón. Parte de su optimismo ilustrado consiste en atribuirles las facultades de la razón a una comunidad no entrenada. El analfabetismo y la falta de educación de sus isleños no constituyen un obstáculo para una vida en el espíritu razonable de la religión. La interrupción de la transmisión de la narrativa bíblica abre nuevas posibilidades e incluso revoluciones en la historia del cristianismo. La encamina hacia la Ilustración.

No parece ser así en el caso de Borges: el colapso del sistema de transmisión aquí tiene consecuencias catastróficas. Borges parece imaginarse, a manera de un experimento del pensamiento, lo que pasa cuando toda mediación de la tradición bíblica se omite o se sustituye por lugares

comunes y afirmaciones vacías de toda formación hermenéutica. Es la pesadilla de la victoria de la fe simple en contra de las sutilezas teológicas: los Gutes interpretan el Evangelio literalmente y de buena gana siguen el ejemplo que les fue comunicado ahí. Interpretan a la naturaleza como signo, como imagen en la que se descubre una verdad superior. El trabajo de comparación de la narrativa con su realidad concreta opera a partir de la similitud, la sustitución y lo ejemplar; conectan la imagen que recibieron con un sentido concreto y lo aplican a su situación existencial. Instruidos por las operaciones parabólicas de los evangelios, descubren las similitudes de Baltasar Espinosa con Cristo e ignoran las disimilitudes. No se excluye la posibilidad de que la doctrina calvinista de la predestinación haya sobrevivido subterráneamente y opere como código secreto de transmisión. Pasan al acto en el nombre de la salvación individual, y no de la reconciliación. Pero es, justamente, la idea de reconciliación, cuya sustancia es la justicia (Jacobson, 2003), la que distingue la religión del mito y la historia de la naturaleza. Enfocado en la terminación del sufrimiento humano, el mesianismo de Walter Benjamin retiene esa diferencia que, finalmente, es la diferencia entre cristianismo y judaísmo: la redención en el judaísmo toma lugar en una esfera colectiva, la redención en el cristianismo, en un espacio individual (Jacobson, 2003).

Eric Jacobson ha hecho énfasis en la oposición de la teoría del lenguaje de Benjamin con la teoría lingüística cristiana: se concibe la confusión entre signo y símbolo como un lenguaje de “inmediatez dañada” (2003: 10). Con eso se busca decir que el lenguaje se ha degradado al nivel de meros signos arbitrarios que sirven solamente a la comunicación. Se ha olvidado el aspecto expresivo del lenguaje, la posibilidad que sea un médium y no un medio —en el sentido de vehículo—. Solamente el lenguaje del juicio logra establecer, en lo profano, un vínculo con la utopía del lenguaje de los nombres que expresan, tal cual, la esencia de las cosas.

Para terminar

Es el momento oportuno para señalar que el sacrificio aquí expuesto ya se ha llevado a cabo por la interioridad de Baltasar Espinosa. Se había dicho que, queriéndose independizar de la naturaleza y del entorno objetivo en general, se eleva sobre la naturaleza y se transforma en una instancia represiva. Eso se realiza mediante el lenguaje: “Veneraba a Francia, pero despreciaba a los franceses” (Borges, 2012: 144), cuenta el narrador en su caracterización inicial. Se sabe entonces que su lenguaje se constituye de meras abstracciones en las que no ha entrado lo concreto. El carácter ilusorio de un espíritu y un lenguaje puro se vuelve obvio en el encuentro con lo real a partir de la convivencia con los Gutres. El abismo entre realidad e interioridad abstracta solamente se resuelve con el salto que hacia Kierkegaard: sigue haciendo la señal de la cruz, mientras habla del lenguaje de la razón; aparentemente su lenguaje pseudocientífico spenceriano y racista ya ha sacrificado a la razón. La ilustración ha recaído en mito: “La máquina literaria borgeana ficcionaliza [...] problemas teóricos y filosóficos [produciendo] una puesta en forma [de aquellos]” (Sarlo, 1995). Siguiendo esta idea, se conciben los sucesos de la hacienda y la preparación del asesinato de Espinosa por parte de los peones como una *puesta en forma*, ficcionalizada, de la crítica de la interioridad absoluta kierkegaardiana y de la teoría lingüística cristiana. Se debe tener en mente que la cosmovisión de los Gutres y la de Espinosa, en el fondo, ya se asemejan: ambas son míticas, entendiendo como mítico la claridad falsa. Los conceptos que usa Espinosa son vagos, mientras que la idea del infierno le es vacía, sin embargo, la predica como si fuera una incuestionable verdad. La razón se ha quedado estancada. “En el sacrificio intelectual aparece su fondo mítico en lo más puro, en lo más espontáneo su función histórica” (Adorno, 2003b: 152). Se intuye que la función histórica del sacrificio intelectual es apologética. Desentenderse del mundo es la última salida para no enfrentar las contradicciones del momento

histórico. Kierkegaard no es consciente de que su situación existencial estaba determinada por su posición socioeconómica de rentista pequeño-burgués; del mismo modo, Espinosa no sabe que su situación está determinada por el privilegio del sujeto colonizador. Renunciando a la promesa de reconciliación, la religión que predica a los colonizados se evapora y pierde su demanda por la verdad. Lo que resta es mito y simbolismo que se torna, eventualmente, en contra del sujeto mismo.

Referencias

- Adur Nobile, L. M. (2016). “Reescrituras bíblicas en la obra de J. L. Borges. ‘Tema del traidor y del héroe’ y los cuentos de sacrificio”. *Revista lettral* [En Línea], núm. 17, Granada, Universidad de Granada. Disponible en: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/lettral/article/view/5442/5101> [consultado el 18 de abril 2020].
- Adorno, T. W. (2003a). *Aufzeichnungen zu Kafka*. En: Kulturkritik und Gesellschaft. Gesammelte Schriften Band 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003b). *Kierkegaard-Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W y M. Horkheimer (2006). *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Angermann, A. (2013). *Beschädigte Ironie: Kierkegaard, Adorno und die negative Dialektik kritischer Subjektivität*. Estudios de Kierkegaard. Serie de monografías, vol. 27. Berlín: De Gruyter.
- Baumann, G. (2013). “Das Opfer nach der Sintflut für die Gottheit(en) des Alten Testaments und des Alten Orients:

- Eine neue Deutung”. *Verbum et Ecclesia* vol. 34, núm. 2, art. 888, 7 pp. Disponible en: <https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.888> [consultado el 18 de abril 2020]
- Benjamin, W. (2015). *Das Passagen-Werk*. Aufzeichnungen und Materialien. Konvolut N.[Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] En: *Gesammelte Schriften, Band v-1* (pp. 570-611). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1991). “Karl Kraus”. *Gesammelte Schriften-Band II* (pp.334-367). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1977). *Illuminationen-Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
- _____. (2008). *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media*. Londres: The Belknap Press.
- Borges, J. L. (1974). “El evangelio según Marcos” [1970]. En J. L. Borges, *Obras Completas* (pp. 143-153). Buenos Aires: Emecé.
- _____. (1999). “Kafka and his precursors”. *Selected Non-Fictions* (pp. 363-366). Nueva York: Penguin Books.
- Dobbs-Weinstein, I. (2015). *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs: Marx, Benjamin, Adorno*. Cambridge: Cambridge University.
- Jacobson, E. (2003). *Metaphysics of the Profane-The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nueva York: Columbia University Press.
- Leventhal, R. S. (1988), “The Parable as Performance: Interpretation, Cultural Transmission and Political Strategy in Lessing's Nathan Der Weise”. *The German Quarterly* [En Línea], vol. 61, núm. 4, JSTOR, pp. 502-527. Disponible en: www.jstor.org/stable/406258 [consultado el 18 de abril 2020].
- Lutero, M. (tr.) (1736). *Biblia* [Alemán]. Fondo antiguo digital de la UNAM. Disponible en: <http://librunam.dgbiblio>.

- unam.mx:8991/F/7NMXT9J2S9F6CG27C9JUKD4FFN-TPSYXF33YXP35NBIX7INSM9-43314?func=find-acc&acc_sequence=000418726 [consultado el 18 de abril 2020].
- Sarlo, B. (1995). “Introducción a *El informe de Brodie*”. Prólogo a la edición brasilera de *El informe de Brodie*, publicada en portugués. Sao Paulo: Globo. *Acceso en línea*: J. L. Borges Center for Studies & Documentation. Disponible en: <http://www.borges.pitt.edu/bsol/bsbrodie.php> [consultado el 18 de abril 2020].
- Von Heydebrand, R. (1991). Parabel: Geschichte Eines Begriffs Zwischen Rhetorik, Poetik Und Hermeneutik. *Archiv Für Begriffsgeschichte* [En Línea], vol. 34, JSTOR, pp. 27–122. Disponible en: www.jstor.org/stable/24362928 [consultado el 18 de abril 2020].
- Weidner, D. (2010). *Profanes Leben-Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.

LENGUAJE, AZAR E IRRAZÓN. LA PRESENCIA DE BORGES EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ

*En un cosmos inconcebiblemente complejo,
cada vez que una criatura se enfrentaba con diversas alternativas,
no elegía una sino todas,
creando de este modo muchas historias universales del cosmos.*

*Ya que en ese mundo había muchas criaturas
y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas,
las combinaciones de esos procesos eran innumerables
y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos,
y estos, en otros a su vez.*

OLAF STAPLEDON, *Star Maker*

Introducción

El libro, el infinito, los espejos, la memoria y el sueño son, como se ha afirmado frecuentemente, algunos de los temas principales de la literatura de Jorge Luis Borges. Así también, se ha hecho especial énfasis, por parte de los estudiosos, en la presencia fundamental

de cuestiones filosóficas y metafísicas en sus relatos. Corresponde ahora, en esta presentación, mostrar de qué modo la obra de este escritor ha influenciado a la filosofía de su siglo. En este trabajo se explica también cómo es que su literatura se utiliza para el desarrollo contemporáneo de problemas ontológicos comunes a toda una tradición. Por consiguiente, para exponer la relación de la literatura de Borges con la filosofía del siglo XX, y con la que hasta ahora se ha elaborado en el XXI, este texto consta de los siguientes puntos: 1) la exposición sobre cómo es que el ensayo “El idioma analítico de John Wilkins” (1952) ejerce una influencia determinante en la realización del famoso texto *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966) de Michel Foucault, lo que permite elaborar una comparación entre la comprensión que ambos autores, el escritor y el filósofo, tienen sobre el *lenguaje*; 2) en este texto se muestra de qué modo Gilles Deleuze se sirve del cuento “La lotería de Babilonia” (1944) para desarrollar el concepto de *azar*, central en su ontología; 3) por último, se utiliza la metáfora del universo como una biblioteca, contenida en el cuento “La biblioteca de Babel” (1944), para explicar que la incapacidad para encontrar un sentido último de todo lo que hay, una justificación de la existencia de este universo, que en el relato conduce al narrador a la desesperanza, se invierte y reinterpreta de tal manera que el campo de lo posible se amplía y se modifica. Esta inversión se consigue a partir del *principio de irrazón*, concepto propuesto por el filósofo contemporáneo Quentin Meillassoux.

Lenguaje, arbitrariedad y clasificación

Fue Ferdinand de Saussure quien advirtió en el *Curso de lingüística general* (1916) que no existe una relación interior que vincule un signo escrito con una secuencia de sonidos en particular; esta relación siempre es distinta. Este principio fue denominado por el lingüista como lo arbitrario del signo. Borges reafirma este carácter arbitrario, no solo del len-

guaje, sino de toda clasificación, en “El idioma analítico de John Wilkins”. Este idioma, creado por Wilkins en el siglo XVII, consta de una división del universo en cuarenta categorías que se dividen, a su vez, en especies:

Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una consonante; a cada especie, una vocal. Por ejemplo: *de* quiere decir elemento; *deb*, el primero de los elementos, el fuego; *deba*, una porción del elemento del fuego, una llama.

[...] Las palabras del idioma analítico de John Wilkins no son torpes símbolos arbitrarios; cada una de las letras que la integran es significativa, como lo fueron las de la Sagrada escritura para los cabalistas (Borges, 1974: 707).

A pesar de que a Borges le parece ingenioso que en este idioma las letras que se agregan a cada género designen subdivisiones, él mismo reconoce las contradicciones y ambigüedades que tal partición del universo suscita. El diagnóstico de Borges desemboca entonces en un escepticismo:

He registrado las arbitrariedades de Wilkins [...] notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo [...] Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra (Borges, 1974: 708).

Y si este universo tuviese alguna clase de propósito, los procedimientos para descubrirlo han fracasado.

Habiendo así descrito el problema general del ensayo, a saber, el carácter arbitrario e impreciso de todo lenguaje y toda clasificación para conceptualizar el universo, es Foucault quien afirma haberse inspirado en él para la realización de *Las palabras y las cosas*. El escepticismo de Borges, que consiste en reconocer la imposibilidad de sistematizar el

universo, conduce a Foucault a elaborar un profundo cuestionamiento sobre la constitución de los saberes en la modernidad.

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro (Foucault, 1968: 1).

La risa de Foucault se debe a la arbitrariedad de las clasificaciones de una enciclopedia china que Borges cita en su ensayo sobre Wilkins, donde los animales son repartidos de modo absurdo y extraño. En esta enciclopedia, los animales se clasifican en

(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas (Borges, 1974: 708).

Foucault afirma sentirse estupefacto, asombrado, frente a esta clasificación donde las mezclas entre los seres son peligrosas e inconcebibles. Animales reales mezclados con seres fantásticos. El asombro concierne principalmente al hecho de que la proximidad entre seres reales, absurdos y fantásticos es mínima:

La monstruosidad que Borges hace circular por su enumeración consiste, por el contrario, en que el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas. Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales “[i] que se

agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello”, ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable (Foucault, 1968: 2).

Cuando Borges refiere que una de las clasificaciones comprende a los animales incluidos en esa misma clasificación, Foucault observa la ruptura que vuelve impensable un ordenamiento de este tipo. Si los animales de la clasificación se encuentran ya contenidos en la opción que los incluye a todos, ¿cuál es el sentido del resto de la enumeración?, ¿las demás opciones no se encuentran ya en aquella que las incluye a todas? Lo que aquí se muestra es el espacio de una organización imposible. A Foucault no le parece exagerado comparar esta cómica clasificación con el modo en como ciertos saberes modernos han constituido sus objetos, puesto que su historia, más que por sus continuidades, se define por sus hiatos, rupturas y transformaciones. Hay, entonces, una proliferación de incoherencias, paradojas, comunicaciones imprevistas y seres extraños en el seno de una cultura que profesa la doctrina del orden. La figura que emerge de esta extraña historia no es otra que la del hombre moderno. Es por eso que quizá la pregunta rectora de un texto como *Las palabras y las cosas* sea la siguiente: ¿bajo qué condiciones históricas, que incluyen los discursos, las prácticas, las representaciones y los objetos de los saberes modernos, se han constituido las ciencias de donde surge la figura del hombre?

Ciertamente, ante este problema, Foucault está convencido de que el hombre es una invención reciente cuya posible desaparición no debe ser algo que sorprenda. De manera que son tres las principales condiciones investigadas por las ciencias humanas, sobre las cuales surge el hombre moderno: la existencia de un ser que habla, de un ser que

vive y de un ser que trabaja. Es por eso que Foucault realiza un estudio arqueológico para mostrar cómo, en un periodo que va del siglo XVI al siglo XIX, las ciencias humanas se transformaron debido a una serie de rupturas, discontinuidades o por el surgimiento de nuevos objetos con un pasado simplemente inexistente. El paso de la gramática general a la filología, el desplazamiento de la historia natural por parte de la biología y la diferencia entre el análisis de las riquezas y la economía política son los ejes principales de esta investigación arqueológica. Esta consiste en rastrear las condiciones históricas que posibilitan la emergencia de las ciencias humanas mediante conceptos como la *episteme*, los enunciados, la positividad y el *a priori* histórico, tales nociones implican pensar la historia a partir de sus discontinuidades, es decir, a partir de lo que en su interior rompe con su identidad. Sobre este proyecto, Foucault escribe:

En principio, el estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc., que sólo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes. Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes, había que [...] señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de veridicción. En suma, se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar (Foucault, 2009: 20).

Las prácticas discursivas son entonces el elemento central de este análisis, puesto que a partir de ellas se conocen las reglas y las formas de veridicción desde las cuales se articula la partición de los objetos en los saberes modernos. Y este concepto, la práctica discursiva desde la filosofía de Foucault, se identifica con lo que es el lenguaje. Así, el lenguaje como práctica discursiva implica “concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad” (Foucault, 2005: 53). El surgimiento de los objetos de conocimiento y sus clasificaciones están condicionados por las prácticas que se ejercen sobre ellos. Es en el límite de las prácticas discursivas, en el linde entre el lenguaje y la cosa, donde objetos como el lenguaje, la vida y el trabajo cobran inteligibilidad para las ciencias. Es solo así que estas nombran, describen, clasifican, ordenan, dividen y analizan tales objetos que no se encuentran ni en las palabras ni en las cosas, sino en el límite de la inmanencia de estas prácticas. Como señala Deleuze (2013), para Foucault no existe experiencia, sujeto u objeto que no esté atravesado por saberes y prácticas; por consecuencia, no hay aquí una fenomenología que afirma la posibilidad de una experiencia originaria, sino una epistemología que se articula según regímenes de verdad históricos y contingentes.

Si para Foucault los objetos de conocimiento de las ciencias humanas son inseparables de la inmanencia de las prácticas discursivas, es decir, de esta singular comprensión práctica del lenguaje, Borges disocia de un modo más radical la separación entre la realidad en sí misma y el discurso. Para el escritor, el lenguaje es un hecho estético: un fenómeno del cual se tiene conocimiento mediante sus manifestaciones sensibles. Por eso es que para valorarlo solo son aplicables los criterios estéticos. “Erróneamente, se supone que el lenguaje corresponde a la realidad, a esa cosa tan misteriosa que llamamos realidad. La verdad es que el lenguaje es otra cosa” (Borges, 1989: 255). De esta comprensión del lenguaje, don-

de la correspondencia precisa entre las palabras y las cosas es imposible, se deriva una crítica hacia una noción de verdad desde la cual se afirma que tal concordancia existe. A Borges le parece que el surgimiento de las palabras concierne siempre a una creación estética; esto es, a un conjunto de imágenes, metáforas u otras figuraciones de las que, como Nietzsche (1996), también ha visto, se ha olvidado a menudo su carácter artificial y retórico. Para explicar el origen y el carácter metafórico del lenguaje, Borges, en su conferencia “La poesía” (1977), proporciona el siguiente ejemplo sobre el uso de la palabra *luna*.

Hay una metáfora que he tenido ocasión de citar más de una vez [...] aquella metáfora persa que dice que la luna es el espejo del tiempo. En la sentencia “espejo del tiempo” está la fragilidad de la luna y la eternidad también. Está esa contradicción de la luna, tan casi traslúcida, tan casi nada, pero cuya medida es la eternidad.

En alemán, la voz *luna* es masculina. Así Nietzsche pudo decir que la luna es un monje que mira envidiosamente la tierra, o un gato, *Kater*, que pisa tapices de estrellas. También los géneros gramaticales influyen en la poesía. Decir luna o decir “espejo del tiempo” son dos hechos estéticos, salvo que la segunda es una obra de segundo grado, porque “espejo del tiempo” está hecha de dos unidades y “luna” nos da quizá aún más eficazmente la palabra, el concepto de la luna. Cada palabra es una obra poética (Borges, 1989: 255).

De este modo, Borges explica que el lenguaje es esencialmente artificio, puesto que ni la prosa escapa a este carácter retórico en el que la naturalidad de las palabras está marcada por la invención: “El lenguaje es una creación estética”. (Borges, 1989: 256). La ausencia de una correspondencia precisa entre el lenguaje y las cosas, la realidad, es un problema que tanto Borges como Foucault identifican. No es azaroso que el segundo se inspire en el primero. Sin embargo, la posición de Borges frente a este problema es escéptica. Desde este punto, el lenguaje, además de ser origi-

nariamente artificio, no capta de modo preciso y absoluto los matices de la subjetividad y del deseo ni los misterios de un inescrutable universo. El escepticismo de Foucault funciona de otro modo. La intuición de que las clasificaciones de los seres y sus cualidades en las ciencias humanas de la modernidad están llenas de hiatos, paradojas e inconsistencias, conduce al filósofo a realizar un estudio sobre las condiciones históricas de esas prácticas y discursos para mostrar que la organización y la seguridad de las categorías que las ciencias ofrecen se sujetan a una temporalidad en la que impera lo contingente.

El azar duplicado

Son dos tipos de juegos los que vinculan la literatura de Borges con la filosofía de Gilles Deleuze. El primero se encuentra en el cuento “La lotería de Babilonia”, donde se narra la historia de una extraña compañía que hace de los juegos de azar la ley de todo lo que ocurre, al punto de que esto se confunde con el transcurso de los acontecimientos del mundo. Por otra parte, está el juego que Deleuze describe en la serie “El juego ideal” de la *Lógica del sentido* (1969). En él no hay ganadores ni perdedores, tampoco hay reglas que le precedan, sino que el juego las inventa a la medida de sus problemas y situaciones. Este juego ideal, que traza sus propias reglas, no es otro que el pensamiento.

En el cuento de Borges, la compañía organiza los juegos de azar más insignificantes y desprovistos de interés. Después de algunas transformaciones, esta organización crece de modo tal que las muertes, los sucesos más gratuitos, la fortuna o la desgracia de algún individuo son obra de un juego cuyas reglas se han vuelto cada vez más misteriosas e irreconocibles. La lotería pasa de ser un simple juego en el cual se regalaban monedas de plata, a uno en el que se daban multas y días de prisión, para posteriormente volverse, frente al descontento social respecto a su

funcionamiento, un poder público secreto, general y gratuito. Esta compañía ya no solo otorgaba compensaciones económicas y castigos. Todo individuo participaría de este azar intensificado. Los organizadores de la compañía declararon por escrito que “la lotería es una interpolación del azar en el orden del mundo y que aceptar errores no es contradecir el azar: es corroborarlo” (Borges, 1974: 159). Así, entre más poderosa se vuelve la compañía, sus reglas son cada vez más secretas, por lo que las especulaciones sobre su funcionamiento aumentan. Borges (1974) explica que las actividades de la compañía, comparables a las de Dios, son tan secretas que nadie sabe si un impostor es realmente tal cosa, o si los movimientos más absurdos son obra de esta todopoderosa organización. Las especulaciones son las siguientes:

Alguna abominablemente insinúa que ya hace siglos no existe la compañía y que el sacro desorden de nuestras vidas es puramente hereditario, tradicional; otra la juzga eterna y enseña que perdurará hasta la última noche, cuando el último dios anonade el mundo. Otra declara que la Compañía es omnipotente, pero que solo influye en cosas minúsculas [...]. Otra, no menos vil, razona que es indiferente afirmar o negar la realidad de la tenebrosa corporación, porque Babilonia no es otra cosa que un infinito juego de azares (Borges, 1974: 460).

El azar no significa que cualquier tipo de acontecimiento pueda producirse, se refiere a la multiplicidad de posibilidades que son previamente determinadas por los conjuntos de reglas que les permiten operar. Sin embargo, Borges complica este problema cuando afirma que las reglas y el funcionamiento de la compañía es tan secreto, tan desconocido, que se duda de su existencia al mismo tiempo que se afirma su absoluta omnipotencia. La incapacidad de indagar sobre el propósito del universo, manifestada en “El idioma analítico de John Wilkins”, se encuentra ahora en “La lotería”, pero en la forma de la imposibilidad de conocer las re-

glas que presiden los acontecimientos del mundo. La conjetura final del cuento consiste en que ya no es posible distinguir entre un infinito juego de azares y el funcionamiento de una organización secreta que gobierna el azar mediante reglas desconocidas.

Dicho esto, es Deleuze quien utiliza esta lotería secreta e infinita para explicar el juego de azar que es el pensamiento. Se trata de un juego que no se rige por la moralidad del bien o de lo mejor, ni por una ética de los medios y los fines, tampoco por una economía de causas y efectos. En este juego ideal, las reglas no preexisten, sino que con cada suceso, con cada tirada, estas son inventadas. Las tiradas de este juego afirman el azar, al mismo tiempo que lo ramifican. En el juego hay un solo tirar que implica una multiplicidad de tiradas en su inmanencia: “El tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento” (Deleuze, 2011: 90). Deleuze asegura que este juego es un sinsentido, quizá porque todo aquello que sucede en él se encuentra siempre dentro de sí. El juego es absolutamente inmanente a sí mismo; no existe ninguna trascendencia que, desde algún punto fuera de él, determine su sentido. Tal es, comenta Deleuze (2011), la realidad del pensamiento. Este juego ideal, donde el pensamiento afirma radicalmente el azar, es identificado, en el cuento de Borges, con las actividades de la compañía:

Es así que J. L. Borges describe la lotería de Babilonia: “Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos, ¿no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? ¿No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte –la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo– no estén sujetas al azar?... En realidad el número de sorteos es infinito. *Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible*, como lo enseña la famosa parábola del Certamen con la Tortuga” (Deleuze, 2011: 91-92).

Son dos las consecuencias que de este cuento se extraen en torno a la filosofía de Deleuze. La primera concierne a que Deleuze ubica, en este juego donde el azar se ramifica y se divide hasta el infinito, la ontología de la inmanencia que atraviesa todo su pensamiento. Esta se sintetiza de la siguiente manera: la inmanencia consiste en lo ontológicamente uno y lo formalmente diverso. Es por eso que el filósofo afirma la existencia de un solo azar en el que cada acontecimiento que se produce es formalmente distinto de otro; sin embargo, esta multiplicidad formal está siempre contenida en ese único tirar que es la inmanencia: “Las tiradas son sucesivas unas respecto de otras, pero simultáneas respecto a este punto que cambia siempre la regla, que coordina y ramifica las series correspondientes, insuflando el azar a lo largo de cada una” (Deleuze, 2011: 90). El punto que coordina las series es la única tirada del azar que se ramifica en una constelación de singularidades. Esta gran tirada, que Deleuze identifica con el azar, es el objeto que el pensamiento afirma radicalmente en este juego.

La segunda consecuencia que Deleuze desprende de la narración corresponde a un concepto de tiempo que le permite desarrollar su filosofía del acontecimiento. Sobre la subdivisión infinita del azar descrita por Borges en “La lotería de Babilonia”, el filósofo escribe: “La pregunta fundamental que nos propone este texto es: ¿Cuál es este tiempo que no precisa ser infinito, sino solamente ‘infinitamente subdivisible’? Este tiempo es el Aión” (Deleuze, 2011: 92). Esta temporalidad no es la de un presente que contiene tanto al pasado como al futuro, sino aquella donde el presente es subdividido infinitamente por un pasado y un futuro ilimitados. No es un tiempo activo o pasivo, es uno eternamente neutro e infinitivo. El tiempo del Aión nunca es actual, nunca está presente, es una pura virtualidad absolutamente real que corresponde a lo que acaba de suceder y a lo que sucederá. Esta temporalidad, que es también la del acontecimiento en la filosofía de Deleuze, es “la eterna identidad del futuro como dimensión del pasado” (Badiou, 2008: 424). En este tiempo

ocurre lo que Deleuze denomina como el sentido: la articulación diferencial, disyuntiva, que vincula a los estados de cosas y a las proposiciones a través de su diferencia.

Aión, forma vacía y desenrollada del tiempo, subdivide hasta el infinito lo que le acecha sin habitarlo jamás. Acontecimiento para todos los acontecimientos [...]. El Aión es el jugador ideal o el juego. Azar insuflado y ramificado. Él es el tirar único del que se distinguen todas las tiradas (Deleuze, 2011: 95).

De este modo, el tirar único que se ramifica en todo lo que ocurre, en todo lo que pasa a la presencia, es el tiempo de una pura virtualidad que, a su vez, fragmenta el presente hasta el infinito. Mientras el presente contrae el pasado y el futuro, en la temporalidad del Aión es más bien el presente lo que queda fraccionado infinitamente por lo que ya ha ocurrido y lo que ocurrirá. El azar queda duplicado con Borges y Deleuze. El escritor define el mundo como el resultado de infinitos juegos de azar, mientras que el filósofo explica que, en principio, el juego de azar es el pensamiento que afirma la inmanencia de una gran tirada que se ramifica. Sin embargo, tanto el mundo como el pensamiento están incluidos en la virtualidad de un tiempo que divide hasta el infinito, como en una línea recta que no retorna, todo lo que sucede.

Universo, irrazón y pesadilla

Como último problema a desarrollar en este texto, se examinan ahora las conjeturas respecto a la existencia de una ominosa y quizá infinita biblioteca, metáfora del mundo o del universo, que Borges describe en el cuento “La biblioteca de Babel”. Sin duda, tales especulaciones sobre la razón de su existencia conducen al narrador a la desesperación, debido

a que ninguna de ellas es capaz de proporcionar un sentido último que la justifique, que muestre su origen o su finalidad. Borges escribe que este universo, en la forma de una biblioteca, “se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales, con vastos pozos de ventilación en el medio, cercados por barandas bajísimas. Desde cualquier hexágono, se ven los pisos inferiores y superiores: interminablemente” (Borges, 1974: 465). De esta biblioteca se ha especulado bastante. El narrador cree que es infinita; otros, que sus salas hexagonales son la forma necesaria de un espacio absoluto en el que no es posible una figura diferente a la de sus hexágonos. Otros más creen que, al contrario, existe una sala circular con un libro cíclico que es Dios. Este testimonio proviene de los místicos. En cada hexágono de la biblioteca, explica Borges, hay cinco anaqueles con treinta y dos libros de igual forma. Estos tienen el mismo número de páginas, de renglones y de letras. No obstante, la combinación de las letras en estos libros ha sido simplemente indescifrable. Esto confirma, según el testimonio del narrador, “la naturaleza informe y caótica de casi todos los libros” (Borges, 1974: 466). Ha sido el esfuerzo por descifrar el sentido de estas letras, que no conforman ningún idioma, ningún código, lo que tristemente ha ocupado a la humanidad. Nada ha sido concluyente.

Aunque se encontraron regularidades en los libros de la biblioteca, como el “espacio, el punto, la coma, las veintidós letras del alfabeto” (Borges, 1974: 467); a pesar de que se demostró que no hay dos libros iguales en la biblioteca, lo cual hizo pensar a algunos que todo lo que ha sucedido y sucederá ya ha sido escrito, la desesperanza invadió a sus habitantes, puesto que jamás pudieron encontrar, en esa infinitud hexagonal, los libros que describen su porvenir, o los que explican el origen y la finalidad de la biblioteca: “A la desafortada esperanza, sucedió, como es natural, una depresión excesiva. La certidumbre de que algún anaquel en algún hexágono encerraba libros preciosos y de que esos libros preciosos eran inaccesibles, pareció casi intolerable” (Borges, 1974: 468). Así,

la angustia y el desánimo por la biblioteca aumentan a tal punto que el narrador exclama:

Si el honor y la sabiduría y la felicidad no son para mí, que sean para otros. Que el cielo exista, aunque mi lugar sea el infierno. Que yo sea ultrajado y aniquilado, pero que en un instante, en un ser, Tu enorme biblioteca se justifique (Borges, 1974: 470).

Es sobre la desesperación generada por la falta de justificación del mundo, de la biblioteca, que aquí se pregunta por el tipo de valoración que se realiza sobre la ausencia de sentido y de fundamento. Es el filósofo contemporáneo Meillassoux quien ha hecho una propuesta sugerente al respecto. Entre las respuestas más importantes, por parte de la filosofía moderna, a la cuestión de la causa o el fundamento de todo lo que acontece, se encuentra el principio de razón suficiente elaborado en el siglo XVII por el filósofo Gottfried Leibniz. En este principio de razón se asume que cada ente tiene más razón para ser de un modo que de otro; en su versión fuerte, este principio afirma que todo ente es absolutamente necesario. Los entes no pueden ser de otro modo debido al estricto orden causal que los sustenta; este orden es garantizado por Dios. Leibniz expresa que el pensamiento está fundado sobre dos grandes principios; el primero es el de contradicción, el segundo,

el de razón suficiente [...] en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas (Leibniz, 1981: [32] 103).

En la filosofía del siglo XX, una crítica a este tipo de principios de corte metafísico proviene del pensamiento de Ludwig Wittgenstein, quien

muestra la imposibilidad del lenguaje para referir realidades más allá de los hechos concretos que componen el mundo. Es por eso que un concepto así que proporciona una razón metafísica, a modo de fundamento para que algo sea más de un modo que de otro, es simplemente indemostrable, puesto que el hecho concreto al que refiere su designación es inexistente. Como Wittgenstein ha mostrado en el *Tractatus logico-philosophicus* (1921), no solo un principio como este carece de sentido, sino que también es imposible referir lingüísticamente un sentido último del mundo que muestre tanto su origen como su finalidad, puesto que se encontraría en el ámbito de lo indecible, es decir, en lo que el filósofo denomina como lo místico: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor” (Wittgenstein, 2012: [6.41] 142).

Mientras la incapacidad para demostrar la veracidad y la existencia de tales principios metafísicos conduce a Wittgenstein, en el *Tractatus*, a determinar con claridad los límites del lenguaje que, como se dice frecuentemente, son los del mundo, y a comprender estos como una jaula de la cual es totalmente desesperanzado intentar salir, Meillassoux propone invertir esta valoración y hacer de esta falta de razón de lo que hay un principio, una verdad eterna y absoluta. Este es el sentido del principio de irrazón:

Ya no sostenemos una variante del principio de razón –toda cosa tiene una razón de ser así más que de otra manera– sino más bien la verdad absoluta de un *principio de irrazón*. Nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que el que es (Meillassoux, 2015: 101).

Este principio es anhipotético en un sentido aristotélico, porque se trata

de un enunciado cuya refutación depende de presuponerlo como verdadero (Meillassoux, 2015). El filósofo se sirve de este principio para elaborar la demostración de la absoluta necesidad de la no-necesidad de todo ente: la absoluta contingencia de todo lo que hay. A través de una ontología de la contingencia absoluta, lo que había sido un límite se vuelve un principio que muestra la posibilidad absoluta de todo ente para devenir algo distinto sin razón alguna. Este problema revela a Meillassoux la existencia de un tiempo capaz de destruir, sin razón y sin ley, toda ley física o de cualquier otro tipo. Este tiempo, impensable tanto por la ciencia como por la metafísica, es, afirma el filósofo con contundencia, lo absoluto:

Si miramos a través de esta grieta que se ha abierto de ese modo hacia el absoluto, descubriremos una potencia más bien amenazante, algo sorda, capaz de destruir tanto a las cosas como a los mundos; algo capaz de engendrar monstruos de ilogismo; capaz también de no pasar nunca al acto; capaz por cierto de producir todos los sueños, pero también todas las pesadillas; capaz de cambios frenéticos y sin orden o, a la inversa, capaz de producir un Universo inmóvil hasta en sus rincones más ínfimos. Como una nube portadora de las más feroces tormentas, de los más extraños intervalos soleados, en el momento de una calma inquietante [...]. No es un tiempo heracliteano, porque no es la ley eterna del devenir, sino el eterno devenir posible, y sin ley, de toda ley. Es un tiempo capaz de destruir hasta el propio devenir, incluso haciendo advenir, y quizás para siempre, lo Fijo, lo Estático, y lo Muerto (Meillassoux, 2015: 106-107).

Así, lo que con Borges era visto como un límite insuperable que lleva a la desesperación, se ha vuelto ahora un principio que amplía el campo de lo posible hacia lo que solo se imaginaba en ciertas narraciones de literatura fantástica. El principio de irrazón no conduce precisamente a la esperanza, pero tampoco invita a una resignación en la cual no pueda

esperarse nada.

Es Meillassoux quien precisamente ha analizado las posibilidades de esta ontología de la contingencia en la literatura fantástica y la ciencia ficción. De hecho, él mismo propone una partición de este último género literario mediante su ontología. Mientras que en la ciencia ficción se imaginan mundos extraordinarios donde la ciencia es siempre posible, en las narraciones que el filósofo (Meillassoux, 2013) denomina como “ficciones fuera de la ciencia” (*fictions hors-science*) se describen mundos donde las ciencias experimentales son imposibles y no solamente inexistentes. La ficción fuera de la ciencia se define, entonces, como un régimen particular del imaginario dentro del cual se crean mundos donde la ciencia experimental no logra desplegar ni sus teorías ni sus objetos (Meillassoux, 2013). El filósofo cita como ejemplos de esta clase de ficciones la literatura de Isaac Asimov y la de René Barjavel. Sin embargo, en el campo de la literatura fantástica, los mundos de otras narraciones pueden presentar tales características. Un ejemplo de esto es el cuento “Donde su fuego nunca se apaga” (“Where their fire is not quenched”, 1919) de la escritora May Sinclair. Esta, por cierto, era la narración preferida de Borges (Sinclair, Poe, *et al.*, 2012) dentro del género de lo fantástico. Y si Meillassoux tiene razón, y todos los sueños y todas las pesadillas son igualmente posibles, el cuento de la escritora inglesa presenta la imagen de un infierno circular en un mundo ajeno a las leyes de las ciencias humanas.

El cuento de Sinclair se comprende como una ficción fuera de la ciencia si se utiliza la categoría propuesta por Meillassoux, puesto que el personaje principal, Harriet Leigh, no desaparece en el momento de su muerte, sino que pasa a habitar un mundo en el que ciertas situaciones de su pasado se repiten indefinidamente. En esta repetición ella es atormentada por la presencia de un antiguo amante, Oscar Wade, quien yace muerto desde hace décadas. Son dos los rasgos principales que permiten

ubicar esta narración en un mundo donde no hay leyes que, de manera definitiva, determinen el comportamiento de los seres y de las cosas: 1) la circularidad de un tiempo que repite indefinidamente eventos específicos del pasado de Harriet, y 2) la resurrección del antiguo amante. No hay una ley que presida estos acontecimientos; no hay una razón explícita que los haga posibles. Todo lo que sucede en esta repetición adquiere tintes de pesadilla:

Después retrocedió en el tiempo, hasta la entrada del parque, donde Oscar no había estado nunca, donde no podría alcanzarla. Su memoria fue limpia y joven. Caminaba ahora por la senda en el campo, hasta donde la esperaba Jorge Waring. Llegó. El hombre que la esperaba era Oscar Wade.

—Te dije que era inútil escapar. Todos los caminos te traen, me encontrarás en cada vuelta, yo estoy en todos tus recuerdos.

—Mis recuerdos son inocentes. ¿Cómo pudiste tomar el lugar de mi padre y de Jorge Waring? ¿Tú?

[...]—Tu amor por mí era parte de ese amor. Crees que el pasado afecta el porvenir; ¿no pensaste nunca que el porvenir afecta al pasado?

[...] el amor les pesaba con el inevitable aburrimiento de su inmortalidad. (Sinclair, Poe, *et al.*, 2012: 370).

Mientras tanto, Oscar le asegura a Harriet que el mundo que habitan es el infierno. Ambos, ahora inmortales, habitan los recuerdos de la protagonista; sin embargo, llegará un momento en el que se encuentren juntos en una sala sin salida y para siempre. Así, no se sabe qué monstruosa ley rige esta existencia, y, más aún, es perfectamente posible asegurar que ninguna razón ni ninguna legislación lo hacen: ficción de seres inmortales, de repeticiones infames y de recuerdos corrompidos por la pesadilla, en un mundo presidido por una fuerza ciega que de nada responde.

Conclusión

El lenguaje y la arbitrariedad de sus signos y particiones, el azar y las ramificaciones infinitas de sus acontecimientos, y la imposibilidad de acceder al sentido último de lo que hay no son problemas que se encuentren únicamente en las narraciones aquí desarrolladas, son cuestiones que atraviesan tanto la prosa como la poesía de Borges en su totalidad. Tales problemas están vinculados a los textos, escritores y filósofos con los que este autor tenía contacto regularmente. Algunos de ellos fueron Schopenhauer, De Quincey y Chesterton (Borges, 1974), pero también Platón, Spinoza, Nietzsche y el Antiguo Testamento. Son los filósofos Foucault y Deleuze, entre otros, quienes se han apropiado de esta literatura para desarrollar los problemas que definen sus proyectos filosóficos. Las imposibilidades de un espacio para la clasificación de los seres, con Foucault, y la infinita división del tiempo, con Deleuze, son una muestra de la siempre difícil relación entre filosofía y literatura. Sobre este vínculo se han postulado tanto las separaciones más absolutas como las identificaciones más radicales e inquietantes, al punto de situarlas, a cierto nivel, como indiscernibles.

En cuanto a la filosofía de Meillassoux, su contribución quizá consista en mostrar que los mundos donde los acontecimientos niegan las regularidades de las cosas son perfectamente posibles, esto si la verdad de la ontología de la contingencia es realmente absoluta. Se trata de un mundo donde todo es posible, a excepción de la existencia de entes necesarios incapaces de dejar de ser lo que actualmente son. Sin embargo, la diferencia entre filosofía y literatura es relativamente clara para Borges (1974): la primera elabora conceptos; la segunda, imágenes. Son entonces las paradojas y complicaciones de esta relación las que articulan esta obra de infinitos circulares y universos desconocidos.

Referencias

- Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial.
- Borges, J. L. (1974). *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- _____. (1989). *Obras completas 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé.
- Deleuze, G. (2011). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*, tomo I. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- _____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- Leibniz, G. (1981). *Monadología*. Oviedo: Pentalfa.
- Meillassoux, Q. (2013). *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*. París: Aux forges du vulcain.
- _____. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Sinclair, M., E. A. Poe, et al. (2012). *Cuentos memorables según Jorge Luis Borges. Doce grandes relatos de la literatura universal*. México: Alfaguara.
- Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

GOETHE, HÖLDERLIN Y EL CONCEPTO DE CRÍTICA EN WALTER BENJAMIN



CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO

Introducción

La crítica es la expresión de un romanticismo melancólico que pretende disolver aquellas formas falsas que desfiguran el presente. He aquí una breve formulación del concepto de crítica que intentaré defender a lo largo de esta exposición, en esta los interlocutores principales serán los textos *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* y *Las afinidades electivas de Goethe*. Naturalmente, existen otros ensayos de Benjamin que clarifican el concepto de crítica y las diversas caras que adquiere en su obra, estos aparecerán cuando sea pertinente, pero es importante tener claro que el objetivo esencial de estas líneas es mostrar cómo las lecturas de Goethe y Hölderlin configuran la noción de crítica en Walter Benjamin.

Las investigaciones de Bernd Witte, Bolívar Echeverría y Bruno Tackels son de gran valor para este análisis. Tal aseveración no implica desconocer o minimizar la amplia bibliografía especializada sobre el tema, supone una toma de postura que no deja de estar abierta al diálogo y a la revisión. Resta decir algunas breves palabras sobre el método. Es

bien conocida la aversión benjaminiana hacia el sistema y su preferencia por filosofar a través de lo fragmentario. Esta estrategia no deja de ser un método que, aunque flexible, no abandona el rigor necesario que toda reflexión filosófica demanda. Desde esta perspectiva, este ensayo está concebido como una serie de notas que incluyen una colección de citas, “saltadores de caminos que irrumpen armados para arrebatar la convicción que alberga el ocioso paseante” (Benjamin, 2015: 78), enlazadas por un movimiento discursivo que pretende presentar un concepto de crítica.

Goethe, Hölderlin y el concepto de crítica en Walter Benjamin

El ejercicio benjaminiano de la crítica intenta extraer el contenido de verdad de una obra de arte. En el estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, el filósofo berlinés escribe:

Si, a modo de símil, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como un químico, el crítico como un alquimista. Mientras que para el primero solo la madera y la ceniza resultan objeto de su análisis, para el segundo únicamente la llama misma contiene un enigma: el de lo vivo. Así el crítico pregunta por la verdad, cuya llama sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo vivido (Benjamin, 2006: 126).

El crítico muestra el contenido de verdad de la obra de arte al iluminar su legalidad interna. Hacer visible una configuración autoorganizada supone sumergirse en la unidad que contenido y forma adquieren en la obra, pero solo mediante la crítica es posible articular la verdad de esta.

Sin embargo, el concepto de crítica de Walter Benjamin no consiste en *divinizar* a la obra de arte para hacer de esta el único lugar desde el que, a través de un acto discursivo, emerge la verdad. Si bien, el proyecto benjaminiano incorporó reflexiones que valoran el arte y su crítica, desde la perspectiva del romanticismo alemán, estas pronto fueron cuestionadas y reorientadas. Fue Goethe el autor de quien Benjamin recibió la inspiración para problematizar, tensar y avanzar sobre algunos motivos heredados por el romanticismo. Aunque en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* lo acusa de haber engendrado una teoría del arte que deja irresuelto el problema de la forma absoluta en pos del *estilo* y, peor aún, el de la crítica (Benjamin, 2006); podría decirse que los aires goethianos vinieron a refrescar las ideas del filósofo alemán. Es lícito afirmar que las meditaciones benjaminianas sobre el arte configuran su idea de crítica, pero estas no fueron el único elemento del que Benjamin se valió para forjar dicha noción. Basta con referir la tendencia benjaminiana de filosofar a través de constelaciones.

El filósofo berlinés declaró que el pensamiento tiene una deuda con el romanticismo, pues a este

le debemos la profunda percepción de la parte nocturna de lo natural: en el fondo, éste no es bueno; es extraño, espantoso, terrible [...] el descubrimiento del romanticismo es la comprensión de todo lo terrible, incomprensible y bajo que está involucrado en nuestra vida (Wiggershaus, 2010: 274).

En esta medida, la filosofía ha de asumir el desafío que implica el descubrimiento del romanticismo y alumbrar la nocturnidad de lo natural. Es decir, tensar y pensar la percepción de esa parte oscura a través de la reorganización de su perceptividad. Sin embargo, en 1913, Benjamin se lamentó y enfatizó: “Pero vivimos como si el romanticismo nunca hubiera existido, como si acabáramos de nacer” (Benjamin, 1995: 23). La

reivindicación del romanticismo se vuelve una exigencia que está atravesada por un imperativo crítico iluminador. Viene bien recordar las dos observaciones que el sociólogo y filósofo franco-brasileño Michael Löwy realizó acerca de la obra de Walter Benjamin:

Encontramos a menudo en la literatura sobre Benjamin dos errores simétricos que se deben evitar a toda costa: el primero consiste en disociar, a través de una operación (en el sentido clínico del término) de “corte epistemológico”, la obra de juventud [...] de la madurez; el segundo error; por el contrario, mira su obra como un todo homogéneo y no toma absolutamente en consideración la transformación [hay] que considerar simultáneamente la continuidad de ciertos temas esenciales y los diversos giros y rupturas (Löwy, 2015: 21).

De tal modo que sería un error extirpar del concepto benjaminiano de crítica el ímpetu romántico que la informa, así como las múltiples reformulaciones que dicho concepto sufrió a partir de la lectura de Hölderlin y Goethe. Es menester reparar en la situación en la que se dio la lectura benjaminiana de Hölderlin. “Benjamin [dice Bruno Tackels] leerá a Hölderlin para protegerse de la ‘pestilencia’ universitaria” (2012: 72). El filósofo berlinés pensó que la universidad había traicionado su propia naturaleza para ponerse al servicio del estado burgués; este no solamente había convertido a la ciencia en un saber que facilitaba conseguir un empleo (Benjamin, 1995), sino que se entregaba a “saberes seguros y compartimentados en asignaturas” (Tackels, 2012: 65). Se ha afirmado que, indudablemente, el rescate del poeta lírico alemán supone un gesto de rechazo y un acto subversivo ante la podredumbre de la universidad alemana, pero al mismo tiempo incluye el cuestionamiento de un estado de cosas que trascienden el ámbito de esta. Desenmascarar a la universidad dogmáticamente administrada implica desarticular la noción dominante de conocimiento.

Es en “La vida de los estudiantes” donde aparece la idea que, me atrevo a sostener, performa el concepto de crítica de Benjamin. Aquí asevera: “el futuro se libera de las formas falsas en las que se reconoce en el presente. Para eso precisamente está la crítica” (Benjamin, 1995: 119). La crítica es la exigencia del presente que busca liberar el porvenir, el ejercicio de esta no solamente genera una convulsión dentro del momento actual, también es una estrategia contra el sistema filosófico e institucional que evoca la actividad fundamental del carácter destructivo, aquel que “hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos” (Benjamin, 1989: 161). Según Esther Cohen:

Entre la destrucción que avizora un futuro ahí donde todo es desconfianza y donde ésta se convierte en el umbral desde donde se observa el mundo, sabiendo que no existe un solo camino y el alegórico que ve el universo en permanente devenir... se encuentra en Walter Benjamin, a lo largo de toda una vida, en medio de la cultura y la barbarie, entre el mejor y el peor de los tiempos (Cohen, 2011: 162).

Después del estallido de la Gran Guerra, el 8 de agosto de 1914, Fritz Heinle se quitó la vida. Este acontecimiento marcó de manera absoluta a Benjamin. Meses después del suicidio de su amigo escribiría *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*. En este texto, el delirio del filósofo berlinés fusiona en la figura del poeta a Hölderlin y a Heinle. “Es preciso sacar a la luz justamente ese ámbito peculiar que contiene lo que es la verdad del poema” (2007: 109), comenta Benjamin en el primer párrafo de este ensayo que tiene como objetivo analizar los poemas “Valor de poeta” y “Timidez”. Nuevamente sale a la superficie el anhelo benjaminiano de iluminar la nocturnidad que envuelve al contenido de verdad. Evidentemente esto lo llevó a considerar los problemas concernientes a la forma y al contenido del poema, y simultáneamente esto lo insertó en los proble-

mas metodológicos que brotan de tal empresa. No obstante, este escrito de 1914 presenta una novedad: a la lógica mitológica presente en “Valor de poeta”, Benjamin opone la desmitologización en “Timidez” e inaugura así sus productivas, pero polémicas, reflexiones sobre el mito y la desmitologización. Para entender el sentido y la importancia que posee el ensayo sobre Hölderlin en el proyecto benjaminiano es preciso dar, otra vez, la palabra a Bruno Tackels:

Este estudio no pretende en principio realizar un juicio sobre la obra del poeta. En realidad descalifica *a posteriori* todo ese pensamiento perezoso y atrofiado que hemos heredado y que considera a la crítica como un juicio de gusto cuando ésta es, en principio y esencialmente, enfoque, reflexión y análisis del cuestionamiento suscitado por la obra propuesta. Este análisis es pues, literalmente, crítico, en tanto en cuanto permite comprender, casi en tiempo real el sismo que alcanza y fisura el mundo en el que Benjamin estaba viviendo “en paz” (Tackels, 2012: 75).

En efecto, la crítica que Walter Benjamin esgrime en este texto se relaciona con el análisis de los poemas de Hölderlin, pero este no es su aspecto medular ni es una invitación para reducirla a un mero juicio de gusto. Es decir, la crítica fija criterios inmanentes para el análisis, también reflexiona sobre el estado de cosas internas y externas que desencadena dicha actividad. El cuestionamiento, el análisis de una obra específica, evoca el nombre de Friedrich Schlegel a través de la idea de que un fragmento es un medio de reflexión. De acuerdo con Crescenciano Grave: “si la crítica eleva al autoconocimiento a la obra poética, la reflexión filosófica que se muestra en la crítica es la configuración conceptual de ésta. Es entonces la relación de estas con la filosofía lo que le interesa a Benjamin” (Grave, 1993: 88). De tal manera que la reflexión trasciende a la obra y, si bien la ha tomado como pretexto, la iluminación crítica que de tal ejercicio

resulta permite contornear aquello que desfigura y fisura el mundo para asumir una postura dentro de él. En *Calle de sentido único*, precisamente en “La técnica del crítico en trece tesis”, el filósofo berlinés afirma: “quien no pueda tomar partido tiene que callar” (Benjamin, 2015: 38).

La crítica remite a la vida misma. Tiene la obligación de elucidar a la segunda. El filósofo de Berlín lo reafirma al sostener que

la vida está a la base de lo poetizado como unidad última. Mas cuanto antes conduzca el análisis del poema a la vida misma en tanto que lo por él poetizado (sin reparar en la configuración de la visión ni en la construcción de un mundo espiritual), tanto más material informe e insignificante se revela el poema. Al contrario, el análisis de los grandes poemas no repara en el mito, pero sí sin duda en la unidad producida por la fuerza que albergan los elementos míticos enfrentados como expresión auténtica de la vida (Benjamin, 2007: 111).

Aquí cabe realizar una distinción entre lo poetizado y el poema. Lo poetizado es la figura particular que el poema tematiza. El poema es el tejido de sentido que rodea a esa figura. En el caso preciso de los poemas “Valor de poeta” y “Timidez” lo poetizado es la figura del poeta, mientras que el poema es el tejido de sentido que perfila lo tematizado. Sin duda, el mismo Benjamin estaba consciente de que es imposible disolver la unidad de ambos. Tampoco pretendía disociarlos ni proclamar la supremacía de uno sobre otro porque entiende que la figura tematizada toma forma dentro del tejido de sentido que le rodea. Así, el poema es una unidad que brota de la vida. Evidentemente la diferenciación entre lo poetizado y el poema sirven como categorías de análisis. Estas conforman los elementos materiales que forjan condiciones inmanentes en la crítica.

El mito o los elementos míticos del poema son la indeterminación del fragmento o la obra que se da debido a que prevalece una desconexión entre la percepción (lo sensorial) y los detalles. En otras palabras, en el

mito aún prevalece la indeterminación y la obscuridad porque no ha aparecido el destello iluminador de la crítica. De tal modo que solamente la crítica es capaz de hacer visible la conexión que existe dentro de una unidad de sentido para desmitologizarla, percibir un rayo de esa legalidad que se da en el fragmento y hacer manifiesto su contenido de verdad. La verdad emerge a través de un acto discursivo que tensa al poema y a lo poetizado, a lo indiferenciado y a su legalidad. Aquí es cuando el símil del crítico como un alquimista reaparece. Este ha de valerse de toda su habilidad para transmutar el plomo del poema en el oro de la verdad. Ha de lograr mostrar una afinidad estructural a través de una hábil lectura de la indeterminación. Sobre las posibilidades de iluminar ese caos, Walter Benjamin escribió en *Las afinidades electivas de Goethe*:

El caos [...] en eso desemboca en último término la vida del mito, que sin amo ni límites, se instaura a sí misma como único poder en el ámbito mismo de lo que es. El rechazo de toda crítica y la idolatría de la naturaleza son las formas míticas de vida en la existencia del artista [...]. Pero en la esencia mítica designa al mismo tiempo lo luminoso, a lo cual corresponde algo oscuro” (Benjamin, 2007: 154).

El mito es desorden. El dominio de este se hace manifiesto cuando no existe demarcación alguna dentro de sí. La ausencia —mejor dicho, la invisibilidad— de la legalidad interna genera la ilusión de una percepción absolutamente deformada que sin amo ni límites se presenta a sí misma como norma que rige a la naturaleza. En términos spinozistas, se confunde la *natura naturans* con la *natura naturata*, ya que la idolatría de la naturaleza rechaza toda posibilidad de esclarecimiento, toda crítica capaz de establecer distinciones que limiten la disposición mítica de esta. De la obscuridad del mito emerge lo luminoso, pero esa luminosidad que, si bien recibe impulso de las formas míticas, brota de la llama viva que la crítica produce al situarse frente al caos. La controversia sobre esto

será muy fructífera para los fines que persigue este ensayo. Habermas afirma que “Benjamin pensaba que el potencial semántico del que beben los hombres para investir al mundo de sentido y hacerlo experienciable, quedó depositado en el mito, de donde hay que desatarlo, pero que ese potencial no se puede ampliar, sino sólo transformar” (1984: 316). Sin embargo, Jürgen Habermas no divisó que el potencial semántico no responde a una transformación del mundo mítico, sino que es producto de la llama viva que surge de la interacción entre mito y crítica, sin dejar de atender el carácter discursivo de la última. Parece que Habermas pretendía desarmar la propuesta benjaminiana a partir de una fórmula similar a la que esgrimió contra la hermenéutica filosófica, empero, el concepto de tradición de la hermenéutica no es equiparable con el de mito, mucho menos sustituible. Así, el potencial semántico del que beben los hombres no hunde sus raíces en una supuesta irracionalidad acrítica.

Para Benjamin, la confianza asignada a la bondad y a la fuerza creadora de la naturaleza es “idolatría”. La connotación religiosa de esta crítica no es fortuita. Tiene que ver con la doctrina teológica, de la cual el crítico toma sus criterios cuando desenmascara el mito en la obra de arte clásica. En virtud de esta doctrina, el crítico trasciende la negatividad de la crítica en su conjunto con un fin utópico. En efecto, en virtud de la lógica interna del sistema, los conceptos críticos remiten siempre a sus contrarios: el silencio remite al lenguaje, el mito a la verdad, el destino a la libertad y la naturaleza a Dios (Witte, 1990: 63).

Siendo que la confianza en la naturaleza es idolatría, es necesario que la crítica iluminadora que irrumpe dentro de esta para alumbrarla sea racional. Naturalmente, Benjamin toma recursos pertenecientes a la teología para fortalecer su idea de crítica y desenmascarar al mito. Por otro lado, parece que la cercanía que el proyecto benjaminiano guarda con el discurso teológico no deja de levantar sospechas. Bolívar Echeverría se

resiste a asignar un lugar dogmático a la teología en el pensamiento del berlinés y sostiene que “Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica [...]. Por ‘teología’, Benjamin no parece entender un tratado sobre Dios sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo” (Echeverría, 2010: 80). También es cierto que el filósofo berlinés fue un estratega. Su táctica crítica aprovecha para sí todos aquellos elementos que la potencian, “hace uso de la teología desde una perspectiva filosófica. Él propone [...] un uso fragmentario y disruptivo de los recursos de la teología para producir una apertura que, a su entender, la filosofía de su tiempo necesita” (Naishtat y Sferco, 2016: 219).

En repetidas ocasiones, el autor de *Las afinidades electivas de Goethe* manifestó su poca simpatía hacia la irracionalidad. En una carta dirigida a Fritz Radt, escrita en Múnich el 4 de diciembre de 1915, Walter Benjamin expresó su rechazo hacia esta última. Externó que las teorías que engendra la razón, por modestas que sean, son preferibles a la irreflexión, debido a que pueden conducir a algo (Scholem, 2003). A pesar de que denunció los excesos de la razón, también insistió en que no se debe renunciar a la elucidación racional de los aconteceres del mundo. Desde esta perspectiva, el acto discursivo que se expresa en la crítica es presidido por un impulso racional que bebe de fuentes teológicas y atraviesa como fuego liberador aquella nocturnidad indeterminada del mito.

Así, el propio Benjamin hace gala de la consigna que extrajo del romanticismo y acepta el desafío de alumbrar la parte nocturna de lo natural, pero aquí tampoco dejó de aprender de Goethe ni de recrearse en el pensamiento del poeta de Frankfurt, ya que la tensión que produce la crítica para extraer la verdad del mito toma inspiración de la idea de polaridad del literato alemán. El ensayo *Romanticismo y crítica inmanente en la teoría crítica del joven Walter Benjamin* de Eduardo Maura arroja luz sobre el tema:

Goethe sigue el método de captar oposiciones, un método al que se podría aludir como dialéctico. Goethe considera que existen dos motores de (y en) la naturaleza: la polaridad y la elevación [...]. La polaridad es la categoría de la relación por la que las fuerzas de tendencia opuesta se condicionan mutuamente y constituyen esencialmente un todo recíproco (2012, 107).

El estudio sobre *Las afinidades electivas de Goethe* es el ejercicio de autoesclarecimiento de una obra a partir de ella misma, del fondo de esta afirmación —que a simple vista pareciese intrascendente— emana la potencia de la crítica como discernimiento en el que fuerzas y relaciones opuestas son tensadas para extraer su verdad. El cometido de la crítica es lograr exhibir, hacer patentes, aquellas relaciones que permanecían ignotas y operaban desde la anonimia. De tal modo la crítica gana la inteligibilidad de estas y hace posible su disolución, propiciando así la superación de los mecanismos míticos que mantienen atado al hombre. Bruno Tackels ve en el ensayo sobre Goethe “una lucha contra la violencia del mito” (Tackels, 2012: 154); desde esta perspectiva, la crítica —que indudablemente aprovecha las posibilidades reflexivas que le ofrece una obra, un fragmento— se convierte en una batalla contra el mito, en una batalla por la búsqueda de la verdad.

Breve conclusión

El recorrido efectuado permite sostener que la crítica es un acto de reflexión que se articula discursivamente en busca de la verdad. Ella emerge de la confrontación de un romanticismo que vuelve una y otra vez sobre sus pasos para iluminar su nocturnidad y proyectarse hacia el futuro con la finalidad de disolver aquellas formas míticas de la natura-

leza que atan a la humanidad a un acontecer del que no es dueña. En esta medida, la crítica es la expresión de un romanticismo melancólico que pretende disolver aquellas formas falsas que desfiguran el presente.

Referencias

- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- _____. (1995). “La vida de los estudiantes”. En *La metafísica de la juventud* (pp. 117-136). Barcelona: Altaya.
- _____. (2006). *Obras libro I. vol. 1*. Madrid: Abada.
- _____. (2007). *Obras libro II. vol. 1*. Madrid: Abada.
- _____. (2015). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal.
- Cohen, E. (2011). “Weimar: El mejor y el peor de los tiempos”. En E. Cohen (edit.), *Walter Benjamin: Dirección múltiple* (pp. 141-164). México: UNAM.
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Grave, C. (1993). “Reflexión y crítica”. En C. Kerik (selección), *En torno a Walter Benjamin* (pp. 83-90). México: UAM.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Löwy, M. (2015). “Walter Benjamin y la crítica del progreso”. En E. Cohen (edit.), *Resistencias minúsculas* (pp. 17-32). Buenos Aires: UNAM/Ediciones Godot.
- Maura Zorita, E. (2012). “Romanticismo y crítica inmanente en la teoría crítica del joven Walter Benjamin”. *El fondo de la historia: Idealismo, Romanticismo y sus Repercusiones. Actas del Congreso. Noviembre 2010* [En línea] (pp. 106-113). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Disponible en:

- <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/14759> [consultado el 30 de septiembre de 2018].
- Naishtat, F. y S. Sferco (2016). “Teología”. En E. Cohen (edit.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras* (pp. 219-228). México: UNAM.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires: FCE.
- Tackels, B. (2012). *Una vida en los textos*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. México: FCE/UAM.
- Witte, B. (1990). *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa.

FILOSOFÍA
MEXICANA



LA FILOSOFÍA MEXICANA A SETENTA AÑOS DEL GRUPO HIPERIÓN



LUIS AARÓN PATIÑO PALAFOX

Introducción

El presente trabajo se origina en la invitación que recibí para participar en el Seminario de Filosofía Moderna organizado por el Mtro. Carlos Román Dávila Suazo, como parte de las actividades de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El título puede parecer forzado si se considera que el tema del seminario fue la filosofía moderna, asociada principalmente al proyecto filosófico europeo que va del siglo XVII al XX y enfocada a la teoría del conocimiento, la ciencia y la política. La filosofía moderna generó grandes cambios en estos campos del quehacer humano, de los cuales todavía se ven repercusiones. Por supuesto, hay una historiografía moderna que ha interpretado la historia del pensamiento desde la perspectiva moderna e ilustrada que aspiró a crear una narrativa universalista que abarcara la totalidad del conocimiento humano, esto desde la Enciclopedia que ya mostraba claramente esta narrativa. Esta visión fue canónica por mucho tiempo, aunque también ha sido cuestionada desde varios frentes que

incluyen corrientes como la teoría crítica de la escuela de Frankfurt o la filosofía latinoamericana.

Dentro de la segunda corriente se encuentran revisiones relativamente nuevas como las realizadas por Enrique Dussel en libros como 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*.¹ Las revisiones muestran un replanteamiento de la visión canónica sobre el origen de la modernidad, donde se observa a un Descartes reinventando la filosofía: de manera metódica duda de todo y evade los engaños de un genio maligno para pensar el proyecto del surgimiento de Europa como centro político, económico y cultural mundial desde el cual se gobernaría y explotaría al resto del mundo por los siguientes siglos. Esto llevaría a la modernidad a ser un proceso histórico-filosófico-político iniciado en el siglo XVI e, incluso, anunciado antes como un proceso de largo alcance con consecuencias hasta la actualidad, tanto para Europa como para Latinoamérica y el Tercer Mundo.

A esto se regresará más adelante. Ahora se debe iniciar con el objeto de discusión.

Recuperación de la *filosofía de lo mexicano*

En 2018 se celebraron los setenta años del inicio oficial de las actividades del grupo Hiperión, la mayoría suscitadas en la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la Universidad Nacional Autónoma de México

¹ En esta obra, el filósofo argentino analiza al descubrimiento de América desde la categoría de encubrimiento, y muestra cómo, a partir de este año clave, Europa se fue consolidando como eje global o centro, lo que daría pie al eurocentrismo en varios sentidos. La modernidad tendría su nacimiento como un *yo conquisto* y no como un *yo pienso* (1994). La interpretación ha tenido amplia recepción, que el autor ha seguido esta línea en trabajos posteriores, aunque enfocándose más en la ética y la filosofía política, no solo desde la perspectiva americana. Se trata de uno de los mejores trabajos del autor.

(UNAM) entre 1948 y 1952, cuando la Facultad aún se encontraba en las legendarias instalaciones de Mascarones, localizadas en el centro histórico. Por ese lugar pasaron algunos de los personajes más ilustres de la historia de la UNAM y del país.

Coincidiendo con este aniversario, en la FFYL UNAM impartí un curso optativo dedicado al Hiperión en el ciclo 2018-2; a la par se dio la publicación del libro *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* de José Manuel Cuéllar² y el evento conmemorativo organizado en octubre por el Dr. Guillermo Hurtado, principal estudioso del Hiperión en los últimos años, y prácticamente quien los sacó del olvido filosófico.³ El Dr. Guillermo Hurtado compiló la primera antología de textos del grupo publicada en 2006⁴, y en 2013 publicó la compilación de textos de Uranga enfocados en lo mexicano,⁵ justo a veintitrés años de distancia de la edición de sus obras publicadas en Guanajuato.

La discusión que presento se adscribe a lo que considero una revisión necesaria e imperativa, en primer lugar, de los apartes del Hiperión

² El trabajo de José Manuel Cuéllar Moreno (2018) surge de sus investigaciones de licenciatura y maestría. El libro ha tenido muy buena recepción, principalmente en medios de comunicación, sin duda, por tratar un tema clave en el contexto de las elecciones presidenciales del 2018 y por la recuperación de un autor que tuvo un papel de gran importancia en la discusión política durante el lopezmateismo, periodo en el cual Uranga fue asesor presidencial: trabajó en la conformación de la Doctrina Guaymas.

³ Aunque se localizan trabajos de Abelardo Villegas (1960), Álvaro Malpica Aburto, Ernesto Arriola o Javier Wimer o Gustavo Escobar Valenzuela sobre el Hiperión, no son una reedición de sus obras, como sí lo ha hecho Hurtado, a la par de sus ensayos sobre la época.

⁴ Se trata de la antología publicada bajo el nombre *El Hiperión (Antología)*, compilada por Guillermo Hurtado y publicada por la UNAM en 2006.

⁵ Antología de textos de Emilio Uranga aparecida en 2013 bajo el título *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, compilada y prologada por Guillermo Hurtado, con el sello editorial Bonilla Artigas.

a la filosofía mexicana; en segundo lugar, a manera conmemorativa de su aparición, y tercero, a la luz de la filosofía mexicana posterior, tanto en la concepción sobre esta como a la forma de escribir su historia y la necesidad de una rigurosa autocrítica y un autodiagnóstico del proyecto.

La primera parte conduce a una revisión general sobre el proyecto de la filosofía de lo mexicano, la segunda, a una reflexión sobre lo anterior, mientras que la tercera parte conducirá a la crítica del Hiperión desde la filosofía mexicana actual.⁶

El Hiperión se compuso por algunas de las futuras figuras más destacadas de la filosofía mexicana, aunque jóvenes en ese momento, pero ya con perfiles claros que se manifestarían en tiempos posteriores. Dichos jóvenes fueron Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Luis Villoro, Emilio Uranga, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevaes y Fausto Vega.

Cada uno de ellos da para menciones y estudios especiales; sin embargo, y como apreciación personal, considero que Zea y Uranga son los más importantes, con el matiz de que Uranga puede considerarse como la representación más prístina de la *filosofía de lo mexicano*. La encarna hasta el punto de ser quien posteriormente hizo un balance detallado y preciso del movimiento en una especie de ajuste de cuentas al ambiente intelectual mexicano de los años sesenta, completamente distinto al que dio pie a la filosofía de lo mexicano, incluso opuesto a ella. Uranga, amante del debate, se confrontó con ese ambiente intelectual desde la prensa y el ensayo, teniendo en ambos un papel sobresaliente, a pesar de que su figura se desprestigió a partir de finales de los sesenta.

⁶ Por *filosofía mexicana* me referiré de manera concreta a la línea de investigación centrada en la historia de la filosofía mexicana, en la línea de autores como Samuel Ramos (2011), José Gaos, Leopoldo Zea (1952) o Carmen Rovira (1994), que a su vez derivan en posturas contemporáneas como la de Mario Magallón (2006), Guillermo Hurtado (2006), Alberto Saladino, Aureliano Ortega Esquivel, Victórico Muñoz o Xóchitl López Molina.

Posteriormente, Leopoldo Zea se convertiría en uno de los filósofos mexicanos y latinoamericanos más importante de la segunda mitad del siglo xx. Fue autor de *La filosofía americana como filosofía sin más* y de obras clásicas en varias líneas como el positivismo mexicano; creador de la red intelectual que conectó a varios países, y director de la revista *Cuadernos Americanos*, entre otras de igual relevancia.

Por su parte, Luis Villoro desarrolló su obra en campos como la filosofía política y la teoría del conocimiento. En la primera dio sus trabajos más sonados y relevantes, sobre todo en sus últimos años, por su acercamiento al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El EZLN marcó su filosofía de manera definitiva. Con más sustento teórico, Villoro regresó a sus preocupaciones juveniles, principalmente a sus dudas sobre la viabilidad del liberalismo y del neoliberalismo en países como México. Lo anterior queda de manifiesto en sus últimas publicaciones y los temas tratados en ellas, siempre cercanos a una concepción multicultural y en diálogo con el indigenismo surgido a partir de 1994, que también ocupará un lugar relevante en la reflexión del filósofo mexicano al punto de integrar en sus trabajos la correspondencia que sostuvo con el subcomandante Marcos.

Aportaciones del Hiperión a la filosofía mexicana

El rasgo distintivo del grupo Hiperión fue su preocupación por lo que se denominó *filosofía de lo mexicano*, que tuvo su apogeo en la serie de libros que se publicaron entre 1948 y 1952 en la colección *México y lo mexicano* de la editorial Porrúa y Obregón. Estos libros son hoy joyas de colección por su rareza, pues, prácticamente, no han sido reeditados, con excepción de la obra de Uranga.

No es ninguna casualidad que el *Análisis del ser del mexicano* de Uranga haya sido la obra más reeditada posteriormente. Se trata del libro

capital de este movimiento filosófico, en torno al cual discutieron y al que se refirieron varios de sus miembros. Uganda fue considerado como el filósofo más prometedor de esa generación, alabado por el propio José Gaos, para quien se trataba de una inteligencia excepcional, no solo en México, sino en el mundo filosófico del siglo xx.

En general, sobre el Hiperión se sabe de su asimilación de corrientes como la fenomenología y el existencialismo, estimados según los intereses de los autores que lo conformaron. Por ejemplo, Ricardo Guerra⁷ estuvo inclinado hacia el existencialismo, y Uranga, hacia la fenomenología y la ontología. A partir de estas corrientes, los filósofos del Hiperión se dieron a la labor del análisis del modo específico de existir del mexicano de su época. Estas influencias son claras en los trabajos de todos ellos, con las variaciones al interior del grupo, aunque el rasgo distintivo iba mucho más allá de eso, siendo la conciencia generacional otro factor determinante.

Los hiperiones se veían a sí mismos como miembros de una generación destinada a llevar a la filosofía mexicana a un punto insospechado y más alto que sus antecesores, de manera que la conciencia nacional debía llegar a su nivel más refinado y abstracto, es decir, al filosófico. Esto después de que el ejercicio de autognosis del país pasara por el psicologismo en la obra de Samuel Ramos, con la que los hiperiones dialogaron constantemente, como se hace evidente en los análisis de Uranga.

Nadie mejor para explicar al Hiperión que Uranga, llamado por sus propios compañeros de proyecto el “Primero entre pares”. En la in-

⁷ Se debe prestar atención a los siguientes textos de Ricardo Guerra Tejeda: “Jean-Paul Sartre, filósofo de la libertad: intento de aproximación esquemática a una filosofía” (1948) y “Ramos y sus discípulos” (1958), ambos publicados en la *Revista de la Facultad de filosofía y Letras* de la UNAM.

roducción al *Análisis del ser mexicano*,⁸ Uranga describe al grupo de la siguiente manera:

Un observador perspicaz de las actividades culturales de México no podrá menos que percibir un notable fenómeno: la cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Urgida por necesidades imperiosas la labor estudiosa de nuestros investigadores se ha concentrado en la tarea de analizar cuál es el ser del mexicano” [...]. Al grupo Hiperión esta dedicación al tema del mexicano no puede menos que regocijarle. El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es constitutivo, con él hemos ascendido y, si él se hundiera, tras su ocaso también seguiría el nuestro (Uranga, 2013: 33).

Hasta aquí Uranga ha indicado que la preocupación de la cultura mexicana se ha convertido en un tema de análisis propio, pero ahora desde la filosofía y no solo desde la política o el arte, como había pasado antes. Otro aspecto clave es que Uranga ve lo *mexicano* como un tema constitutivo del Hiperión, no uno tangencial o parte de otros, sino la razón misma de su trabajo. Con ello provoca que quienes los habían acusado de seguir por moda el existencialismo, ahora, y gracias al trabajo de los hiperiones, siguieran el tema de lo mexicano.

Uranga se refiere más adelante a las que considera las razones del surgimiento del interés por lo mexicano; una de ellas, el historicismo, definido como un *movimiento de conciencia*:

⁸ La primera edición de *Análisis del ser mexicano* aparece en 1952, en la colección México y lo mexicano, de Porrúa y Obregón.

Este modo de pensamiento pone de relieve las ataduras circunstanciales de todo pensamiento por más universal que se pretenda. Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único. Toda cultura tiene sus valores propios, tan dignos de estudio y atención como aquellos de la que se presenta como modelo: la europea (Uranga, 2013: 34).

Uranga ha lanzado una de las afirmaciones más relevantes del libro: postula una crítica al eurocentrismo que afirma la igualdad axiológica, epistemológica e histórica de toda cultura más allá de un estándar privilegiado. Esto tomará la forma del concepto de *accidentalidad* en oposición a la *substancialidad*, ambos desarrollados en la primera parte del libro, en la sección titulada “Filosofía”.

Pero, para Uranga, la cuestión de la filosofía de lo mexicano no era meramente teórica, muy por el contrario, era una cuestión práctica y vital. Afirmaba que “más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser mexicano, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser” (Uranga, 2013: 34). Más adelante va a señalar el aspecto generacional del Hiperión:

El tema del mexicano es un tema generacional [...]. El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo del ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación. En verdad lo que ha sucedido es que el vivir lo mexicano ha sido elevado por la reflexión a tema consciente de meditación. Y no de una meditación de tipo cualquiera, sino precisamente a una meditación de estilo filosófico [...]. La nueva generación ha hecho, pues, del conocimiento filosófico del mexicano su tema definitorio. Filosófico quiere decir aquí análisis radical, fundamental, decisivo, frente a reflexiones que se contentan con quedarse en los alledaños [...]. Si bien

generaciones que nos han precedido, se han ocupado de temas mexicanos, no pudieron elevar esa preocupación a central, ni mucho menos elaborarla con metodología filosófica (Uranga, 2013: 35).

De esta forma Uranga daba los rasgos principales del movimiento, además de relacionarlos con la obra de Ramos y con la perspectiva histórica. Esta última tenía un papel de suma importancia, pues de ella se derivaría la penúltima palabra u opinión sobre el ser mexicano. No obstante, Uranga aclara su visión de la historia, según la cual “la historia no busca en el pasado, sino que busca al hombre también en el pasado. El tema de la historia es el hombre” (Uranga, 2013: 37).

Más adelante, explica que, “la historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos” (Uranga, 2013: 38). Finalmente, Uranga anuncia el giro hacia la ontología como eje de análisis de lo mexicano: método que le permitiría tratar el tema desde la perspectiva de *modos de ser* y con un sólido repertorio conceptual.

El libro de Uranga será un ejercicio complejo y rico en posturas y matices. Desde la postulación de la poesía como elemento clave hasta el manejo que da al concepto de *accidente* frente al de *substancia* para criticar el eurocentrismo y declarar la inhumanidad de una interpretación única sobre el ser humano, se afirma el valor de la pluralidad de modos de ser frente a la idea de una Europa como eje y criterio de la vida y la cultura.

La accidentalidad, modo de ser propio de los mexicanos, como modo indefinido, pendular y en medio de la zozobra —tomando como referencia a fray Diego Durán, un estar *nepantla*—, se opone y manifiesta como un ser específico que en la filosofía de Uranga se afirma en plenitud. Si Europa y su humanismo se habían puesto a sí mismos como modelos de lo que el ser humano debe ser, esto es, se presenta *substancial*, Uranga responde a esto aseverando la accidentalidad como modo

concreto que puede ser lo propiamente humano, de manera que lo mexicano, en tanto ejemplo de accidentalidad, es modelo de lo humano. El ser humano es accidental, mientras que el mexicano es el ejemplo de esa accidentalidad. Así, el mexicano tendría que dar esa lección de autoafirmación y reconocimiento al mundo. Esa es la aportación clave del humanismo mexicano desde la época de Ramos y su propuesta de un nuevo humanismo.

Otro análisis relevante de Uranga fue el de la poesía como manifestación ontológica. Lo anterior desde la interpretación que hace de la obra de Ramón López Velarde como manifestación del tránsito del México visto y sentido como *patria* hasta el México visto como *nación*, acto gestado por la Revolución mexicana que es un parteaguas histórico y central en todos los aspectos de la vida nacional.

Para Uranga este evento jugó un papel clave en la filosofía de lo mexicano e, incluso, en sus análisis posteriores sobre México. A esto le llamarán los estudiosos una interpretación *ontologizante* de la Revolución. Ante la imposibilidad de explicar todo el texto en pocas páginas, recomiendo su lectura para hacer un juicio propio de esta obra. Junto al *Análisis* de Uranga, se observan otros trabajos del mayor interés, como el libro *El amor y la amistad en el mexicano* de Reyes Nevares (1952), *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla (1984) o *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Leopoldo Zea (1952).

¿Cómo valorar las aportaciones de este grupo a la filosofía mexicana de su época? La repercusión inmediata de las actividades del grupo fue reconocida. Sus conferencias y discusiones se llevaron a diversos espacios, no solo en el mundo de la FFYL, aunque también dentro de ella, se les dio el espacio para trabajar con libertad. El entonces director de la FFYL Samuel Ramos fue determinante para el trabajo de estos jóvenes tanto como autor referencia como autoridad académica. Ramos brindó el espacio para el surgimiento de una filosofía que fue, en mucho, consecuencia de sus propias reflexiones sobre México aunque en un intento

de llevarlas mucho más lejos en manos del Hiperión. Sobre esto, se debe considerar un gran gesto el que Ramos, quien para entonces era el principal filósofo del país, dedicará a la discusión desarrollada por Uranga y compañía varias menciones a su trabajo. Sobresale una conferencia que apareció después como artículo en la célebre revista *Cuadernos americanos*.⁹ En dicha conferencia se ve a Ramos celebrando la aparición del Hiperión y la nueva discusión sobre los temas que él inició en *El perfil del hombre y la cultura en México*:

Me atrevo a decir que la fecha de los cursos de invierno, que acaban de celebrarse en la Facultad de Filosofía, será un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla o valorarla. El hecho de que multitud de hombres de estudio, especialmente los jóvenes, apliquen su pensamiento a aquel objeto, significa que hay nueva valoración de este, el reconocimiento de su importancia como base para vivir nuestra existencia de acuerdo con su originalidad (Ramos, 2011: 61).

Cabe mencionar que Ramos también se refiere al trabajo de Uranga como valioso: lo reconoce y se adhiere a él:

Su ensayo es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia. En este sentido, me adhiero completamente a su idea tanto más que ya en mi libro señalaba ese

⁹ La conferencia “En torno a las ideas sobre el mexicano” dictada por Ramos fue publicada posteriormente 1951 en año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de la revista *Cuadernos americanos*. Actualmente el texto está publicado en el tomo tres de las obras de Samuel Ramos, *Artículos, entrevistas y discursos* de El Colegio Nacional.

camino, la necesidad de que le mexicano estime sus cosas con una escala propia de valores, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escala de valores (Ramos, 2011: 62).

Para dimensionar cómo se triangulan estos elementos, la obra de Uranga hasta 1951, previamente a la publicación del *Análisis del ser mexicano*, que salió en 1952, y la crítica que de ella hace Ramos, recupera la discusión planteada en *El Perfil del hombre y la cultura en México*. Es como si en la actualidad el trabajo de un alumno sobresaliente fuera comentado por un autor con la trayectoria de Mauricio Beuchot o Enrique Dussel.

Pero esto obedece mucho más que a una mera formalidad o amabilidad académica por parte Ramos, quien viera con claridad la continuidad de sus propias reflexiones que dieron, tanto en las publicaciones de *El perfil del hombre y la cultura en México* como en las del Hiperión, un proyecto dedicado específicamente a lo mexicano, cuyo ejercicio filosófico fue el resultado de las condiciones académicas de finales de los años cuarenta en la Universidad Nacional y, en concreto, en la Facultad de Filosofía y Letras. Ramos contribuyó con la formación de la cátedra de Historia de la filosofía en México, trabajo que fue complementado por la cátedra de Gaos y la formación dada a los alumnos en sus seminarios, como los propios hiperiones reconocieron.

Lo anterior muestra que el trabajo del Hiperión obedecía más que a una moda propiciada por la fenomenología o el existencialismo, al trabajo de análisis y crítica de la propia tradición filosófica mexicana que ya se había puesto en marcha con Ramos. Dicho de otra manera, los hiperiones son más continuadores de la visión filosófica mexicana refundada por Ramos que receptores de la filosofía europea de su tiempo.

Génesis de la filosofía de lo mexicano. La influencia de Samuel Ramos

Para entender las décadas que iban desde la apertura de la Universidad Nacional hasta finales de los cuarenta, es en *Historia de la filosofía en México* donde Ramos aclara el contexto. Este libro, determinante en la historia de los estudios de filosofía en México, fue publicado en 1943, aunque tiene sus antecedentes en los trabajos desarrollados por Emeterio Valverde Téllez (*Bibliografía filosófica mexicana*, 1896) y Antonio Caso (*Antología del pensamiento filosófico*, 1926), escritos que dan un lugar al trabajo de filósofos mexicanos en la historia de la filosofía. No obstante, *Historia de la filosofía en México* es el primer trabajo dedicado a esto desde el ámbito universitario y en función de una cátedra especial dedicada a documentar y analizar la historia de la filosofía mexicana, lo que rebasa, parcialmente, lo adelantado por Valverde y Caso.

Sin embargo, *Historia de la filosofía en México* posee virtudes mucho más sólidas que ser un iniciador del planteamiento de una historia de la filosofía en México. Se trata de una reflexión en presente por parte de Ramos, quien diseñó una secuencia de temas; compiló fuentes, cuando eran poco menos que raras de conseguir; desarrolló un método de investigación, y planteó una justificación sólida a algo que en ese momento parecía poco relevante para casi todos los estudiantes y profesores de filosofía, como él mismo lo indica en el prólogo del libro. En otras palabras, Ramos tuvo que esbozar lo que colegas como Carlos Román Dávila insisten en nombrar un *programa de investigación*.

Ramos siempre estuvo preocupado por la formación y crítica filosófica de la cultura mexicana en sus múltiples aspectos. Así que para entender las bases filosóficas desde las que se escribió *Historia de la filosofía en México*, debe tomarse en cuenta *El perfil del hombre y la cultura en México*, que dentro de la obra de Ramos es el hilo conductor y eje de discusión. *El perfil del hombre y la cultura en México* pone en la mesa tó-

picos como la cultura mexicana, el autoconocimiento, la transformación a partir de este y la utilidad de la filosofía para la interpretación y crítica de la realidad.

Para los fines de esta presentación hay otro aspecto a destacar en *Historia de la filosofía en México*: la exposición directa sobre la academia filosófica, con quien Ramos compartía espacios. En este mundo intelectual se formaron varias generaciones, entre ellas la del Hiperión.

Ramos señala que para 1943 la Facultad de Filosofía y Letras era el principal sitio de ejercicio filosófico, aunque por iniciativa de Eduardo García Máynez ya se había formado, en 1940, el Centro de Estudios Filosóficos que se convertiría, en 1967, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. De esta manera quedó marcada la división entre los dos principales centros de producción filosófica de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Hay otros datos relevantes. En 1938 llegaron a México los profesores españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Juan Roura-Parella, Luis Recaséns y Eduardo Nicol, que alcanzarían gran prestigio como los grandes maestros del exilio español. Para ese entonces se encuentran ejerciendo la docencia en la FFYL filósofos como Caso, José Romano Muñoz, Francisco Larroyo, Eduardo García Maynez y Oswaldo Robles.

De lo anterior se concluye que, en apenas tres décadas posteriores a la refundación de la Universidad, la vida cultural e intelectual estaba en un momento estupendo que avanzaba hacia la formación de una filosofía mexicana propia y sólida, en la que su tradición fue el objeto de discusión. Sin duda, lo anterior resultó una de las mayores aportaciones de Ramos a la filosofía mexicana.

Este tren de pensamiento propio y consciente de sí mismo es el que debe tomarse como referente para valorar con justicia la labor del grupo Hiperión, lejos de la idea de que la *filosofía de lo mexicano* fue un momento pasajero de la filosofía mexicana o una mera adaptación de la fenomenología y el existencialismo.

Valoración del Hiperión

Acorde con lo visto en las opiniones de Uranga, hay un nexo entre las primeras décadas de la producción filosófica mexicana del siglo xx y el trabajo del Hiperión. Esto es mucho más claro cuando se percibe dentro de las referencias que aparecen en una obra como *Análisis del ser mexicano*; ahí se encuentran colegas inmediatos y directos en un formato de diálogo inusitado y fundamental para la conformación de una tradición filosófica.

En una obra como la de Uranga, mantienen el mismo lugar dentro de la discusión filosófica los fenomenólogos alemanes, los existencialistas franceses y los filósofos y literatos mexicanos como Paz y López Velarde, por mencionar algunos. Aunque no parece relevante, esto lo es desde el punto de vista de las comunidades intelectuales y la tradición filosófica, porque marca la diferencia entre una filosofía de imitación y una filosofía original.

Haciendo un diagnóstico breve, la filosofía de lo mexicano representó un momento de madurez filosófica insospechado para un momento de relativa novedad de la academia filosófica mexicana. Su trabajo es una *filosofía mexicana para México*. Esto fue lo que los hizo relevantes, mas no una lectura sobre ellos que insiste en esa faceta fenomenológica y existencialista que poco gira la vista hacia la tradición hispanoamericana y mexicana que está detrás de su trabajo y sin la cual sería difícil imaginar su aparición.

Si ya hacia finales de los años cuarenta se da una explosión de creatividad y búsqueda de lo que conformaba el país, los caminos de la filosofía posterior al Hiperión cobraron rumbos distintos gracias al afán de la llamada *profesionalización*, concepto que por sí mismo debe cuestionarse al presuponer que todo lo anterior carecía de profesionalismo; no obstante, la existencia de hombres tan brillantes como Caso o Vasconcelos dejó una obra amplia, propia y acorde con las necesidades particu-

res de la sociedad mexicana sin negar la necesidad de la discusión con la cultura universal. En el caso de Vasconcelos, él llegó a publicar en inglés, en Estados Unidos, mucho antes de la aparición de los llamados *papers*, que se han puesto de moda en la academia mexicana y que se consideran el máximo de la producción académica rigurosa. En general, debido a su nivel de especialización, los *papers* no son leídos salvo por el autor y los comités editoriales de las revistas en turno y se quedan sin ninguna repercusión en la vida pública e intelectual del país.

Como ya se mencionó, el Hiperión no pudo surgir de la manera en que lo hizo sin un claro sentido de sus antecedentes filosóficos y culturales dentro de la filosofía mexicana de su época. Lo que marcó su recepción de las corrientes europeas en boga no fue una mera repetición de ellas, sino una discusión frontal desde los problemas específicos surgidos de la tradición mexicana, que, sin duda, era bien conocida por varios de los hiperiones.

En más de un sentido, su preocupación por lo mexicano, planteada desde la filosofía, debe más a Caso o a Ramos que a la fenomenología o el existencialismo. Sigue un curso natural dentro de una tradición de pensamiento que vio en el desciframiento de sí misma, de sus bases y de su identidad, uno de sus elementos constitutivos, que, cualitativamente, es un paso enorme y decisivo en la que hubiera sido la consolidación de una filosofía mexicana propia y para la circunstancia de México.

El Hiperión fue la consumación de una serie de preocupaciones que habían estado en el ambiente intelectual mexicano. Encontró en la filosofía su momento último y de mejor expresión cuando sus bases teóricas posicionaron la tradición intelectual mexicana a la altura de cualquier otra. Su filosofía jugó una dialéctica precisa y clara entre lo universal y lo particular. En este sentido, cabe recordar lo que Uranga afirmó hacia 1960: “La filosofía de lo mexicano ha estado elaborándose durante decenas para consumirse en unos cuantos años” (Uranga, 1990: 150).

El ocaso del Hiperión

Uno preguntaría qué fue lo que pasó posteriormente y por qué no se ha consolidado lo que pretendían los hiperiones. La respuesta se localiza en algunos de los datos que Ramos dio y en el surgimiento de una cultura filosófica distinta, de tinte no nacional, a la que varios de los hiperiones se adscribieron, con excepción de Zea, quien dio continuidad a esas reflexiones aunque más desde un enfoque latinoamericanista que uno exclusivamente mexicano.

Se recurrirá a dos autores claves emanados del grupo Hiperión: Uranga y Villoro. En 1960 estos filósofos, en distintos textos, hicieron sus respectivos diagnósticos sobre la vida intelectual mexicana. Uranga se enfocó en la filosofía,¹⁰ mientras Villoro, de manera general, lo hizo en la cultura,¹¹ aunque ambos textos se complementan por oposición. Con todo, los autores coinciden en la progresiva especialización de la filosofía, la llamada *profesionalización*. Lo que significó un modo distinto de entender la filosofía respecto a lo entendido a finales de los cuarenta. La filosofía se centró en el trabajo especializado y alejado de lo que el propio Uranga definió como una *orgía de publicidad* lograda por el proyecto del Hiperión, que había buscado vincularse a la sociedad, y transformarla a partir de sus temas y constantes apariciones públicas. En este punto, ambos autores se separan de manera específica. Uranga pone clara distancia respecto a este fervor por la *profesionalización* y recuerda con nostalgia esa época dorada acontecida entre 1948 y 1952. Por su parte, Villoro mostró su entusiasmo por la paulatina profesionalización. Se distanció de la tradición de autores como Caso y Vasconcelos, aunque llegó a esbozar críticas, bastante cuestionables, sobre ellos, como lo evidencia su diag-

¹⁰ En el caso de Uranga, se hace referencia al ya mencionado escrito “El pensamiento filosófico” que fue publicado por primera vez como parte del libro *México: 50 años de revolución*, editado por el Fondo de Cultura Económica (FCE).

¹¹ Véase “La cultura mexicana de 1910 a 1960” (Villoro, 1960).

nóstico del estado de la filosofía en México, en el célebre debate sobre el tema que aparecería publicado en 1968 en la *Revista de la Universidad de México*. La distancia en ese momento se daba con el consolidado latinoamericano Leopoldo Zea:

¿No podría verse en este cambio una llueva ruptura con una tradición propia? Para emplear el lenguaje de Samuel Ramos, ¿no estaríamos ante otra forma de “imitación” de filosofías ajenas? Confieso que no encuentro mucho sentido a estas preguntas. No puede hablarse de ruptura con una tradición propia, porque sencillamente en México no existe una tradición filosófica actualmente vigente. La hay, sin duda, en el campo de la ideología política, pero no en el de la filosofía. Los filósofos de nuestro país no han constituido una escuela. ¿Quién sigue actualmente el “monismo estético” de Vasconcelos o el “existencialismo de la caridad” de Antonio Caso? Tampoco la corriente de “filosofía de lo mexicano” formó una escuela, porque no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo. Lo interesante sería preguntar: ¿por qué es esto así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia, de suficiente profesionalismo. Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos, o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraban en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos. Solo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica. Por ello creo que la misión de las nuevas generaciones no ha de ser proponerse una filosofía “original”, sino lograr un tratamiento riguroso en filosofía y acceder a un pleno profesionalismo y esta sería la vía para lograr, sin proponérselo explícitamente, una filosofía “latinoamericana”. Que el camino a la “originalidad”, en filosofía, no pasa por la peculiaridad, sino por la hondura y el rigor del pensamiento (1968: 3).

Volviendo al análisis de Uranga, al cual me adscribo, con el libro *México: 50 años de revolución* buscó hacer una memoria de los logros de la Revolución a medio siglo de acontecida; es decir, se hizo un balance del medio siglo de la justa mexicana en varios aspectos. Uranga, aún con prestigio, fue el encargado de redactar la sección dedicada a la filosofía. En esta aún se observan resquicios del Uranga de la filosofía de lo mexicano, aunque con un talante más sereno y en retrospectiva, en un ensayo que se debe considerar más una crítica filosófica que una mera exposición o resumen histórico de la filosofía mexicana de su época. Se trata de la visión y reflexión de uno de los filósofos mexicanos más lúcidos de su siglo sobre su propio pasado y sobre la tradición filosófica con la que él mismo convivió y dialogó desde dentro. El texto es, a mi juicio, uno de los mejores escritos de Uranga y uno de los menos estudiados entre sus múltiples publicaciones.

En dicho ensayo, Uranga relaciona el desarrollo de la filosofía mexicana con la Revolución, pero viéndola como la detonante de un humanismo mexicano. Afirma Uranga que “la filosofía mexicana de los últimos años ha culminado en la creación de un humanismo que estima como reflejo ideológico más adecuado de las realizaciones de la revolución mexicana” (Uranga, 1990: 147).

En este sentido, Uranga explica el surgimiento de la filosofía de lo mexicano, que comprueba nuestras aseveraciones anteriores al indicar que su origen está en el pensamiento hispanoamericano y de los pensamientos del yo. La revisión hecha a Menéndez Pelayo y Américo Castro y a Ramos y Caso es una muestra clara de ello. No en vano, Uranga decía lo siguiente:

La filosofía fue mexicana directamente por su tema con Samuel Ramos. Con este pensador, la filosofía que con Antonio Caso se dio a viajar por todo el mundo del espíritu y que con José Vasconcelos correteó por toda Latinoamérica, se mete en casa y la empieza a decorar con motivos mexicanos como si fuera su estancia definitiva. La

filosofía tenía que ser mexicana, recortar sus antenas y convertirse en un animal doméstico (Uranga, 1990: 189).

Lo anterior muestra que la lectura hecha por Uranga tuvo por objeto la filosofía mexicana como un diálogo interno más que una aplicación de las corrientes de la época. Prueba una de las ideas más llamativas, el vínculo de esta filosofía con el Tercer Mundo.

a propósito de la segunda edición de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz: probablemente no nos encontramos ya en un laberinto de la soledad sino en un laberinto de la comunidad [...]. Todos nuestros meditadores están hoy de acuerdo en un punto: avanzamos hacia una comunidad de pueblos a los que se puede llamar pobres o subdesarrollados, como se prefiera (Uranga, 1990: 169).

Adverso a este avance, hay una filosofía cercana a la política, y en específico, a las sociedades no dominantes o hegemónicas en la geopolítica mundial. Esto se conecta con el inicio de presente trabajo: el problema de la modernidad y las críticas que se han hecho a ella desde la filosofía latinoamericana. Uranga ya señalaba la relación entre la filosofía y la situación política del país que, por su origen, debía apuntar a una interpretación distinta de la eurocéntrica, a la vez que debía fungir como crítica de la situación colonial que había precedido a México. Uranga fue un defensor declarado de nuestra peculiar forma de existencia sin que el hecho de no alcanzar el estatus de modernidad europea no representara una inferioridad, sino una diferencia real, que debía llevar a un mejor entendimiento desde la accidentalidad y la indefinición. Estas serían propias de una interpretación desde una historia falsamente universal. Lo anterior, como clave del humanismo mexicano derivado de la Revolución, ponía el énfasis en la necesidad de entender las peculiaridades, que bien podrían ser compartidas por todo el conjunto de naciones surgidas del

colonialismo. Estas naciones deberían hacer filosofía para y desde sí mismas, más allá de la mera repetición de la historia canónica de la filosofía.

La filosofía para ser auténtica no debe ser ajena a esta circunstancia. Así, la filosofía de lo mexicano es un ejemplo de esta toma de postura; rompe con los límites del discurso moderno que había sustentado la idea de que la filosofía mexicana debía ser filosofía en México y tener gentilicio, pues, según se creía, se trataba de un quehacer sin gentilicio y sin dependencia con la historia. Esta última interpretación es hija de la narrativa moderna que es esencialmente, ya sea de manera consciente o inconsciente, heredera del eurocentrismo afianzado desde el siglo XVI. La filosofía de lo mexicano, en su más honda raíz, busca responder lo anterior desde la peculiaridad de lo mexicano, sujeto a una constante reconstrucción, es cierto, pero no por ello menos válido, como interlocutor ante el falso universalismo que ha dominado al pensamiento desde hace siglos. Una filosofía auténtica debía partir de este horizonte para ser auténticamente filosofía y expresión de la vida del pueblo del cual surge. El cinismo que afirma la accidentalidad postulada por Uranga es muestra de este humanismo propio poco entendido hasta la actualidad.

Pero la filosofía de lo mexicano lleva también por otros caminos. Quiero retomar una idea esbozada con anterioridad: la reflexión de Uranga sobre la tradición filosófica. Esta característica es una de las principales de la época y una de las grandes virtudes de Uranga. Había un diálogo constante que implicaba la discusión de obras y autores connacionales inmediatos, lo que es determinante para conformar una tradición filosófica mexicana que, además, se veía vinculada con la sociedad, la historia, la política y, en general, con la vida del país.

Viendo esto cobra sentido la crítica desarrollada por Uranga contra un profesionalismo que se convirtió paulatinamente en un academicismo autoreferencial, en ocasiones, estéril. Uranga consideraba que el éxito de la Revolución la llevó a su propia terminación, al menos en el campo de la filosofía, pues su éxito permitió el surgimiento de una burguesía que

desarrolló una visión pretendidamente cosmopolita de la sociedad, distanciada del humanismo nacionalista que se expone en el *Análisis del ser mexicano*, que ya no tenía mucho que decir a esta nueva clase de lectores.

El desencanto de Uranga era evidente. El proyecto de una auténtica filosofía mexicana había perdido sentido en una nueva visión que buscaba lo pretendida y, supuestamente, universal de la filosofía, en paulatino declive de lo mexicano. Su decepción queda afirmada:

Hoy que la filosofía está dominada por la especialización, hoy se ha convertido en un ejercicio que se presta a no darse a notar con grandiosidades, es inconcebible que pudieran escribirse como los de don Antonio Caso. Nadie se atreve en nuestros días a hablar de los temas monumentales, mayúsculos, medulares (Uranga, 1990: 173).

Peor aún, para Uranga, la filosofía mexicana de principios de los años sesenta era un ejemplo de la concepción de la filosofía como ciencia y no como confesión personal, era una vida académica que no trascendía de los seminarios y cubículos que dominaban la vida de la FFYL. Todo acabaría en una *paz batallona de los seminarios*, como la nombró el propio Uranga, paz que sigue reinando en nuestras academias con pocas excepciones.

Conclusiones

Expuesto todo lo anterior, se debe plantear un breve balance de la filosofía mexicana desde el momento posterior a lo descrito y criticado por Uranga. Sin duda, esto genera las siguientes preguntas: ¿cuáles han sido las aportaciones de la profesionalización que ha dominado las academias mexicanas desde los sesenta?, ¿cuáles han sido sus puntos cuestionables?,

actualmente ¿qué juicio se puede hacer sobre la vida académica?

Considero que la profesionalización aportó elementos para un ejercicio filosófico exclusivo y de tiempo completo que, sin duda, genera el ambiente para una filosofía hecha en condiciones adecuadas; sin embargo, también acabó con la figura del filósofo-intelectual representada por hombres como Vasconcelos. A largo plazo ha generado una separación con la sociedad hasta el punto de que se debe replantear, como problema actual, el regreso de la filosofía a la sociedad. Grupos como el Hiperión han visto el problema como una obviedad y no como un tema a discutir.

Por supuesto, hay grandes académicos y una cultura universitaria impensable aunque es en general y salvo excepciones. La tendencia en los especialistas es la precisión temática y la necesidad de ser científico o excesivamente riguroso, atado al sistema de estímulos o al Sistema Nacional de Investigadores más que a las necesidades de la sociedad, que no siempre van en el mismo carril que el de la investigación filosófica. Se llega al punto de que la sociedad ignora la existencia de una filosofía propia que marque pautas para la crítica; peor aún es que dentro de las propias academias mexicanas se ignora o se considera de poco valor nuestra propia tradición filosófica. A esta regla, hay pocas excepciones, que deben ser ampliamente reconocidas.

Pensar en la filosofía de lo mexicano a setenta años de su surgimiento, más allá de una nostalgia por un pasado idealizado, debe retar a una filosofía con lo mejor de la investigación y la enseñanza de las academias, pero mediada por el espíritu que llevó al grupo Hiperión a preocuparse por un México y un mundo en una equilibrada balanza. Ello también les permitió reflexionar una filosofía para y desde la nación sin dialogar con lo mejor de la tradición filosófica europea.

Lejos se está de ese equilibrio que por sí mismo daría las herramientas necesarias para hacer del ejercicio filosófico un quehacer a la

altura de tiempo actual y los grandes conflictos del país, que se encuentra seriamente necesitado de una filosofía que ayude a responder problemas titánicos como la democracia, la pobreza, la exclusión, la corrupción y un largo etcétera. Ante eso, ¿se necesita una nueva filosofía de lo mexicano?

Referencias

- Cuéllar Moreno, J. M. (2018). *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México: Ariel.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores / UMSA.
- Guerra, R. (1948). "Jean-Paul Sartre, filósofo de la libertad: intento de aproximación esquemática a una filosofía". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. xv, núm. 30, pp. 295-312.
- _____. (1958). "Ramos y sus discípulos". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. xxxii, núm. 66-69, pp. 49-58.
- Hurtado, G. (selección e introducción) (2006). *El Hiperión (Antología)*. México: UNAM.
- Magallón Anaya, M. y R. Mora Martínez (Coords.) (2006). *Historia de las ideas: repensar la América Latina*. México: UNAM.
- Portilla, J. (1984). *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. México: FCE.
- Ramos, S. (2011). "En torno a las ideas sobre el mexicano". En *Obras tres, Artículos, entrevistas y discursos*, pp. 53-64. México: El Colegio Nacional.
- Reyes Nevarés, S. (1952). *El amor y la amistad en el mexicano*. México: Porrúa y Obregón.
- Rovira Gaspar, M. C. (Coordinadora) (1994). *La tarea de Samuel*

- Ramos y José Gaos. *A 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras*. México: UNAM.
- Uranga, E. (1990). “El pensamiento filosófico”. En *Análisis del ser mexicano*, pp. 145-193. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- _____. (2013). *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado. México: Bonilla Artigas.
- Villegas, A. (1960). *La filosofía de lo mexicano*. México: FCE.
- Villoro, L. (1960). “La cultura mexicana de 1910 a 1960”. *Historia mexicana*, vol. 10, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 196-219.
- Zea, L. (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa y Obregón.
- Zea, L., L. Villoro, A. Rossi, J. L. Balcárcel, A. Villegas (1968). “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. v, enero, México, UNAM, pp. I-VIII.

SOBRE LOS AUTORES



☞ Alfonso Vázquez Salazar

Filósofo, escritor y ensayista político. Profesor Titular “A” de Tiempo Completo Definitivo de la Universidad Pedagógica Nacional y académico del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Seminario de Epistemología y crítica jurídica: ontología del pensamiento político en América Latina, adscrito al CEIICH-UNAM. Actualmente realiza estudios de doctorado en Filosofía Política en la UNAM con el proyecto de investigación: *Carlos Pereyra y la perspectiva socialista en México. El debate político e intelectual de la izquierda mexicana sobre el significado del socialismo, la cuestión nacional-popular y la democracia en las décadas de los setenta y ochenta*. Autor del libro *Perfiles Mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea* (Cámara de Diputados/Eón, 2019).

☞ Carlos Alberto Vargas Pacheco

Maestro y licenciado en Filosofía por la UNAM. Profesor en el Colegio de Filosofía y en el Colegio de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Las principales líneas de trabajo académico del Mtro. Vargas son la metafísica y filosofía de la educación. Es responsable del Seminario de Lecturas y Comentarios de Textos Filosóficos, donde busca acercarse a autores y temas poco abordados en la tradición filosófica. También forma parte del Seminario de Metafísica de la Facultad y es miembro del proyecto *Metafísica y Paideia*. Ha publicado diversos artículos en la revista electrónica *Reflexiones marginales*, en la revista del Colegio de Filosofía *Theoría* y en varios libros colectivos. Además, en el ámbito de la divulgación filosófica, fue coproductor de las cápsulas radiofónicas *El ser y el pronóstico del tiempo* en Radiounam.

☞ Jorge Armando Reyes Escobar

Doctor en filosofía por la UNAM, ha realizado estancias posdoctorales en La Trobe University (Melbourne, Australia) y en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es profesor de Tiempo Completo adscrito al Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autor de los libros *El lenguaje de la alteridad* y *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*. Es miembro del SNI, nivel 1.

☞ Víctor Eduardo Sánchez Luque

Maestro en filosofía política por la Universidad Nacional Autónoma de México, con la tesis titulada *Políticas de la vida dañada: la violencia después de Auschwitz*. Su campo de investigación se refiere a las condiciones políticas del siglo XX en relación con las prácticas concentracionarias, la constitución de subjetividades desde la violencia, así como los procesos políticos y culturales de inclusión-exclusión.

☞ Stephanie Graf

Estudió la carrera de Desarrollo Internacional en Viena, Austria, con especialización en Economía Política Internacional. Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Doctora en Filosofía Moral y Política en la UAM-Iztapalapa con un proyecto de investigación sobre la teología inversa de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Ha realizado estancias de investigación en Buenos Aires y Jerusalén. Sus áreas de interés son teoría crítica y marxismo, estudios de la memoria, antisemitismo y racismo.

☞ Alberto Villalobos Manjarrez

Doctor en Filosofía por la UNAM. Ha realizado una estancia de investigación en el departamento de Filosofía de la Universidad *Paris-1 Panthéon-Sorbonne*. Ha colaborado con textos sobre filosofía contemporánea y literatura en revistas como *Metapolítica*, *Logos*, *Luvina* y *Theoria*.

☞ Carlos Román Dávila Suazo

Licenciado en Filosofía y maestro en Humanidades por la Uaemex, actualmente es candidato a doctor en Filosofía por la UNAM. Realizó parte de sus estudios de licenciatura en la Universidad de Granada. Ha realizado estancias de investigación en Universitat de València (Valencia, España) y Universiteit Antwerpen (Amberes, Bélgica). Profesor de la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Uaemex. Es fundador del Seminario de Filosofía Moderna y Contemporánea de la Uaemex. Autor del ensayo *Hermenéutica: comprender e interpretar* (2016).

☞ Luis Aarón Jesús Patiño Palafox

Doctor en Filosofía por la FFYL UNAM. Profesor de asignatura en la FFYL UNAM, en El Colegio de Filosofía y en la licenciatura en Filosofía de la Uaemex. Miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación de Hispanismo Filosófico, ha participado en congresos y coloquios nacionales e internacionales. Sus principales líneas de investigación son la filosofía mexicana y latinoamericana, así como la divulgación de la filosofía. Es autor del libro *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento* y coordinador de *La difusión de la filosofía ¿es necesaria?*

