

# E S T U D I O S

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## 109

VERANO 2014



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

*ESTUDIOS • filosofía • historia • letras* recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

**Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana  
35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana  
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

### **Correspondencia:**

Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo No. 1,  
Col. Progreso Tizapán  
01080, México, D.F.  
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
e-mail: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**ISSN 0185-6383**

**Licitud de título No. 9999**

**Licitud de contenido No. 6993**

**Derechos de autor: 003161/96**

**Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.**

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

## ÍNDICE

<b>TEXTOS</b>	
LA IMPOSICIÓN DE LA HISTORIA Y LAS IDEAS FILOSÓFICAS “OFICIALES” EN MÉXICO <i>Virginia Aspe Armella</i>	7
LA IDENTIDAD ÉTICO-NARRATIVA COMO FUNDAMENTO DEL “SELF” <i>José J. Sáinz Luna</i>	27
TEMPORALIDAD Y ONIRISMO. LA FORMA-SUEÑO Y EL DEVENIR-PERSONA <i>Gabriel Astey</i>	49
<b>SECCIÓN ESPECIAL</b>	
“HEIDEGGER”, EN <i>AUTOBIOGRAFÍA FILOSÓFICA</i> DE KARL JASPERS	69
<b>DIÁLOGO DE POETAS</b> <i>José Emilio Pacheco, “Aproximaciones”</i>	97
<b>CREACIÓN</b>	
<i>Fernando de León</i>	105

## NOTAS

LEIBNIZ: EL LENGUAJE FILOSÓFICO Y EL JUEGO CON HIPÓTESIS <i>Alejandro Herrera Ibáñez</i>	111
--	-----

LA COMPLEJIDAD COMO RUIDO METODOLÓGICO EN EL CONOCIMIENTO <i>Liliana Quintero</i>	125
---	-----

FRANCIA Y LOS AÑOS DE JUVENTUD DE JAIME TORRES BODET (1902-1929) <i>Marcio Orozco</i>	139
---	-----

## RESEÑAS

HOMERO, <i>Odisea</i> , <i>José Molina Ayala</i>	151
--	-----

JEAN CHARLIER GERSON, <i>De Potestate Ecclesiae y De Mistica Teologica Practica</i> , <i>Valeria López Vela</i>	159
--	-----

CESÁREO MORALES GARCÍA, <i>Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida</i> , <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	164
---	-----

# LA IMPOSICIÓN DE LA HISTORIA Y LAS IDEAS FILOSÓFICAS “OFICIALES” EN MÉXICO

*Virginia Aspe Armella\**

RESUMEN: En esta investigación se analiza la violencia que ejercen las imposiciones ideológicas por medio de la dogmatización de la interpretación oficial de las ideas y de la filosofía a lo largo de diversos períodos de la historia de México. Se revisan la cédula fundacional de la Real y Pontificia Universidad de México en el siglo XVI, el pensamiento de sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII y la noción de autonomía universitaria de Manuel Gómez Morín en el siglo XX, para demostrar que el principio de las ideas filosóficas y de la universidad ha de surgir de un espíritu libre, crítico y racional.



ABSTRACT: In this article, we will investigate the violence caused by the ideological stances brought forth by the dogmatization of the official interpretation of ideas and philosophy during various episodes of Mexican history. We will examine the foundation charter of the Royal and Pontifical University of Mexico in the sixteenth century, Sister Juana Inés de la Cruz's ideas in the seventeenth century, and Manuel Gómez Morín's idea of autonomy in the university in the twentieth century. This investigation shows that the principle of philosophical ideas and university must be the product of a free, critical, and rational spirit.

7

PALABRAS CLAVE: Sor Juana, Manuel Gómez Morín, autonomía, Universidad, libertad de pensamiento.

KEY WORDS: Sister Juana, Manuel Gómez Morín, autonomy, University, freedom of thought.

RECEPCIÓN: 6 de marzo de 2013.

APROBACIÓN: 16 de febrero de 2014.

\* Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

## LA IMPOSICIÓN DE LA HISTORIA Y LAS IDEAS FILOSÓFICAS “OFICIALES” EN MÉXICO

Una de las formas más radicales de violencia es la imposición de una visión oficial de las ideas. Cuando esto ocurre, la historia va acompañada, necesariamente, de una ideología, y ello tiene de trasfondo una filosofía “oficial”.

La imposición de una visión de la realidad social supone una unilateral historia de las ideas; exenta de diálogo alguno, tal visión sesgada de la realidad evita el intercambio de argumentos y la diversidad de interpretaciones; instaurada en el marco de la univocidad, la historia y la filosofía oficiales formulan sus argumentos e interpretaciones desde el terreno de la necesidad, sin dar espacio para las variables propias de un saber prudencial que emana de la libertad.

Estos modos de imposición oficial son formas radicales de violencia, no sólo porque sacan la historia y la filosofía de su propio marco cognitivo, sino porque se introducen en la enseñanza de una nación sin guerra ni intervención militar. La imposición se introduce calladamente, de un modo casi imperceptible; aquellos que la reciben no perciben signo de violencia exterior, de ahí lo radical de su fuerza.

Un primer ejemplo: la imposición oficial, plasmada por Cédula Real, firmada por Felipe II en 1562 –ya desde tiempos de Carlos V buscaba su apertura–,<sup>1</sup> daba ordenanzas para la fundación de la Real y

<sup>1</sup>El primer obispo de América, fray Juan de Zumárraga, y el primer virrey, Antonio de Mendoza, fundan la Universidad bajo cédula de 1551, que se ejecuta en 1553; la cédula final procede de Felipe II, en 1562. *Cfr. Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México.*

VIRGINIA ASPE ARMELLA

Pontificia Universidad de México; éstas expresaban el deseo del Vaticano de que, por Real Patronazgo, quedase delegada a los monarcas españoles la tarea evangelizadora y formadora de la inteligencia americana. Esta imposición hizo de la primera universidad de América, una al servicio del catolicismo; el surgimiento era distinto al de las universidades medievales europeas pues, a pesar de que la Universidad Pontificia de México tenía las mismas regulaciones, no surgió desde los colegios catedralicios; en el caso americano, la institución se abrió para un clero que, explícitamente, formaría la red de la evangelización española. Está documentado por Cristóbal Bernardo Plaza y Jaén el currículo filosófico de la Real y Pontificia Universidad de México; en su *Crónica* es posible seguir el itinerario fundacional, intelectual y curricular de las facultades de Artes, Teología, Medicina y Derecho: en todas permea el pensamiento aristotélico-escolástico, que sirve de andamiaje a la incorporación del saber de la época. Las categorías y los contenidos procedían de los comentarios a Aristóteles, realizados por Tomás de Aquino y por muchos frailes dominicos, agustinos y franciscanos, además de textos claves conimbricenses de la Compañía de Jesús, desde finales del siglo XVI.<sup>2</sup> Está documentado que nuestros primeros intelectuales, como Alonso de la Veracruz, se servían ya de traducciones directas del griego al latín, realizadas por traductores renacentistas como Ioannis Argiropoulos y Francisco Vatablo.<sup>3</sup> Es sabido que, desde el siglo XII con la Escuela de traductores de Toledo, comenzó la recuperación del auténtico Aristóteles, cuyo *Corpus* llegaría a la Universidad de París. En el siglo XVI, la filosofía occidental viene a América vía la Real y Pontificia Universidad; ya se tenía en Europa un

10

---

*Escrita por el bachiller Cristóbal Bernardo Plaza y Jaén, 2001, México, UNAM, proemio, notas y apéndice de Nicolás Rangel; en esta obra se dice que fue el Consejo de Indias el que aprobó la universidad, según los documentos del Archivo General de la Nación (Universidad, 360). En la obra de Sergio Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México* (1952, México, UNAM) se analizan los antecedentes, tramitación y despacho de las Cédulas de Erección que señalo. El ideario siguió una bula del papa Clemente VIII.*

<sup>2</sup> Fue la Universidad de Coimbra, en Portugal, un bastión de la filosofía.

<sup>3</sup> Cfr. Virginia Aspe Armella, "Nuevos Documentos e información en torno a la influencia de Aristóteles en la Nueva España", *Estudios del pensamiento novohispano*, Memoria XXII, 2009, pp. 21-33.

conocimiento del *Corpus aristotelicum* completo y de las diversas interpretaciones del aristotelismo arábigo, tanto del aviceniano como del de Averroes, pero la imposición curricular en México fue la filosofía escolástica, respuesta oficial a las necesidades del Regio Patronato; por ello, la argumentación filosófica novohispana estuvo permeada por dicho método e interpretación. Aunado a lo anterior, el paradigma eje estuvo en *La Ciudad de Dios* de San Agustín pues, como bien ha sostenido David Brading,<sup>4</sup> esta obra fue el hilo conductor de la historia de las ideas novohispanas. Esta interpretación providencialista de los hechos —la de un mundo que sólo cobraba sentido por el peregrinaje que realizaba hacia la ciudad celestial—, aunada al método y argumentación del *sic et non* medieval, fueron la estructura impuesta a la cátedra novohispana, cuando en Europa se afianzaba ya la vuelta a los griegos y cierta apertura a la ciencia moderna. Es difícil pensar que en Nueva España alguien pudiese escapar a dichas categorías neomedievales. Haciendo una analogía con nuestra época, la estructura *mentis* de la cristiandad americana atravesaba toda la jerarquía de valores y de pensamiento al modo en como hoy nuestros referentes y paradigmas son la democracia y los derechos humanos. Se trataba de condiciones mentales *sine qua non*. Si alguien disentía de dicho imaginario —en ocasiones para criticar excesos contra los naturales o la administración colonial—, estaba ejerciendo disidencia o contrapoder.

Algo pasó, sin embargo, durante el siglo XVII, ya que apareció un pensamiento identitario: sor Juana Inés de la Cruz.<sup>5</sup> Antes había existido una tradición reconocida que se opuso a la administración colonial y sus excesos: Las Casas, Alonso de la Veracruz y Sahagún, y luego Juan de Zapata y Sandoval,<sup>6</sup> pero hasta finales del XVII aparece realmente una forma identitaria de reflexión gracias a sor Juana. Tal vez contri-

<sup>4</sup> David Brading, *Orbe Indiano*, 2000, México, FCE.

<sup>5</sup> Como en el poema *Primero Sueño* y los *tocotines* o poemas para indios y negros, que se apropian de una identidad que ya no es la impuesta.

<sup>6</sup> Bartolomé de las Casas, en *Apologética Historia Sumaria*, casi una glosa de la obra *Política* de Aristóteles, defiende el carácter civilizatorio del indio; v. Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium*, 1980, México, Alianza; Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 1999, México, Porrúa; Juan Zapata y Sandoval, *De Justicia Distributiva*, 1985, México, UNAM.

VIRGINIA ASPE ARMELLA

buyó a ello su amistad con el gran intelectual de la época, don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien había comprado códices mexicanos mixtos, e incluso algunos previos a la Conquista, a la familia del filósofo indio Fernando de Alva Ixtlizóchitl. En realidad, éste era mestizo, pero al provenir de familia india rica y noble, estudió en los códices y pudo hacer conciencia e identidad del valor de lo propio, tal como primero los franciscanos y algunos jesuitas lo hicieron después. No podía ser de otra manera: gracias a este indio mestizo y su tradición, el criollismo novohispano pudo reconocer e identificar su origen en tierras americanas, pues Sigüenza fue quien dio a conocer públicamente los códices.<sup>7</sup> Al morir Sigüenza, hereda los códices a la Compañía de Jesús; ahí los conoció Clavijero, los estudia en el Colegio de San Pedro y San Pablo; gracias a ello es capaz de citarlos de memoria en el destierro, cuando escribe su famosa *Storia Antica*, después de la expulsión de 1767.<sup>8</sup> Pienso que la lectura disidente de estos códices fue lo que permitió una apropiación cultural importante en algunos intelectuales de la época, mismos que fueron modificando paulatinamente el *habitus* latente. Así, emergieron nuevas generaciones criollas y mestizas que presentan en sus textos la apropiación de la cultura antigua como una forma de contrapoder frente a la imposición oficial. Ya en el siglo XVIII, los jesuitas modificaban el poder oficial impuesto por la Corona y la Iglesia, no sin sufrir represión, incluso por parte de sus mismos directores. Sin embargo, prefiero volver un paso atrás en el tiempo para mostrar cómo la imposición de una historia y de una filosofía oficial es radicalmente violenta; esto se demuestra con la biografía de sor Juana Inés de la Cruz.

Juana de Asbaje o sor Juana Inés de la Cruz nació en san Miguel Nepantla en 1651 y murió a los 44 años de edad, debido a una mortal epidemia que azotó la ciudad de México. Desde pequeña mostró precocidad para el estudio; se dice que quiso entrar a la Universidad de México, pero nunca tuvo la posibilidad, porque la mujer no podía participar de las actividades intelectuales. En su obra *Los empeños de una casa*

<sup>7</sup>Sigüenza y Góngora incluso parafraseó textos que en realidad fueron escritos por el indio Ixtlizóchitl. Cfr. [cdigital.dgb.uanl.mx/la/](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/) *De la relación de seis paráfrasis que el mismo Sigüenza asegura haber escrito de su puño y letra*

<sup>8</sup>Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, 1985, vol. II, Universidad Veracruzana (facsimil).

pintó esta inquietud suya en la figura de Leonor: "Inclinéme a los estudios/ desde los primeros años/ con tan ardientes desvelos/ con tan ansiosos cuidados/ que reduje a tiempo breve/ fatigas de mucho espacio."<sup>9</sup>

Por su talento y facilidad literaria y conceptual, sus familiares la enviaron a la Ciudad de México con unos parientes de apellido Mata, quienes le pagaron veinte horas de clases de latín, propiciando que fuera conocida en la Corte, a la cual ingresa en 1665, como dama de compañía de la virreina Marquesa de Mancera. Gran parte de su producción poética la elaboró en la corte, por encargo, y logró ver publicadas en vida sus obras completas bajo el título de *Inundación Castálida*.<sup>10</sup>

Después de su estancia en la corte, sor Juana entró al convento de las Jerónimas, monjas ricas, en el que pudo darse tiempo para lo que realmente le interesaba: leer y estudiar. De entonces, la magnífica *Carta Atenagórica*, obra en prosa que se analizará más adelante por la repercusión que tuvo frente a la imposición oficial y el rechazo de la monja a cambiar sus interpretaciones teológicas. También merece especial atención la *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, texto autobiográfico de título irónico e ingenioso, que publicó como respuesta a la *Carta a sor Filotea de la Cruz* escrita por el obispo Santa Cruz a sor Juana y en la que la urgía a pedir perdón por haber contradicho las interpretaciones del teólogo portugués Vieyra, respecto a la mejor herencia que Cristo había dejado a los hombres al morir en la cruz. La obra en prosa de sor Juana no es muy abundante, pero bastó con la *Carta Atenagórica* para que dejase claro el nivel intelectual que poseía; la carta prueba la incidencia que habían tenido en su pensamiento las nuevas filosofías y propuestas teológicas heterodoxas, surgidas en Europa e incorporadas por un grupo de jesuitas poblanos.<sup>11</sup> Además de dicha influencia, ya

<sup>9</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, 1995, México, FCE, edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte; también v. Virginia Aspe Armella, "El poema-filosófico *Primero Sueño* de sor Juana Inés de la Cruz", *Aristóteles y Aristotélicos*, 2000, México, Publicaciones Cruz.

<sup>10</sup> *Inundación Castálida, de la única poetisa, musa décima, soror Juana Inés de la Cruz, religiosa professa en el monasterio de san Geronimo de la imperial Ciudad de México*. Obra dedicada a la virreina Marquesa de Laguna, editada con Privilegio en Madrid en 1689.

<sup>11</sup> Autores como Pedro Abarca, S.J., *Tractatus de voluntate Dei*, Miguel de Castilla en *Tractatus de divina Gratia*, Antonio Figueroa Valdés en *Tractatus de libero arbitrio*, el propio confesor jesuita de sor Juana, Núñez de Miranda en su *Tractatus de Scientia Dei*, fueron intelec-

VIRGINIA ASPE ARMELLA

estaba en sor Juana una comprensión y simpatía por la cultura autóctona; en la clasificación que hace Octavio Paz de su monumental producción,<sup>12</sup> encontramos *tocotines*, poemas para indios y negros, así como un criollismo que exagera: América en detrimento de la metrópoli. Donde se prueba mejor la erudición y quehacer filosófico de la monja es en el poema *Primero Sueño*, su obra cumbre, testimonio del estado de la vida intelectual novohispana y de su riqueza cultural. De él dijo sor Juana que era el único escrito que no hizo por encargo y que era su favorito; lo escribió de modo hermético, con recursos mitológicos de la tradición greco-latina, como un desafío para que sólo el lector erudito fuese capaz de descifrarlo. En sus versos encontramos un sinnúmero de influencias filosóficas que dominaban la época; incluye referencias claras al cartesianismo, al homologar el movimiento del cuerpo con el movimiento circulatorio de la sangre —en ese tiempo, el inglés Harvey apenas probaba su mecanismo—; la terminología aristotélica del *De Anima*; hace francas alusiones al *Mito de la Caverna* de Platón; utiliza el sistema deductivo y silogístico de Tomás de Aquino y el hermetismo de Atanasius Kircher, todo ello codificado en símbolos, metáforas y mitos de la antigüedad.<sup>13</sup>

14 Desde la obra en prosa surgirá la negativa de sor Juana a desdecirse y adoptar la imposición oficial; ella había leído las interpretaciones del gran teólogo de la época, el portugués Vieyra, en torno a la muerte de Cristo, y en la *Carta Atenagórica* se burla de ellas y las critica, pues el padre afirmaba que la mayor herencia que Cristo nos dejó al morir en la cruz era su presencia en la Eucaristía y la salvación del género humano;

tuales poblamos que estudiaron el tema de la libertad y de cómo, siendo ésta dogma de fe, suponía la participación activa del agente en cada uno de los actos humanos. He aquí el humanismo jesuita que siguió sor Juana.

<sup>12</sup>Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 1986, México, FCE. Paz clasifica la obra, como Méndez Plancarte, en *Lírica personal, Villancicos y Letras sacras, Autos y Loas, Comedias, Sainetes y Prosa*.

<sup>13</sup>Cfr. Ramón Xirau, *Genio y figura de sor Juana Inés de la Cruz*, 1997, México, El Colegio Nacional-UNAM. En dicho texto, Xirau cita todo el *Poema* para, posteriormente, ofrecer una *Guía al "Primero Sueño"* (pp. 126-47). Del *Primero Sueño* Paz opina que se trata de un poema filosófico escrito en blanco y negro, y la mayoría de los especialistas en literatura iberoamericana están de acuerdo en decir que es el mejor poema filosófico escrito en castellano.

a esta interpretación sor Juana opone que la mayor finura que nos dejó el Salvador fue no habernos dejado finura alguna, es decir, habernos dejado la libertad.<sup>14</sup> Tras lo anterior, se desencadenan velozmente los hechos.<sup>15</sup>

El Obispo de México exige a Núñez de Miranda, confesor de sor Juana, que obligue a la monja a desdecirse y, después, a callar permanentemente; pero ella se niega y de ahí el choque entre la imposición de una interpretación oficial filosófico-teológica, la del ser humano creatural y bautizado, subordinado a la jerarquía, y la avidez intrépida de un ingenio que interpreta en forma autónoma.<sup>16</sup> No contenta con negar desdecirse, pedir perdón y después callar, sor Juana alardea de su mejor comprensión y se burla de Vieyra en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*.<sup>17</sup> El desenlace es conocido, se produjo de forma imperceptible, tal como las imposiciones oficiales de las ideas y la cultura se producen: no vuelve a saberse nada.

<sup>14</sup> V. "Carta Atenagórica", *Obras Completas*, 1985, vol. IV.

<sup>15</sup> Elías Trabulse ofrece un análisis sin desperdicio en *Los años finales de sor Juana: una interpretación (1688-1695)*, 1995, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex.

<sup>16</sup> Se trata del incipiente humanismo jesuita del siglo XVII; Ramón Kuri Camacho aborda su estudio en *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible* (2008, Universidad Veracruzana). En Puebla, Kuri Camacho trabajó los archivos jesuitas del fondo reservado de la Biblioteca Palafoxiana, así como archivos y bibliotecas en Zacatecas; demuestra la influencia del jesuita Suárez y de Luis de Molina en este grupo de intelectuales jesuitas, que enfatizaron la libertad y la autonomía del individuo frente a los grupos impositivos del poder. Clave para esta interpretación es el texto de Jesús Maiso González, "Sor Juana Inés de la Cruz y el desastre político de la contrareforma hispana", en *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, 1995, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Memorias del Congreso Internacional. Autores como Gabriel Méndez Plancarte, Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco y Carmen Rovira han estudiado este aspecto en el siglo XVIII; Beuchot en sus obras de *Historia de la filosofía en el México colonial*, Ma. del Carmen Rovira Gaspar llevó la filosofía jesuita a su análisis más acucioso en su obra *Una aproximación a la historia de las ideas del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, 1997. En dicha obra, analiza la filosofía del México independiente y señala que el humanismo jesuita del siglo XVIII contribuyó al discurso pre-independentista de México. Sostiene que un error del liberalismo mexicano fue no distinguir entre escolástica renovada y la escolástica decadente; en una obra reciente, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX* (2013, Universidad Autónoma de Guanajuato), la autora reitera la tesis de la contribución jesuita al humanismo dieciochesco. Ambrosio Velasco Gómez ha seguido esta vía en diversas obras suyas.

<sup>17</sup> Cfr. Josefina de Muriel, "Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del padre Antonio Núñez de Miranda", en Sara Bot (ed.), *Homenaje Internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, 1993, Colmex-PIEM, pp. 71-84.

VIRGINIA ASPE ARMELLA

Es indudable que no fue este hecho el que sirvió de puente a los jesuitas del siglo XVIII para formular su humanismo mexicano; más bien, sor Juana había bebido de las propuestas de autonomía moral y del saber surgidas con Suárez e incorporadas y desarrolladas por los jesuitas poblanos.<sup>18</sup> Una línea disidente, no por oponerse explícitamente a la Iglesia y la Corona, sino por poner su mirada y reflexión con un modo diverso de ver e interpretar la historia, la cultura, la generación de las ideas. Se trata de minorías que fueron capaces de maravillarse con una cultura diversa a la occidental cristiana; pensadores que, por su condición de disidencia, fueron grupos aislados que ejercieron un contrapoder. El caso supremo es sor Juana porque, de las minorías de su época, la mujer y la vida del convento eran el espacio más separado del poder público y académico. El tema a enfatizar es la aparición privilegiada de pensadores libres respecto de la ideología institucional, capaces de pensar por sí mismos con ingenio creativo y que ejercieron violencia contra el poder desde la literatura y la cátedra; recordemos que, paradójicamente a su condición de mujer y a habérsele negado la educación universitaria, sor Juana fue examinada y avalada en sus conocimientos por los más reconocidos doctores de la universidad. Sin apartarse necesariamente de su tradición, todos los personajes que ejercieron contrapoder eran católicos, pertenecían a órdenes religiosas y vivían bajo el amparo de la Corona, pero fueron capaces de valorar sucesos desde sus propias convicciones, evitando el flagelo de la imposición oficial, superando una violencia radical, convirtiéndola en fuerza y violencia explícita al obligarla a destaparse, dar la cara y enseñar su verdadero rostro, violento e impositivo. La gran hazaña de sor Juana radica en hacer que la imposición ejercida se tuviera que ventilar públicamente; por eso, en lugar de callar responde con más burla y audacia, para que el poder y la fuerza tuvieran que contestar mostrando su verdadero rostro.

16

<sup>18</sup> Los textos a que me refiero apenas fueron traducidos hace un par de años por Kuri Camacho; yo he demostrado su conexión con sor Juana, *cf.* Virginia Aspe Armella, *La filosofía de sor Juana Inés de la Cruz: cinco navegaciones filosóficas en el Primero Sueño y una propuesta heterodoxa*, 2009, Mendoza, Universidad de Cuyo. Cabe decir que en esta reflexión se aprecia una línea transversal desde el siglo XVI novohispano –que arranca con la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, que se sigue de Alva Ixtlizóchitl, a Sigüenza y Góngora y sor Juana durante el siglo XVII, y que culmina con la *Historia Antigua* de Clavijero en el siglo XVIII.

Hay muchos personajes en nuestra historia que propiciaron pacíficamente el desenmascaramiento del poder. Pienso en Benito Díaz de Gamarra, enarbolando la propuesta de una filosofía ecléctica por razones de nuestro origen y circunstancia,<sup>19</sup> y en personajes del México Independiente como José María Vigil, que mostró modelos alternativos a la filosofía liberal y positivista impuesta.<sup>20</sup> En el siglo XX, Alfonso Reyes optó por el servicio diplomático para desarrollar sus estudios culturales lejos del militarismo mexicano, que ya imponía una visión de la historia unilateral; Reyes experimentó sinsabores después de escribir su única obra filosófica, *El Deslinde*, aclamada por intelectuales extranjeros de la talla de Ingemar Düring, pero fuertemente criticada y rechazada en México, por no haber incluido el término *fenomenología* a la manera de Husserl, el filósofo de moda; congruente con su forma de pensar y de ver las cosas, Reyes, en lugar de someterse a Husserl o de entrar en polémica, mantuvo el sentido de fenomenología como él lo proponía y simplemente cambió su término por el de *fenomenografía*.

Otro caso representativo es Samuel Ramos,<sup>21</sup> vilipendiado por el grueso de la academia y élite mexicanas por haber destapado la violencia de una educación colonialista que produjo complejos y mimetismos. El caso paradigmático del siglo XX, ocurrió, sin embargo, en la Universidad Nacional de México: Manuel Gómez Morín, caso equiparable al de sor Juana, también de *uno contra todos*, al formular el problema sobre la autonomía de la Universidad como un problema de definición, de una misión comprometida y oficial con el saber en sus aulas. Consciente de pisar un terreno quizá resbaloso y sensible, considero oportuno exponer su contribución como rector de la máxima casa de estudios de México. Para él, la discusión sobre la autonomía radicaba en que su ausencia, dentro de la investigación y del saber, comprometía la investigación magisterial y estudiantil, impidiendo un conocimiento libre,

<sup>19</sup> Fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de la Filosofía Moderna*, vol. II, 1998, México, UNAM-UAEM, Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce (eds.); y también *cfr. Tratados*, 2008, México, UNAM, edición de José Gaos.

<sup>20</sup> *Cfr.* José María Vigil, *Textos filosóficos*, 2005, México, UNAM.

<sup>21</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1984, México, Austral.

VIRGINIA ASPE ARMELLA

diversificado y exento de consigna alguna. Al plantear así el problema, Gómez Morín se oponía a las propuestas socialistas, que buscaban darle a la Universidad un genuino énfasis social, avalado indiscutiblemente por las carencias de la mayoría de los mexicanos.

Manuel Gómez Morín nació en Chihuahua; perteneció a una clase media provinciana que le otorgó una educación católica por parte de su madre y la impronta de ideas liberales por vía paterna, pues fue hijo de un emigrante español. De pequeño estudió en una escuela protestante, factor que lo hizo laico y abierto. Cambió de lugar de residencia varias veces y realizó sus estudios de filosofía en Guanajuato, estado conservador que enseñaba filosofía con la influencia católica de la Universidad de Lovaina. En 1914 entró a la Escuela Nacional Preparatoria, que seguía el plan curricular positivista de Gabino Barreda. Ahí fue discípulo de don Antonio Caso; más tarde entró a la Escuela de Jurisprudencia de la Universidad Nacional, donde estableció contacto y formó parte de la Generación de 1915; también participó del grupo ampliado que se llamó *los Contemporáneos*: el dato resulta relevante porque prueba la afinidad gomezmoriniana con círculos filosóficos y literarios en los que frecuentó a muy distintas personalidades, de la talla de José Gorostiza, Jaime Torres Bodet, Carlos Pellicer, Bernardo Ortiz de Montellano, de forma tal que no se relacionen sus afinidades exclusivamente con el impresionante desarrollo institucional y económico posterior, en el que llegó a ocupar altos puestos en la Secretaría de Hacienda y en la dirección del Banco de México. Formó parte del famoso grupo de los *Siete sabios*, junto a Lombardo Toledano, con quien tuvo una gran amistad intelectual. Puede decirse que ahí, en esa época y entre ellos dos, se desarrollaron las tesis claves de la autonomía universitaria; ambos pueden considerarse, junto con su maestro Justo Sierra, los precursores de la autonomía de la UNAM.<sup>22</sup> La relación entre estos jóvenes intelectuales se puede constatar porque, en 1917, Gómez Morín aparece en actas de la facultad de derecho de la UNAM como jefe de su asociación de alumnos y Lombardo Toledano lo acompaña como

18

<sup>22</sup> Manuel Castillo P., *Manuel Gómez Morín. Construcción de Instituciones. Antología de textos de Manuel Gómez Morín*, 1994, México, FCE, p. 9.

su jefe de campaña. Diversos historiadores<sup>23</sup> documentan una carta enviada a la Cámara de diputados, firmada por Gómez Morín y Toledano, en la cual solicitan que se declare la autonomía de la Universidad.<sup>24</sup> Ya desde 1918, durante el aniversario de la fundación de la UNAM por Justo Sierra, el rector José Natividad Macías había promovido una política universitaria sana y liberal como la que vendría mejor a todos los preceptos legislativos; para entonces, Gómez Morín era dirigente estudiantil. Acorde con la política fundacional de Justo Sierra y José Natividad, presentó su tesis profesional de licenciatura en la Escuela Nacional de Jurisprudencia titulándola *La escuela liberal*. En dicha tesis defendía los principios liberales, pero rechazaba su dogmatización, promoviendo un enfoque social.

Además de su formación positivista y liberal, Gómez Morín recibió influencia del maestro Caso, de Vasconcelos y de Ezequiel Chávez, pues fue discípulo de los tres; ellos le aconsejaron seguir algunos cursos de economía en la Universidad de Columbia, Nueva York –Vasconcelos había estado ahí unos meses– para perfeccionar su argumentación en temas de derecho; además, siguió las enseñanzas de los fundamentos sociales del derecho de León Duguit, poniendo énfasis en la determinación social de la norma jurídica. Es sabido que leyó textos de Jaques Maritain en torno al tema del bien común y que, posteriormente, tomó de Emmanuel Mounier algunas tesis del personalismo. No obstante, Gómez Morín simpatizó desde joven con el socialismo y la experiencia de la revolución rusa fue importante en sus ideas. En 1922, José Vasconcelos ocupó la rectoría de la Universidad Nacional e invitó a Gómez Morín a dirigir la Escuela Nacional de Jurisprudencia, a la que transformó durante su gobierno en Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Contaba sólo 26 años.

Su simpatía por la izquierda se prueba en que, de 1927 a 1928, fue el abogado de la embajada soviética en México. Propuso, desde entonces, un sistema de economía mixta para el país en sus clases en la

<sup>23</sup> Cfr. Enrique Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, 1976, México, Siglo XXI.

<sup>24</sup> Citado en *Testimonio en la muerte de Manuel Gómez Morín*, 1973, México, Jus, p. 11.

VIRGINIA ASPE ARMELLA

Universidad Popular Mexicana, en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Facultad de Derecho. Su carrera en la universidad maduró desde presidente de la sociedad de alumnos de su facultad, miembro de la escuela de profesores y alumnos de la misma facultad y miembro del consejo universitario, hasta llegar a ser rector en 1933-1934. Ese año le tocó presenciar la famosa polémica entre Antonio Caso y su discípulo favorito, Vicente Lombardo Toledano; dicha disputa abrió una brecha entre el pensamiento socialista y su misión social, comunitaria, pero liberal del país, una visión por demás compleja, sobre todo si se tiene en cuenta cuán apegado estaba a las ideas de Lombardo Toledano sobre la universidad, como muestra un artículo del periódico *El universal*, de 1933, donde afirma: “La universidad está encargada de servir al país organizando, transmitiendo y ampliando los conocimientos que forman una cultura, tal y como lo dice el licenciado Lombardo Toledano”. Como rector ya, ese año la universidad pasó por un momento sumamente delicado de su autonomía: se debatía entre incorporar el modelo marxista como parte esencial de su tarea formativa, y don Manuel pensaba que la incorporación de dicha filosofía amenazaba la esencial pluralidad de ideas que proclamó la Universidad, desde su fundación en 1910; pensaba que, si bien la autonomía se había logrado desde 1929, sólo se había desarrollado parcialmente, pues faltaba contemplar aspectos administrativos que garantizaran su autosuficiencia económica; lo más importante, faltaba la esencia de la autonomía misma, su razón de ser última, que se insertaba en el ideario del trabajo universitario: objetivo, racional, libre, crítico y plural. El embate del ideario socialista como único ideario de la Universidad, le parecía que comprometía la autonomía.

El texto crucial para comprender la imponente tarea que pretendió Gómez Morín fue escrito durante su rectorado, en 1934, y lleva por título *La Universidad de México. Su función de ser y la razón de su autonomía*.<sup>25</sup> No fue fácil introducirse en dicha polémica como rector; en especial, cabe notar que Gómez Morín era católico y que enfrenta-

<sup>25</sup> Publicado en su obra *1915 y otros ensayos*, 1973<sup>2</sup>, México, Jus.

ba la propuesta socialista atea que tenía el acierto de responder a las urgentes necesidades de México en el ámbito social.

El libro es un memorando sobre la naturaleza jurídica de la Universidad Nacional, aprobado por el consejo universitario. Es un escueto escrito de once puntos, elaborado desde 1933 y que sigue la ley de autonomía previa, pero que desea completarla proclamando los principios liberales de la Universidad y la necesidad de que las interpretaciones de la realidad se mantengan en dicha línea. La *intentio autoris* del texto radica en reforzar la capacidad libre y crítica de la investigación que el concepto de autonomía implicaba.

En el primer punto, nuestro autor distingue que la Universidad tiene un claro destino social, pero que su fin social no ha de confundirse con el de otras instituciones. En su opinión, el fin social específico de la Universidad se alcanzaba concretamente mediante la investigación, el estudio y la preparación técnica. Conviene aclarar el significado del término *técnica* gomezmoriniano, pues no debe entenderse como algo que alejaba a nuestro autor del humanismo que profesaba, ni como la promoción de un profesionalismo tecnócrata. En su escrito *1915*, don Manuel se había declarado crítico de la Revolución mexicana, junto con otros de su tiempo, en cuanto a que el camino del progreso de México debía provenir de la reconstrucción y no de la guerra.<sup>26</sup> Influidido por la concepción vital y dinámica de Henri Bergson, propuso la *técnica* como el camino de la reconstrucción nacional. Entendía por *técnica* *el conocimiento cuantitativo de la realidad*, pues consideraba que no sería el escueto conocimiento de la realidad, que permanece en el quietismo de leyes inmutables, lo que va a salvar a México; a ello opone la tradición esencialista, pero tampoco aceptaba las luchas intestinas entre los militares ávidos de poder y reparto que habían puesto en las ganancias el fin. Concebía la vida intelectual como el signo del hombre, afir-

<sup>26</sup> La relación entre Manuel Gómez Morín y Vasconcelos tuvo altibajos. Vasconcelos lo tuvo por alumno predilecto, empero, no coincidieron en el ideario político. Ambos criticaron la Revolución por los crímenes que cometió y no como movimiento social emancipador. Esto se comprueba en la correspondencia entre ambos intelectuales (MGM a José Vasconcelos, Archivo Manuel Gómez Morín, México, 7 de junio de 1926, 589/1976); al final, los separaron las diferencias en torno a la lucha por la presidencia y la creación de un partido opositor al PNR.

VIRGINIA ASPE ARMELLA

mando la libertad; criticaba el cientificismo positivista, para proponer modelos de ciencia adaptados a los fines del hombre; pedía un humanismo con música, filosofía, ciencia, pintura, arquitectura y derecho; y defendía con esto la técnica como “la determinación concreta de un fin con realización posible según nuestra capacidad, lenta ascensión por un camino inconfundiblemente trazado de antemano”.<sup>27</sup> El texto entiende la *técnica* en el sentido griego del término *téchne*: tanto un arte como un saber. La preparación técnica le parecía la urgencia más grande del país y el mejor servicio que la Universidad podía aportar, junto con la investigación y el estudio. Se trataba de un concepto de saber basado en un hacerse libre y consciente de los procesos resultantes del estudio y la investigación, para transformar ulteriormente la realidad dada, perfeccionándola.

Después de analizar el sentido preciso de técnica, nuestro autor explica, en el segundo punto de su escrito, la naturaleza de la labor científica y técnica de la universidad mediante la *ley de la rectificación*, pues en el ámbito científico y técnico, Gómez Morín sostenía que no cabían verdades definitivas. En el punto tres, concluye que la acción universitaria está destinada a investigar, estudiar y criticar, pero no a crear instituciones, juzgar ni tomar decisiones; consideraba que tal tarea correspondía a la vida política y social del país, y que no era intrínseca a la Universidad. Así, para Gómez Morín *autonomía* quería decir separación específica de funciones, para preservar la libertad de estudio y de investigación. En su opinión, la autonomía universitaria debía caracterizarse por una actitud de búsqueda constante, una actitud no definitiva ni dogmática. Aceptaba, en ocasiones, que la investigación podía coincidir con alguna doctrina, pero consideraba que la Universidad nunca podría hacer una declaración autoritaria sobre alguna de ellas. Le parecía razonable que por épocas surgiesen corrientes, como el positivismo, pero sostenía que no por ello la universidad debía aceptar como única alguna postura filosófica, científica o social. Aceptaba el fin social de la Universidad, pero no una doctrina social exclusiva.

22

<sup>27</sup> Gómez Morín, Manuel, *1915 y otros ensayos*, p. 33.

A partir del tercer punto del documento, se dio a la tarea de defender el origen liberal de la UNAM. Dice: "la Universidad es un campo libre, abierto a la discusión, condicionado solo por dos cosas: la objetividad y la honestidad." Eje de su argumentación, que "la labor en la universidad tiene un trabajo facultativo, voluntario", y por último especifica la esencia de la autonomía universitaria: "la autonomía que resulta por la naturaleza misma de la universidad es la forma más alta de libertad de investigación y crítica".

Para él, la única necesidad radicaba en no considerar aceptables las tesis alejadas de la objetividad, las doctrinas que no se apoyaran en datos objetivos; pero reiteraba que la misión de la Universidad no descansaba en actuar ni en imponer, sino en investigar, conocer, criticar. En este argumento es notoria la influencia de su maestro Vasconcelos, para quien la clave de la educación era todavía teórica y no constructiva, como los modelos pragmáticos inspirados por John Dewey, que posteriormente surgirían en la Secretaría de Educación Pública. Dewey enfatizaba la experiencia vital y activa del saber, Gómez Morín se movía entre la esfera contemplativa vasconceliana y el preludio de una comprensión del saber, mediante la construcción autoconsciente de los procesos que la promovían; por eso, proponía la técnica como uno de los tres ejes del saber universitario. Gómez Morín tomó dicha postura debido al contexto en el que estaba inmerso: "Es necesaria una institución que no esté encargada de ejecutar órdenes, de cumplir programas, de imponer doctrinas, sino de hacer el estudio objetivo de los fenómenos, de adquirir el conocimiento de las soluciones que en los programas se comprendan, de criticar y juzgar el resultado de la acción para mejorarla, para encauzarla, para volverla, en suma, racional y eficaz".

Herederio de la educación positivista de la Escuela Nacional Preparatoria y del humanismo posterior del Ateneo, Gómez Morín vislumbraba una Universidad autónoma en el que el saber es libre y desinteresado, exento de ideología. A este texto de 1933 le antecedió el de 1929, en el cual el Estado mexicano reconoció que la Universidad estaba gobernada por administradores ajenos a ella y que habría que promover su autonomía. La intención de Gómez Morín fue proclamar

VIRGINIA ASPE ARMELLA

la completa autonomía de la universidad en 1933. Para ello, no solo invocó los principios liberales, en que la universidad fue fundada por Justo Sierra, sino que hubo de enfrentar ideologías que se debatían en cuanto a la interpretación del fin de la Universidad. Afirma: “una vieja pugna de actitudes se enfrenta: los que defienden que la cultura es obra de la acción libre y sigue al ensayo y la rectificación; la otra, la de los monopolizadores de la verdad, que hacen de la discrepancia un crimen y de la hoguera un método pedagógico”.

Escribió este texto cuando la Universidad Nacional apenas tenía 24 años de fundada. La esencia del texto radica en que concebía la Universidad no coactivamente, a la manera de otras instituciones educativas, sino como una forma de libre dirección, con métodos de enseñanza renovados, con posibilidad económica que garantizara su autosuficiencia, con una participación libre y activa del estudiante y con una formación de hábitos firmes de investigación y crítica. Gómez Morín aportó mucho al tema económico de la autonomía de la UNAM: “es necesario que la universidad tenga los medios necesarios para su trabajo y que, para ello, siguiendo la lógica experimental de la autonomía, sea dotada por la comunidad de un patrimonio suficiente [...] la existencia de la universidad no es un lujo sino una necesidad primordial para la República [...] el trabajo de los universitarios no es sólo un derecho sino una responsabilidad social grave”.

El año en que Gómez Morín fungió como rector de la UNAM, como ya se señalaba, le valió muchos sinsabores por la pugna entre diversos grupos, promotores del socialismo, de tradición conservadora, que se negaban a los nuevos tiempos; al mismo tiempo, promovía un liberalismo que no era de corte laicista; defendía la libertad de credo y el derecho a no tenerlo, por lo que se encontraba entre tres fuegos: el liberalismo exacerbado, el marxismo en boga y el conservadurismo católico. Su salud menguó y, tras dejar la rectoría, viajó un año con su familia por Europa. En 1939 funda el Partido Acción Nacional, con el que Vasconcelos no estaba de acuerdo y del que Ezequiel Chávez fue miembro fundador. Gómez Morín dice que tenía la idea de un partido opositor desde 1925. En un escrito de 1926, su idea de la auto-

nomía también había comenzado a generarse, pues escribía: "ni positivismo, ni pragmatismo: en cambio, técnica".

Su concepto de técnica como proceso o *poiesis* adquiere un sentido distinto si se considera al proceso como una actividad basada en la reflexión consciente de un camino, con apropiación libre y compromiso responsable. Gómez Morín acertó al optar por esta idea frente a la técnica como resultado apartado del saber, en el sentido tecnocrático de profesionalización de saberes y eficacia de los mismos mediante métodos aplicados. Técnica implicaba apropiación y auto-comprensión de procesos. ¿Trataba Gómez Morín de afirmar opciones alternas frente a la imposición de alguna ideología en la UNAM o acaso su interés se encaminaba más bien a incorporar una propuesta metódica abierta a todas las posibles interpretaciones de la realidad? La respuesta no queda clara. Quizás suponía que *técnica* era la profesionalización de la vida académica; si era el caso, erraba, pues el saber universitario, en esencia, se encuentra en la vía prudencial y no en la tecnocrática; el saber universitario es esencialmente dialógico, abierto a diversas interpretaciones. No queda claro el enfoque final de este profundísimo escrito; empero, pienso Gómez Morín contribuyó a la autonomía universitaria poniendo límites a quienes optaban por imponer una ideología, fuese acertada, necesaria o auténtica.

En ambos casos, tanto en sor Juana como en Gómez Morín, el resultado fue que se enfrentaron a una visión unilateral y que ejercieron un contrapoder para poner freno a la imposición ideológica. En el caso de sor Juana, su papel es de disidente liberal minoritaria, frente a la jerarquía católica, que imponía una visión oficial de la teología con consecuencias éticas y antropológicas, en cuestiones ajenas al dogma y doctrina, que podrían ser debatibles; en el caso de Gómez Morín, el de disidente liberal frente a las propuestas socialistas, cuyo mérito radica en haberse opuesto a una misión socialista de la Universidad; indudablemente impopular, pues el socialismo respondía a las injusticias ancestrales de México, Gómez Morín fue capaz de ver más allá, hurgando en la esencia misma de la autonomía universitaria, para mostrar que la responsabilidad social es una urgencia grave en todos los mexicanos, pero que la Universidad Nacional debía abrirse a todas las formas libres

VIRGINIA ASPE ARMELLA

y honestas de investigación, sin compromiso con ideología ninguna. En todo caso, ambos representan dos polos opuestos en los que la clave está en una defensa a la pluralidad de interpretaciones. Su legado consiste en haberse enfrentado a posturas e ideologías mayoritarias.

En ambos autores presenciamos características comunes: capacidad de mirar más allá del rango y del papel, y energía para mantenerse con fuerza ejerciendo contrapoder. La enseñanza que nos dejan estos autores es que la libertad de análisis y opinión en el saber es el eje de toda investigación; que el saber humano, en esencia, es parcial y variable; en consecuencia, que en el ámbito de la reflexión humana no caben imposiciones.

Insertos en dos extremos, la monja en el extremo opuesto a la imposición de una historia y de una filosofía católica oficial, el rector en el extremo opuesto a la imposición de un laicismo exacerbado y de la ideología socialista, ambos fueron *borrados* oficialmente. Sor Juana quedó en el olvido varios siglos, hasta que en el siglo XX un grupo de hombres que supieron ver *desde dentro* —como Ermilo Abreu Gómez que, a pesar de su filiación socialista y de sus convicciones anticatólicas, pudo apreciar a la monja—, y la rescataron. En el caso de Gómez Morín, pienso que la Universidad mantiene todavía una deuda con él: revisar su contribución de la autonomía, pues ciertamente ésta la había desarrollado Justo Sierra desde su fundación, pero no se llevó a plenitud hasta que Gómez Morín se enfrentó con una visión unilateral impositiva a lo que respondió con la esencia y misión de la Universidad.

Ambos mexicanos se jugaron renombre y memoria histórica al optar por una interpretación libre y plural de las ideas.

# LA IDENTIDAD ÉTICO-NARRATIVA COMO FUNDAMENTO DEL “SELF”

---

*José J. Sáinz Luna\**

RESUMEN: Uno de los temas existenciales interdisciplinares es la identidad humana, en particular, la constitución del yo o *self*. La hermenéutica de Paul Ricoeur promueve y busca la identidad en un yo reflexivo; esta propuesta prima la conciencia como el ámbito de toda vivencia; se hace hincapié en las narraciones personales, que hacen emerger al sujeto hacia una comprensión dadora de sentido y significación existencial.



ABSTRACT: One of the existential interdisciplinary topics is human identity, namely, the composition of I or self. Paul Ricoeur's hermeneutics supports and searches for identity in a reflexive self. This study elevates consciousness as the environment of all experience. We will emphasize the personal narratives that lead a person toward a understanding full of meaning and existential significance.

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, identidad, *self*, relato de confesión, atestación.

KEY WORDS: Ricoeur, identity, *self*, giving one's confession, attestation.

RECEPCIÓN: 3 de marzo de 2013.

APROBACIÓN: 26 de febrero de 2014.

\*Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

## LA IDENTIDAD ÉTICO-NARRATIVA COMO FUNDAMENTO DEL “SELF”

La motivación fundamental de la presente reflexión es exponer uno de los temas existenciales interdisciplinarios acerca de la identidad humana, en relación a la constitución del yo (*self*, o *c'est moi*). La hermenéutica de Paul Ricoeur promueve y busca dicha identidad en un “yo reflexivo” como categoría de “verdad” acerca del sujeto, pero como una verdad “suya” y de nadie más; esta propuesta filosófica prima la conciencia como el ámbito de toda vivencia,<sup>1</sup> pero desde una perspectiva nada cartesiana, sino más bien desde un *cogito brisé*, la opacidad, vulnerabilidad, fragilidad, fragmentación y finitud del sujeto en medio de su devenir, de sus circunstancias, acontecimientos, acciones, palabras y significaciones.

En el *Discurso de la acción* Ricoeur establece que, para comprender la identidad del “yo” —que también él mismo conceptualiza como ser-en-proyecto a través de sus obras—, se requiere del estar inmersos en un mundo con “otros”, pero “saberse” a la vez diferenciado de ellos por medio del poder “dar cuenta” de nuestra propia alteridad, en semejanza y contraste con lo que no-soy-yo, y no perderse en la masa

<sup>1</sup>La palabra “vivencia” es enriquecedora, asertiva y holística para definir la plenificación de aquellos eventos que dan complitud identitaria al sujeto, en periodos de su existencia individual y colectiva; en este sentido comprenderemos dicho concepto a lo largo de toda nuestra investigación. Para entender mejor dicho término habría que remitirse a la obra de Gil Villegas, donde hace un recuento histórico filosófico del acuñamiento del término por Ortega y Gasset en su relación con el término *Erlebnis*. Cfr. M. F. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, 1996, México, Colegio de México y FCE, p. 111 y ss.

o en el anonimato, referente constante de la constitución y formación de la identidad.<sup>2</sup> Nuestra intención es evidenciar cómo el padecer, la palabra, la acción y la significación presentes en las narraciones personales, en el propio relato que posibilita el “dar cuenta” de uno mismo, hace emerger al sujeto en este proceso de diferenciación, desde su “sin sentido” y enajenación hacia una comprensión dadora de sentido y significación existencial.

Este apropiarse de sí por medio de una narrativa particular –acontecimiento-revelación que está más allá de la lógica racional, como de aquella conciencia clara y distinta cartesiana–, será el criterio a desarrollar, con la intención de recuperar al “sujeto” desde una subjetividad que se sostiene a partir de la temporalidad y narratividad, situación originaria de la apropiación de la existencia misma. De aquí la importancia de considerar la fenomenología de la narratividad y de la temporalidad, incoada en la memoria y revelada en nuestras confesiones, como el esbozo de una antropología filosófica que enmarque la formación de la conciencia ética del sujeto y que es, en última instancia, fruto del proceso de tal narrativa.

Por ello, nuestro planteamiento hermenéutico pretende dirigir la pregunta por la temporalidad desde el quién de la memoria hacia el horizonte de la intencionalidad de la misma, manifiesta en sus obras, y que al paso del tiempo se revela en la propia narratividad en torno a la identidad del que la testifica. Plantear la temporalidad como categoría fundante del sujeto, y su necesaria y permanente reinterpretación narrativa, revela la relación intrínseca que guarda con la formación de la conciencia ética.

El ser que soy yo mismo “es” en la medida en que se siente “obligado” a tener que estar consigo mismo en un proceso de constante reconocimiento de sí. Este largo e intrincado proceso supone, en un primer momento, un desconocimiento de sí, un sentimiento de ser ajeno, de no ser del todo dueño de sí mismo: “alteridad extrañada”. Esta vivencia primigenia de des-identificación, de vivenciarme, mirarme y pensarme como un “otro”, exige un acto fundamental de sujeción y disponibilidad frente a uno mismo. Los recursos de que dispone cada

<sup>2</sup> Cfr. M. Maceiras, J. Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, 1990, Madrid, Cincel, p. 172.

individuo para reconocerse no son otros que el tiempo y el lenguaje, condiciones de posibilidad para “llegar a ser él”. El tiempo y el lenguaje son valorados moralmente en tanto guardan una relación estrecha con lo que he hecho de mi propia existencia, y por ende, de las de los demás; experiencia originaria de develación del “ser”, de distanciamiento y proximidad; exigencia moral de encontrarse a sí mismo, de darse una respuesta como principio de diferenciación e individuación, testificarse a sí mismo a lo largo de su vida, en la vivencia de su propia temporalidad.

Este acto de “mirarse” como un “otro”, de tratar de comprenderse en un momento puntual del devenir de su existencia, nos lleva a iniciar nuestra reflexión por la vivencia y el sentido del tiempo. Por eso no es de extrañar que nuestro diario vivir esté plagado de referentes temporales: antes, después, ayer, hoy, ahora, tarde, temprano, mañana. ¿En qué has ocupado tu tiempo?, ¿con quién o quiénes has pasado todo este tiempo?, ¿tienes tiempo para dedicarme unos minutos de “tu valioso tiempo”? Ya no quiero quitarte más tiempo. No llegaste a tiempo. ¿Me puedes “regalar” un poco de tu tiempo? ¡Qué has hecho en todo este tiempo! ¡Que rápido se me fue el tiempo! Este es el tiempo oportuno. ¡Justo a tiempo! ¡No pierdas tu tiempo! ¡Deja ya de perder el tiempo! Tiempo transcurrido. Quisiera tener más tiempo. Si yo pudiera detener el tiempo. ¡No hay tiempo que perder! ¡Se te acabó el tiempo!, y otras tantas afirmaciones más que nos dejan entrever nuestra constante preocupación, y permanente vinculación, a la temporalidad como sustrato fundante del reconocimiento de uno mismo.

El mundo se nos ofrece como una realidad que cambia incesantemente y la percepción del cambio, de la sucesión o de la duración de las cosas, nos recuerda constantemente dicha temporalidad y no sólo su mera constatación. Nos da la impresión de que el tiempo es una especie de “interlocutor silencioso”, el más íntimo y el más apremiante, que nos exige dar cuenta de nosotros mismos “tarde o temprano” en una atestación narrativo-temporal que otorgue identidad óptica, razón de ser.

Es indudable que tenemos experiencia del tiempo y nos atrevemos a calcularlo mediante diversos procedimientos objetivos y de gran precisión. Podemos calcular el curso de nuestro sistema solar, de algunas galaxias, de nuestro planeta; estamos familiarizados con la sucesión de los días y las noches, y somos capaces de llevar mediciones cada vez más precisas del transcurrir del tiempo. Pero lo paradójico es que también lo percibimos como una realidad instantánea, huidiza y fugaz, como algo que se nos escapa, provocándonos una sensación de intes- tabilidad y de lo efímero de todas las cosas; de ahí, que intentemos aferrarnos al momento presente como si quisiéramos asir el tiempo al ser conscientes de la brevedad de nuestra vida y de la urgencia de vivirla intensamente, porque el tiempo pasa, y mañana, quizás sea tarde. Experimentamos a la vez un rechazo hacia esa fugacidad del tiempo y tendemos a dilatarlo en el pasado y a proyectarlo en el futuro, instalándonos en una especie de eternidad, como si nuestra vida nunca fuera a tener fin, conformismo que puede llevarnos a sobrellevar una vida sin sentido en espera de la llegada de la muerte.

32

Somos seres histórico-temporales cuya vida se inscribe en el transcurso del devenir y de la finitud. Gracias a esta dimensión temporal de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con su propia finitud y con su realidad circundante. A través de la narratividad como camino de vinculación al entorno y como ordenamiento de la sucesión de los acontecimientos vividos, mismos que ocurren la mayor parte de veces de manera caótica y circunstancial, allí, en medio de dicha eventualidad, intentamos entendernos, comprendernos, darnos una identidad y un referente existencial que dé sentido a nuestro estar y obrar en el transcurrir de nuestra vida.

Las dos principales concepciones acerca del tiempo son el “tiempo cósmico” y el “tiempo subjetivo”, o más propiamente, la vivencia interna del tiempo. El primero dice la relación con el tiempo mensurable, objetivo y cosmológico. El segundo es un tiempo vivido, subjetivo y antropológico. El tiempo cósmico es el tiempo físico, objetivo, homogéneo, susceptible de ser medido y calculado, y gracias al cual podemos hablar de la edad de los astros, por ejemplo; sin embargo, carecemos de proce-

dimientos que nos permitan expresar la experiencia subjetiva del tiempo, porque esta experiencia es heterogénea, plural y siempre cambiante. Este tiempo psicológico es el tiempo de nuestra vida según nuestra propia experiencia. Es un tiempo subjetivo y variable porque unas veces nos parece que transcurre muy de prisa y otras muy despacio, unas veces nos parece que lo aprovechamos y otras que lo dejamos pasar, esperas interminables y momentos que nunca acaban. Es nuestra vivencia subjetiva del tiempo.

A estos dos conceptos fundamentales podríamos añadir un tercero, no menos importante, que no se identifica con ninguno de los dos y que ocupa un lugar intermedio entre ambos: el tiempo histórico, el tiempo de los acontecimientos de la humanidad. Este tiempo nos permite comprender la existencia de épocas diferentes, los cambios continuos a que todo está sometido; en cierto modo, es el intento de integrar el tiempo personal en el tiempo universal. En el tiempo histórico nuestra propia vida se inscribe en el tiempo del mundo, de las sociedades y de los grupos culturales.

Esta división tripartita nos permite apreciar parte de la complejidad de dicha noción y vivencia humana. Aún más, podríamos preguntarnos si existen tres tiempos, pasado, presente y futuro, o si el tiempo reviste un carácter unitario y presencial, y esos tres tiempos, más bien son constructos de la experiencia humana, pues parece que convergen en el momento actual como si sólo existiera el presente, un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. El pasado ha sido, pero ya no es; el futuro será, pero aún no es; sólo el presente es, aunque su modo de ser sea instantáneo y fugaz, porque muy pronto deja de ser. Sin embargo, es cierto que el pasado es en tanto que pasado y el futuro es en tanto que futuro.

Siendo tan paradójicas estas categorías de la temporalidad, en el sujeto constituyen la dimensión fundamental de su existencia, ya que sin ella seríamos incapaces de entender nuestra vida, porque somos seres limitados por el tiempo, y marcan de manera definitiva nuestro propio devenir y el de la humanidad toda. Pero gracias a esta dimensión temporal de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con la duración de

su vida y, al hacerlo, constituye su identidad ética, que no es otra cosa que la vivencia interna del tiempo, que es la categoría más propia de la temporalidad y que explica la relación a lo propiamente humano.

Aristóteles, por ejemplo, define al tiempo como la sucesión de acontecimientos a los que se les puede establecer relaciones de medida, en contraste con San Agustín, quien considera que el tiempo está más ligado a la vivencia subjetiva, al recuerdo de lo vivido. En contraste, en la concepción del tiempo newtoniana, por su influencia con la filosofía moderna y contemporánea, y en particular con los filósofos racionalistas, el tiempo, como el espacio, son categorías absolutas, exteriores, objetivas, y por ende ajenas a toda subjetividad, alejándose de las consideraciones psicológicas y de las ciencias humanas sobre ambas categorías. Sin embargo, Kant, al hablar de la categoría del tiempo, retoma la idea agustiniana de que el tiempo es subjetivo, como forma de ordenamiento de la experiencia interna, afirmando categóricamente que es el tiempo la estructura fundamental de toda subjetividad.

Husserl nos es de gran utilidad para plantear la importancia acerca de la vivencia interna del tiempo, inherente a la apropiación responsable del sí mismo frente a la original alteridad radical del sujeto. Este autor muestra la primacía del binomio subjetividad-temporalidad como el sustrato fundante del sujeto que se apropia de sí mismo; a diferencia de Ricoeur, es una cuestión más óptica que hermenéutica.

Bergson, por su parte, con la certeza de que somos tiempo puro, postula que el tiempo es una mera síntesis psíquica, pero no por ello menos óptica. Heidegger se suma a dicha aseveración, al sostener que lo propio del *Dasein* es ser temporalidad, sustrato radical y auténtico de la existencia humana, que se hace patente en “preocupación”, en “anticipación a la acción”. El ente necesita de la temporalidad para autoconstituirse, y por ende, constituirse responsablemente. En la vivencia de su temporalidad el sujeto intenta, por medio del lenguaje, expresar su angustia ante la conciencia de su carencia y finitud.

Ortega y Gasset, por su parte, al establecer las categorías que definen la vida, señala la temporalidad como la raíz misma de la vida, pero ésta es futurización. La temporalidad es la esencia de la vida humana. Por

ello, tendremos que hacer un breve repaso de los presupuestos filosóficos sobre la temporalidad y sus implicaciones éticas en el pensamiento de este autor, pues afirma que el hombre está sujeto al tiempo, su vida transcurre en el tiempo, está sometido a un continuo ser y dejar de ser, impulsado por el pasado y proyectado y amenazado por el futuro; no sólo es el sujeto lo que es en el presente puntual, sino también lo que ha sido y lo que llegará a ser.

La realidad específicamente humana se caracteriza por su inconsistencia temporal y, por ello, la historia es el referente vital de cada individuo como de la sociedad humana.<sup>3</sup> “El hombre no tiene naturaleza sino historia”. La filosofía propuesta por Ortega y Gasset empieza con este reconocimiento del tiempo y de la historia como elementos fundamentales de la vida humana. Toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico, y por ende, de constitución ética. Al igual que la influencia ricoeuriana, la huella de las convicciones orteguianas se dejarán entrever en el entramado de las conclusiones de nuestra investigación.

Hay que advertir que Ortega no dedicó ningún tratado específico a la temporalidad, pero su pensamiento lo incluye en una total referencia a la responsabilidad moral del ser humano, más aún, de la responsabilidad de ser uno mismo. Este autor concibe la filosofía como un esclarecimiento de la realidad para saber a qué atenerse y poder actuar en consecuencia. El pensar como simple “juego de ideas”, no dirigido a la acción, es para este autor algo frívolo e irresponsable. Además, concibe la vida como realidad radical a la que hay que referir todo cuanto hay o sucede:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, náufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene ese hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos

<sup>3</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, 1986, México, Porrúa, pp. 97-100.

profundos de la nube negra que lo engendró. Tenía razón Calderón en un sentido aún más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto, la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí y no logra, a la vez, evadirse de sí misma y estar sobre sí. Y no hay distinción entre el hombre inculto y el hombre de ciencia: también el físico es sonámbulo y lo es no sólo en su vida común sino que también al hacer su física, al crear su ciencia sonambuliza. La física es sueño, un sueño matemático. El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez, consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía. Yo lo advierto lealmente antes de empezar: la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio— es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez.<sup>4</sup>

La vida es siempre individual, cada uno la suya. Y esta vida es la gran responsabilidad que cada ser humano tiene para consigo mismo y para con los demás.

Desde el punto de vista de la moral tradicional, ser responsable significaba el poder dar cuenta de las propias acciones; la responsabilidad consistía en hacer que nuestros actos coincidieran con las normas que orientaban nuestra conducta. En Ortega no: ser responsable no es seguir unas normas previamente establecidas, sino vivir auténticamente, de manera que el sujeto no tiene que responder sólo de que sus acciones coincidan con las normas, sino más aún, se responde por la propia vida. Luchar por la autenticidad de nuestra propia vida y llegar a ser lo que intencionalmente deseamos es la cuestión de la que somos moralmente responsables.

Para Ortega no es sólo la voluntad racional la que anima y dirige nuestro actuar; estratos más profundos del hombre nos apremian a realizar una determinada acción y no otra. Las determinaciones que el sujeto realiza se establecen en un juego de interacciones entre moralidad y moral. La moralidad es la conducta de un hombre cualquiera

<sup>4</sup>J. Ortega y Gasset, “La razón histórica”, *Obras Completas*, 1987, Madrid, Alianza, t. XII, p. 913.

tal y como se expresa en sus acciones, mientras que la moral es el conjunto de prescripciones que constituyen el código de lo que ese hombre llama justo. Ortega es bastante original en ello. Admitiría la moralidad, pero no la moral. En él es posible una moralidad sin moral, un actuar moral sin códigos abstractos. Y como no está de acuerdo en que sea la voluntad racional la que decide sobre lo bueno y lo malo, en consecuencia no acepta la existencia de un código moral establecido de una vez y para siempre como guía estereotipada de la conducta humana.

No niega la existencia de la voluntad, pero tener un código fijo y someter nuestras decisiones a ese código es inmoral para él, pues no cree que el mandato moral, que guía al ser humano en la construcción de su proyecto de vida y realización de él mismo, pueda provenir de la voluntad ni de la estricta razón pura. Los códigos morales sirven para universalizar los modelos de conducta y para establecer la primacía del concepto sobre la existencia. Ortega se declara contra ambos planteamientos a lo largo de toda su filosofía. Afirma categóricamente que cada individuo ha de decidir sus pautas de conducta en relación con sus circunstancias, y en segundo lugar, la radicalidad de la realidad es siempre la vida misma, de manera que todo, ideas, creencias, sentimientos o pasiones, es algo que se produce en referencia a la realidad radical que es la vida.

Por eso, el hombre de acción es más importante que el moralista, pues cumplir con el “mandato moral” propio es ser un héroe, alguien que no va por los caminos comunes, que no sigue las costumbres, que no tiene unas normas de vida concretas, sino que es original, que crea su propia vida a tenor y en lucha constante con la circunstancia, que construye su propio *corpus* ético. En el lúcido y vasto pensamiento de este autor se establece que en el curso de nuestra vida hay dos referencias temporales que se oponen de alguna manera: una tiende hacia aquello que ya es, hacia aquello que prolonga el pasado en el presente y que llama *retroversión*; la otra tiende hacia el futuro aún indeterminado con la intención de determinarlo por mediación de un ideal, que llama *proversión*. Ortega insistirá en la enorme importancia de este último, hará girar su moral fundamentalmente en torno a la tendencia proversiva de la misma.

La postura orteguiana acerca del hombre como “animal heredero”, resultado de lo que los hombres anteriores han sido, cargado de un cúmulo de aciertos y errores anteriores que nos guían y nos orientan, sin olvidar que el verdadero sentido de la vida es hacia el futuro, es la construcción del propio yo, con quien se está en verdad comprometido. La vida nos es dada, pero no nos es dado lo que vamos a ser de ella. Eso tenemos que construirlo cada uno en relación con la propia circunstancia, por eso la vida es única e irrepetible.<sup>5</sup> Ortega coincidiría con Kant, pues hay que ver en la proversión una actitud de progreso frente a lo retroversivo, que es lo tradicional y arcaizante, lo que se admite sin crítica. La vida es sentirnos arrojados al mundo, náufragos en un mar de posibilidades que hay que determinar o no.

Ante este problema que es el vivir, acudimos a nuestro interior y buscamos la solución en alguna de las fórmulas que el pasado nos ha legado, efectuamos esa retroversión de que hablábamos antes. Acudimos a nuestro interior, nos ensimismamos en nuestras creencias y conocimientos, los cuales constituyen un conjunto de recetas y normas de conducta, es decir, un código fijo y universalmente válido. Pero la acción preferible para Ortega es la conducta alterada. Al alterarnos nos colocamos fuera de nosotros, *alter* es lo otro y los otros. De esa manera, nos lanzamos al mundo como entorno, que es nuestra circunstancia, y buscamos aquel proyecto de vida que realice nuestro verdadero y auténtico yo.

Por eso prefiere la noción de *proyecto* al de *ideal*. El ideal supone el riesgo permanente de homogeneización. En cambio, el proyecto es algo absolutamente individual e intransferible; se presenta como un impulso necesario sobre lo que debemos hacer, es el yo mismo lo que constituye el proyecto y no requiere apoyo alguno, es una exigencia de nuestro interior. Es un mandato que ni se justifica ni tiene por qué justificarse, se impone sin más, de aquí que la moral refiera al yo lo que ella manda, al yo personal e insustituible por ningún otro, pensando en su responsabilidad inalienable y absoluta. El “yo” está presente en todo su obrar, mientras que la moral tradicional se apoya sobre

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, *Obras Completas*, 1962, Madrid, Revista de Occidente, t. I., pp. 81-2.

el supuesto de que hay un yo como sustrato que está detrás de lo que se hace.

El carácter absoluto del obrar mismo es el que le da gravedad y consistencia al propio yo. La moral aparece así, desde el punto de vista kantiano, como un pensamiento que debe ser vivido, ejecutado; pero, como en Ortega las acciones se presentan con un carácter de imposición más categórica aún, la gravedad es todavía mayor. Frente a una moral abstracta, que nos impone normas, está la vida misma que constituye el valor de nuestras acciones. No es que el yo esté presente en todas sus obras, no es que, incluso, esté obligado a respaldarlas como responsable de las mismas que es, *sino que el yo se constituye en y con sus obras*. El yo es un actor, pero lo que ejecuta no es un papel que, cuando acaba la representación, puede abandonar y vivir su vida; es un actor que ejecuta su propia vida, se trata de un drama en el que al actor le va la vida.<sup>6</sup> Hasta aquí Ortega.

Consideremos brevemente las apreciaciones de Heidegger en torno a la temporalidad y al sujeto, desde su opacidad y vulnerabilidad hasta su asunción mediante la emancipación del *Dasein*. Apuntamos hacia ese otro sujeto que resulta de la temporalidad-narratividad en el despliegue de su ser en el acto del relatar su “verdad”,<sup>7</sup> relato de verdad construido y apropiado por él mismo, que se torna decisivo en su autoconstitución óntica, en el proceso constante y nunca acabado de otorgarse una identidad. Esta narratividad desborda toda analogía y necesariamente es transformadora del ente, en tanto que adquiere un valor de verdad óntica, que es el ser dado a sí mismo.

Ésta es la narratividad a la que nos referiremos, entendida como “relato de confesión” que libera al sujeto de lo puramente fáctico, de lo vivido, del pasado que lo ata, esclaviza y enajena de sí mismo. Acto fundante del ser que está más allá de la mera catarsis, pues es

<sup>6</sup>Cfr. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, 1986, México, Porrúa, pp. 130 ss.

<sup>7</sup>“*Ese percibir con sólo dirigir la vista puede conducir pues a la verdad en un sentido diferente al de la verdad como la entiende la ciencia; existe en este pensamiento el reclamo por el reconocimiento de formas del conocer más originarias, no teorizantes, que son a su vez la base de toda forma posible de conocimiento*”, Paulina Rivero, *Aletheia, verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martín Heidegger*, 2004, México, UNAM, pp. 37 ss.

un relato autoconstitutivo. Esta otra subjetividad, vista a la luz del relato de la confesión en su vertiente filosófico-ontológica, es la que en realidad puede dar razón de la propia existencia y validarla frente a uno mismo y frente a los demás.

De aquí la importancia del lenguaje como valor absoluto, al que hace referencia Heidegger. La eticidad refiere al modo de ser, lo que hace necesario partir del *Dasein*, de lo dado, del modo de “estar” allí, así simplemente (pues se “está” en el espacio y se “es” en el tiempo, propiamente); el *Dasein* es una categoría más espacial, se relaciona con la *physis*, lo puramente mecánico, lo autómatas, lo condicionado del sujeto. La vivencia de la temporalidad nos redime, nos rescata del “mero estar” y nos encamina al “ser” mediante la narratividad y la autoafirmación que nos otorga. Este “llegar a ser” nos interesa, a través de la confesión como narratividad, como relato de “verdad” existencial (no tanto racional); confesión dadora de sentido, estado de conciencia emergente del ser.

40 | Hecho este somero repaso, es de entenderse por qué Paul Ricoeur postulará una “vía larga” en lo que respecta a la temporalidad y a la narratividad, como fundamentos de dicha identidad, y que serán los dos ejes fundamentales del desarrollo del planteamiento de la “confesión como relato de verdad” de toda existencia humana. El análisis del paradigma ético como método de la fenomenología hermenéutica ricoeuriana apunta a la construcción de una verdad “existencial o significativa”, cuyo método pertenece a los saberes del sentido.<sup>8</sup> El método fragmentario, tal y como Ricoeur lo presenta, plantea una conveniencia mutua entre una hermenéutica del sí mismo y una ontología del ser como acto.

Se intenta dilucidar la doble significación de las implicaciones de la temporalidad como de la narratividad en el proceso de la constitución del sujeto ético, que se deriva del entrelazamiento entre la reflexividad y la historicidad. La hermenéutica del sí que caracteriza al método hermenéutico fenomenológico pretende considerar tanto el plano perso-

<sup>8</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura*, 1990, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 23-42.

nal de su obrar particular (su propia biografía), como el plano reflexivo en que problematiza la axiología ética del sujeto mismo y que pone al descubierto en su obras. La primacía ontológica de su propia metodización subraya en el análisis la fenomenología del hombre que actúa y sufre, acto de lenguaje, acto de comenzar algo en el curso de las cosas, acto de narrar y de reflejarse en la unidad frágil de un relato de vida, acto de tomar sobre sí la responsabilidad de las propias elecciones con todas las consecuencias conocidas y desconocidas.

Se toma como presupuesto la explicación de que la comprensión de sí es una narrativa de un extremo a otro; comprenderse es apropiarse de la historia de la vida particular del sujeto. Ahora bien, comprender esta historia es hacer su relato, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos incorporado a nuestra identidad como identidad narrativa. Acceder a la interpretación o comprensión existencial narrativa es situar al sujeto como agente, autor y actor de su ser y estar en el mundo.<sup>9</sup> Agente porque los actos emergen de su manera de estar en el mundo; autor en cuanto que los actos son fruto de un riesgo deliberativo, dependen de nuestra volición; actor en cuanto a que en sus actos, como por medio de ellos, definimos nuestro propio carácter, nuestra personalidad moral, actuando, transformando y constituyendo la identidad del sujeto, que no es otra que su identidad ética.

Precisamente, en lo referente a los conceptos de “narratividad” y “temporalidad” hay un diálogo entre Ricoeur y Heidegger sobre el lenguaje como estructura de nuestro ser-en-el-mundo y como condición de posibilidad de acceso al sujeto, y que sólo es posible en el devenir de los acontecimientos; sin embargo, Ricoeur se distanciará de Heidegger al plantear la temporalidad de un modo más fragmentario que trascendental, pues el origen de sentido del sujeto en el decurso temporal no se manifiesta por entero en la conciencia o en la representación intelectual, en tanto que el yo se nos presenta incomprensible e irrepresentable en la aprehensión de sí mismo. La reflexión del yo tendrá que estar mediatizada por la interpretación de símbolos y signos, puente entre la objetividad y la subjetividad, quedando pendiente la identidad del

<sup>9</sup>P. Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, op. cit., pp-143-73.

yo en la interpretación de sus acciones, apareciendo al final de la actividad reflexiva, no en el comienzo.

El planteamiento anterior exige un proceso revelador que desmitifique el propio discurso, mismo que puede enmascarar significados que desfiguren la auténtica emergencia de una subjetividad emancipada. Tanto el relato verbal como escrito, el texto, pueden ser arma de doble filo en el proceso de revelación: por un lado, apuntan originariamente a una interioridad dadora de sentido; por otro, pueden malversar la refiguración y el modo de “estar” en el mundo. Narración y texto, como dos formas de expresión del lenguaje, se entrecruzan con la acción del sujeto, interactúan posibilitando el surgimiento de sentido y significado.

La problemática de la temporalidad que disgrega, disuelve o dispersa al sujeto en esa pasividad fluyente del acontecer de las cosas encuentra su principio de unidad en la narratividad, en el relato, que es donde se configura y refigura el tiempo vivido, o lo que es lo mismo, el tiempo narrado:

La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal.<sup>10</sup>

Esta temporalidad narrativa es para Ricoeur el camino genuino para poder constituir la identidad del sujeto, perdida en medio de su temporalidad; es el desenlace, la resolución de la propia intriga que no se reduce a la sucesión de incidentes, sino a la integración de los mismos. La narración se eleva así a condición sin la cual no puede haber identidad, pues fundamenta a la existencia temporal, adquiriendo una significación antropológica.

<sup>10</sup>P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 141.

Se requiere plantear ahora cómo esta temporalidad narrativa se vuelve fundamento del relato de confesión, sobre todo a nivel del sujeto individual en su proceso de constituirse responsablemente; en otras palabras, postular acto de la confesión como narratividad y constitución ética. La confesión es el lenguaje de alguien que no ha perdido su condición de sujeto, pero que se revela a sí mismo y se rebela consigo mismo por horror de su ser “a medias”, y la aceptación de su labilidad lo hace sentir culpable. Este acto tiene que ser visto más allá de toda especulación racional, pues nos desplaza al tiempo imaginario, al tiempo mitológico del sujeto, aunque sus elucubraciones provengan del tiempo real vivido. Es un estado intermedio entre la experiencia y la racionalización, en el que estamos envueltos en aquellos mitos que nos hacen comprendernos dentro del mundo y que, a la vez, nos aleja de él en la emergencia del sentimiento de no sentirnos dignos, de sentirnos alienados, sentimiento de “estar” pero no-estar al mismo tiempo.

Ricoeur nos ayudará a entender cómo el primer estadio confesional de estos sentimientos, que bien pueden resumirse en el “sentimiento de culpa”, es el lenguaje simbólico, por demás equívoco pero lleno de significados, incluso ancestral, como una especie de resonancia de nuestros antepasados en nuestra propia conciencia que hunde sus raíces más allá del propio marco histórico del individuo. De aquí la urgente necesidad de un distanciamiento paulatino de este lenguaje mediante la desmitificación, largo rodeo para poder llegar a ese segundo estadio de lucidez y de liberación de los propios atavismos. Para nuestro autor, no todo distanciamiento es alienante, sino por el contrario, es condición de posibilidad para la propia emancipación del sujeto. Es el distanciamiento que hace el “penitente” del horizonte que intenta recordar, explicar, comprender, que establece las condiciones de posibilidad de la propia exculpación, redención, que le permite elevarse a otra condición más digna para sí mismo como resultado de dicho distanciamiento que lo devuelve a sí mismo con una mayor aceptación y reconocimiento.

El análisis de lo “voluntario” y lo “involuntario” nos será de gran utilidad para entender la importancia del relato de confesión, pues el abordaje indirecto de los múltiples acontecimientos, eventos, acciones

y circunstancias que rodean y afectan al sujeto en su devenir es lo que se hará presente con fuerza creciente, como camino indirecto por medio del lenguaje, universo de signos desplegado en el relato de la confesión que pide ser interpretado en la opacidad que está allí latente. Este relato reafirma a la subjetividad ya no como conciencia traslúcida y transparente a sí misma, sino como una subjetividad desgarrada. Así, podremos evidenciar este paradigma ético en el que se juega la noción de “distancia”, como condición sin la cual es imposible autoconstituirse, “llegar a ser”:

La posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etcétera. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto.<sup>11</sup>

Recuperar los aportes ricoeurianos en torno a la temporalidad y la narratividad es de vital importancia para poder evidenciar bajo qué condiciones temporales se hallan las preguntas que orientan la reflexión ética de toda persona, por medio de su “ontología de la atestación”, que posibilita a través de la narración; en última instancia, el relato de la confesión es la superación del *cogito* herido en la articulación del obrar humano, proceso interno que vive el sujeto en el devenir “sí mismo”. Esta narrativa, vista como relato de confesión, va más allá de los límites religiosos, terapéuticos o de simple catarsis, pues desde el horizonte de la hermenéutica del sí mismo, como de la ontología del ser como atestación, redime al sujeto de su pasado, de su sin sentido y pasividad en el devenir temporal de su existencia y lo vuelve responsable de sí. Esta exigencia de revelar la propia verdad en la esperanza, de poder llegar a adueñarse de su destino, de su historia, de su propia existencia, es la intencionalidad última del relato de confesión.

El relato de confesión es, así, un acto de auto-apropiación temporal que nos otorga identidad y planta al sujeto en la realidad como agente

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de la Hermenéutica II*, 2004, México, FCE, p. 28.

de su devenir en un horizonte lleno de sentido. Dicha narratividad no es de una vez y para siempre, sino que también está tocada por la temporalidad, es caduca, efímera, responde a un período de nuestra existencia sin dejar de ser parte de ella. Las circunstancias, lo vivido, lo padecido o reflexionado pueden ser ocasión de una nueva demanda de comprensión de sí mismo, dinamizando nuestra existencia en el transcurrir de nuestra vida.

El relato de confesión es un momento privilegiado de apertura al ser, al deseo de ser uno consigo mismo superando la dispersión y la fragmentación de una existencia vivida en el mero fluir de los acontecimientos, de las cosas y de la historia. Este “tiempo oportuno” (o tiempo “*kairótico*, tiempo de “gracia”), es un tiempo subjetivo, cualitativo, en el que se rompe la inercia del transcurrir del tiempo cronológico, de ese modo de pasividad del simple “estar” así sin más, como de la pasividad de la propia memoria. El *kairós* es el camino por el que el sujeto se constituye en agente de su devenir, en el rescate de lo vivido como en la proyección de su futuro, en el intento de dar orden y unidad a la propia existencia, camino de personalización. El tiempo aparece como condición del ser, como posibilidad de realización y no como medida extensa de la duración de mi existencia hasta llegar a mi propia muerte.

La peculiaridad del *kairós* es que no puede ser transcrito, expresado ni apresado por teorías racionalistas ni por axiomas o códigos morales, pues el que vive este momento intenta en gran medida emanciparse precisamente de aquellos modelos impuestos y establecidos desde el exterior y, en un acto de interiorización, anhela revelarse a sí mismo en su originalidad e irrepetibilidad, salvaguardando su individualidad. Esta revelación es una aparición, nunca total ni definitiva, pero siempre demandante de declararse en contra de todo aquello que lo aniquile, que lo disuelva en un todo anónimo. Este instante de lucidez y emancipación es el deseo profundo de adquirir una unidad constitutiva y comprensible para sí, el poder otorgarse un nombre, una identidad. Lo que se esperaría de este momento de crisis e introspección es que el sujeto llegue a la atestación de sí mismo, constituyéndose en su propio tes-

tigo y abogado. Este acto de autoafirmación y reconocimiento de sí es lo que Ricoeur llamaría “atestación”. La atestación es la identidad narrativa que emerge del *kairós* y que puede llegar a carecer de argumentos intelectuales o de exigencias morales estereotipadas, pero que produce en el sujeto una transformación cualitativa y operante que lo incorpora al mundo de manera responsable y solidaria.

La atestación es el resultado de un relato de confesión que logra como condición última una apertura, un ensanchamiento, un intento de vivir adecuada y apropiadamente, un “yo” justificado y redimido, revelado a sí mismo en una transparencia de sentido y apertura de futuro. La atestación otorga al sujeto legítima independencia por encima de cualquier falsificación o tergiversación de la condición humana. La atestación es la afirmación del “yo”, pero no desde un egocentrismo complaciente, sino de un sí mismo narrativo-temporal que se comprende como responsable de sí y solidario con los otros a quienes descubre como semejantes, ya no como desconocidos, ajenos, rivales o enemigos.

Desde una fenomenología del sí mismo u ontología itinerante, la identidad del sujeto se expresa en el acto de atestación como mantenimiento de la propia verdad existencial, convicción y coherencia consigo mismo, fruto del rodeo reflexivo del relato de confesión. Esta reflexión de sí mismo, constitutiva de la identidad ética del sujeto, sobrepasa los límites de la unidad formal como del sujeto sustantivo y como afirmación del ser en la propia temporalidad, como existencia no absoluta ni definitiva, que se atestigüa una y otra vez a sí mismo como garantía de su mismidad.

El relato de confesión, como estructura originaria de la condición ético-entitativa de la existencia humana, tiene que adquirir el carácter de método, ser una praxis recurrente en la vida del sujeto. Este método narrativo, como condición de su existir con sentido y proyección, es la garantía de la cura a su fragilidad. Sólo en cuanto el sujeto es capaz de conocer, reconocer e integrar lo vivido en una unidad narrativa puede afirmar con toda su fuerza ontológica “yo soy”, como unidad concreta llena de sentido trascendiendo su indeterminación y su propia extrañeza.

La atestación es el fruto de ese “sí mismo” que trama su historia y su destino, comprendiéndose una y otra vez en la eventualidad de la temporalidad, ontología fracturada, pero también ontología que nos descubrirá lo posible de la condición humana en un despliegue constante; en la medida que el sujeto metodice dicha experiencia, irá conformando con mayor certeza su *corpus* ético capacitándolo para que sea capaz de insertar sus decisiones y sus acciones en la trama de la estructura social de manera más responsable.

Significativas son las consecuencias y exigencias que se derivan de la identidad ético-narrativa del sujeto, pero el interés principal de nuestra exposición es evidenciar aquella realidad subjetiva que corre el riesgo de asfixiarse en medio de tantas propuestas, la mayoría de ellas paliativas y superficiales, que pretenden facilitar y conducir por la “vía corta” la experiencia de la crisis existencial del sujeto. El relato de confesión es un largo y complejo proceso narrativo que lleva al individuo a dar cuenta de sí mismo en la atestación. Lo que pasa por la mente del sujeto cuando inicia ese momento privilegiado de ensimismamiento reflexivo, de confrontación consigo mismo, como las implicaciones o momentos internos que pueden ocurrir en el proceso del relato de confesión, correspondería propiamente al quehacer práctico de la psicología, pero estoy convencido de que, hoy por hoy, la filosofía debe ser devuelta a la praxis humana y debe responder de una manera más accesible y expedita a las demandas del hombre contemporáneo, quien está en búsqueda de fuentes certeras y orientadoras como las que emanan del largo caminar de la sabiduría que otorga la disciplina filosófica.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

# TEMPORALIDAD Y ONIRISMO. LA FORMA-SUEÑO Y EL DEVENIR-PERSONA

---

*Gabriel Astey\**

RESUMEN: En la antropología filosófica de María Zambrano, la aspiración mayor del sujeto es conciliar la vida anímica –en principio refractaria al concepto– con la intelectual, proyecto de existencia al que la autora llama devenir-persona y para cuyo cumplimiento es indispensable el trabajo de la forma-sueño, esto es, de la actividad onírica ligada a los diversos modos humanos de experimentar el tiempo. Este ensayo expone sucintamente dicho asunto desde dos perspectivas: la fenomenológica y la metapsicológica.



ABSTRACT: In Maria Zambrano's philosophical anthropology, the ultimate goal of the subject is to reconcile the sentimental life with the intellectual life (opposing views in principle). This is an existential project which the author refers to as becoming a person and its success is dependent on the work of the form and dream, namely the oneiric activity linked to the various ways humans experiment with time. In this article, we will present the latter succinctly from two perspectives: the phenomenological and metapsychological.

49

PALABRAS CLAVE: María Zambrano, devenir-persona, forma-sueño, sucesión, duración, atemporalidad.

KEY WORDS: María Zambrano, becoming a person, form, dream, succession, duration, atemporality.

RECEPCIÓN: 24 de octubre de 2013.

APROBACIÓN: 22 de febrero de 2014.

\* Instituto Superior de Intérpretes y Traductores.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

# TEMPORALIDAD Y ONIRISMO. LA FORMA-SUEÑO Y EL DEVENIR-PERSONA

## Aclaraciones preliminares

En 1965 María Zambrano publica *El sueño creador*, libro al que anuncia como “un aspecto de la investigación acerca de los sueños y el tiempo emprendida por quien esto escribe hace ya algunos años”.<sup>1</sup> En 1992 aparece, póstumo, *Los sueños y el tiempo*, en cuya nota preliminar Jesús Moreno escribe: “Los cinco capítulos que componen este libro inédito son como las islas visibles de un mucho más vasto archipiélago submarino. Pues la investigación sobre *los sueños y el tiempo* ha sido uno de los más ambiciosos proyectos de María Zambrano”;<sup>2</sup> a lo que agrega: “este que iba a ser el último libro de María Zambrano ha sido mientras se iba, largamente, escribiendo, el plano subyacente y silencioso o el invisible compás que trazaba el propio método de Zambrano en cada uno de sus otros libros”.<sup>3</sup> En efecto, como puede constatarse en la lectura de estas dos obras capitales, la pesquisa zambrana sobre los vínculos entre la temporalidad y el onirismo ocupan un lugar central en su antropología filosófica, pues para la andaluza la actividad de soñar es, por un lado, la llave que abre las puertas a los diversos pasajes temporales por los que el ser humano recorre la vida, pero también, por otro, el acicate y la guía para que ese ser alcance la plenitud emo-

<sup>1</sup> María Zambrano, *El sueño creador*, 2010<sup>2</sup>, Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 37.

<sup>2</sup> María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 1992, Madrid, Siruela, p. 9. (Las cursivas son de Moreno Sanz).

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

GABRIEL ASTEY

cional, existencial y ética que María Zambrano consigna en el concepto de *persona*; los sueños son así el estímulo y la vía para devenir —cada individuo— persona, según un trabajo de *autognosis* que la autora concibe como un despertar paulatino. Se sueña, entonces, para aprender a despertar, a reconocerse cabalmente.

Lo anterior ha sido dicho por los exégetas del pensamiento zambrano repetidas veces, desde los albores de la literatura especializada y hasta fechas recientes. Por ejemplo, en uno de aquellos textos pioneros, se lee:

El sueño creador es ese sendero, ese camino-guía, que se le revela graciosa, gratuitamente al sujeto. Mas solamente cuando esté preparado, abierto. Cuando haya creado dentro de sí un vacío —lo lleno por definición no puede recibir nada— que acoja tanto sus íferos, su “nudo de víboras”, su conflicto, sin engaños, como su anhelo más puro prefigurando en él su finalidad destino.<sup>4</sup>

Más de dos décadas después, María João Neves escribe:

La sustancia de la vida humana es, para Zambrano, el tiempo, hecho en virtud del cual saber circular por su tiempo constituye uno de los conocimientos más valiosos que el ser humano puede adquirir. Según Zambrano, los sueños pueden justamente constituirse en guía para que el hombre sepa recorrer sus múltiples tiempos, creándose así la posibilidad de alcanzar el conocimiento sobre sí mismo [...] El conocimiento de los sueños es, pues, condición de posibilidad de la verdad. [...] La posibilidad del hombre de recorrer sus múltiples tiempos crea condiciones para que dé algunos pasos en el sentido de una existencia auténtica.<sup>5</sup>

Asimismo, el proyecto zambrano de devenir-persona ha llegado a expresarse en forma aforística —Jesús Moreno, en su exhaustiva monografía sobre la andaluza, apunta: “En los sueños el hombre irá dán-

<sup>4</sup>Fernando Muñoz Vitoria, “Sueño y revelación” en Fernando Savater (*et. al.*), *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, 1983, Madrid, Zero-Zyx [83-99], p. 95.

<sup>5</sup>María João Neves, “Estética y sueño en María Zambrano” en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”* núm. 6 [44-50], 2004, Barcelona, Universidad de Barcelona, p. 46.

dose el propio rostro del *ya* a través de sus *todavía no*”<sup>6</sup> e incluso críptica –Fernando Pérez-Borbujo define a la *persona* zambranianiana como “una subjetividad que está en sí fuera de sí y que porfia por entrar en sí”.<sup>7</sup> En cualquier caso, en este orden de generalidades, la crítica especializada es unánime.

También lo es cuando destaca el concepto zambranianiano de forma-sueño como la pieza maestra de este aspecto de su antropología.<sup>8</sup> Dicha unanimidad obedece a que la propia andaluza explica repetidas veces y en tono enfático que dos notas singularizan su *modus operandi* filosófico en este campo temático. La primera, el estudio de los sueños según su *eidós*, su forma, y no su contenido: “el sueño, los sueños, no son la presentación de un cierto argumento ante todo, sino el medio, la forma; la forma sueño”;<sup>9</sup> la segunda, la concepción de la forma del soñar en los términos de una tan peculiar fenomenología de la temporalidad que Zambrano enuncia como todo lo contrario, esto es, como una fenomenología de la atemporalidad, “del sujeto privado de tiempo, de lo que de él brota incoerciblemente ante el contacto [des]nudo con eso, con ese absoluto con el que se las ve a solas, fuera de su medio. El medio del sujeto humano que es la temporalidad”.<sup>10</sup> Según esto, entonces, la forma-sueño es propiamente el lugar de engarce de los órdenes de *los sueños y el tiempo*.

Ahora bien, el hecho de que los exégetas reconozcan el predominio de la idea de la forma-sueño no significa que estén de acuerdo a propósito de los ingredientes que la constituyen, lo cual se debe sobre todo a la problematicidad del concepto zambranianiano de sujeto, estruc-

<sup>6</sup> Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 2008, Madrid, (4 vols.), Verbum, vol. IV, p. 350 (las cursivas son suyas).

<sup>7</sup> Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, “Sueño y vigilia: el nacimiento de la persona en el pensamiento de María Zambrano”, en *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, 2004, Barcelona, núm. 6 [58-70], Universidad de Barcelona, p. 61.

<sup>8</sup> Así ocurre, por citar sólo algunos títulos monográficos, en Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, 1992, Barcelona, Anthropos; Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, 1994, México, Fondo de cultura económica; Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, 2008, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ediciones Coyoacán; Jesús Moreno Sanz, *op. cit.*

<sup>9</sup> *El sueño creador*, p. 43.

<sup>10</sup> *Los sueños y el tiempo*, p. 19.

GABRIEL ASTEY

turado en niveles y apto para experimentar el fenómeno del tiempo según una multiplicidad de modalidades. Éste no es el lugar adecuado para reseñar las divergencias entre los hermeneutas, pero por lo pronto, y para calibrar la complejidad del asunto, adelanto que en el transcurso de este ensayo entenderé la noción de forma-sueño como una sinécdoque particularizante de la subjetividad zambraniana, es decir, como una instancia dinámica que representa a escala las vicisitudes de la vida humana, en el sentido de que vincula los componentes de la persona (la psique y la conciencia) con los modos de la temporalidad (la duración, la atemporalidad y la sucesión) según los tres regímenes de actividad espiritual del individuo (el dormir, el soñar y la vigilia) y en aras de que éste alcance su fin como existente: la autocomprensión.

Así las cosas, en las páginas siguientes intentaré una descripción del funcionamiento del dispositivo llamado forma-sueño, prestando atención a la manera en que la experiencia de la temporalidad por parte del sujeto zambraniano se engarza con su aptitud para elaborar productos oníricos y, mediante esta elaboración, alcanzar la autognosis postulada como meta del proceso de devenir-persona.

54

## **El Tiempo, sus modos y sus ingredientes**

Diversos motivos dificultan la exposición de la idea zambraniana del tiempo. Para empezar, el hecho de que se trata de un concepto equívoco que puede referirse a dos cosas: por un lado, a la suma de varias modalidades de un mismo fenómeno que, juntas, conforman una unidad comprensiva (y así, la sucesión, la duración y la atemporalidad, engarzadas de forma específica, articulan la totalidad del Tiempo, en mayúsculas); por otro, a uno de los dos ingredientes (el otro es el movimiento) que participan en la constitución de las diferentes modalidades temporales (y así, la presencia o ausencia del componente tiempo –en minúsculas–, de la mano de la presencia o ausencia del componente movimiento, contribuye a distinguir entre sí a la sucesión, la duración y la atemporalidad); según esto, entonces, el tiempo es un formante del Tiempo. Adicionalmente, nótese para mayor equívocidad, que una

de las modalidades del Tiempo es la atemporalidad, y que en ella no se da como ingrediente el tiempo, sino sólo el movimiento, de modo que la atemporalidad es un Tiempo sin tiempo.

En segundo lugar, la diversificación del Tiempo en las modalidades señaladas es solidaria de la disociación del sujeto en tres ámbitos de actividad psíquica: la vigilia (acorde con la sucesión), el dormir (acorde con la duración) y el soñar (acorde con la atemporalidad). Así, el campo del Tiempo y el campo del sujeto se apuntalan recíprocamente, y en vista de ello no es posible roturar los límites internos de uno sin demarcar a la vez los del otro.

En otro orden de cosas, tampoco es fácil distinguir si para María Zambrano el Tiempo es una realidad cosmológica o fenomenológica, es decir, si se trata de la temporalidad del mundo, en la que se inscribe la temporalidad de lo viviente, en la que a su vez lo hace la temporalidad de la conciencia; o bien, si de lo que se trata es claramente de la temporalidad de la conciencia y de nada más. A mi entender, Zambrano piensa en un Tiempo mixto y habla sobre él en un sentido fundamentalmente fenomenológico, aunque sin dejar de sugerir que la temporalidad propiamente humana está configurada de tal manera que permite al sujeto relacionarse con el soporte biológico de su psique y su conciencia —el cuerpo— e inclusive con el devenir exterior a ese soporte, y esto a pesar de que en términos fenomenológicos sea imposible tener noción de un tiempo biológico o cosmológico que no esté construido al interior de la conciencia por analogía con la forma del tiempo psíquico.

Ahora bien, salvar estas dificultades implica tener presentes las siguientes precisiones. Primero: una lectura atenta de las fuentes, específicamente de *Los sueños y el tiempo*, manifiesta que el discurso zambraniano siempre se refiere a la vivencia humana de la temporalidad: la autora se ocupa del tiempo psíquico, inmanente, fenomenalizado, y no del tiempo del mundo. Sólo según los protocolos de la intencionalidad de la conciencia puede aclararse la equivocidad del concepto de Tiempo: si se lo dice de muchas maneras, es porque se lo experimenta de muchas maneras. Con todo, pese a que Zambrano no problematiza la naturaleza del tiempo objetivo, sí asevera que la tempora-

GABRIEL ASTEY

lidad psíquica *stricto sensu* está alojada en otra, somática o visceral, que funciona como soporte hilético del tiempo, donde el sujeto despliega su actividad noética. De este tiempo somático, sustrato del psíquico, María Zambrano afirma que:

Es el latir mismo de la vida, o a lo menos con él se confunde; es su manifestación. Y el hombre que se dispone a vivir funde todos sus tiempos en el tiempo de la vida. Su latir se torna manifestación del latir elemental de la vida, se reúne en el concierto de todo lo viviente [...] Pues que todo tiempo es apertura. Al entrar en la temporalidad sucesiva el sujeto se abre a la realidad y se abre a otras realidades, a otros modos de realidad, cuando entra en otros modos de tiempo. Este tiempo último, extremo, del que está sumido en la vida en sueño, no se abre en principio, es el simple latir que es el signo y función viviente. Es signo de la vida en el viviente, la vida misma que trabaja. Y en ello muestra, más que imperfección, indigencia; indigencia que es triunfo renovado... que podría no renovarse; un recomenzar, un recurrir, no un durar. Por eso es ya tiempo.<sup>11</sup>

Si se admite que, con la postulación de este tiempo visceral, Zambrano demarca un umbral mínimo de la experiencia psíquica de la temporalidad, es viable, entonces, distinguir a partir de él y en contacto con él, el ámbito cabal del tiempo psíquico.

56

En cuanto a éste, esclarecer la diversidad modal que lo constituye resulta más sencillo si se empieza por reconocer dos cosas: que ella obedece a la presencia o ausencia de dos ingredientes en cada modo del tiempo, y que cada modo es solidario de una forma de actividad noética. La sucesión es el modo temporal de la vigilia; la duración, la del dormir (puro, es decir, no onírico), y la atemporalidad, la del soñar. La presencia o ausencia, en dichos modos, de los formantes “tiempo” y “movimiento” explican la pluralidad modal. Esquemáticamente, esto puede graficarse así (donde los signos + y – representan, respectivamente, presencia y ausencia del ingrediente):

Sucesión:	tiempo (+)	movimiento (+)
Duración:	tiempo (+)	movimiento (–)
Atemporalidad:	tiempo (–)	movimiento (+)

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 68-9.

La sucesión, el tiempo de la vigilia, es el canónico de los modos desde el punto de vista de la fenomenología. Zambrano construye el concepto en sintonía con la *Distentio Animi* agustiniana y la *Zeitbewusstsein* husserliana, esto es, como un presente distendido que opera como sede de las operaciones intencionales del atender, el recordar y el esperar. Por razones de economía expresiva, no es oportuno desarrollar aquí la forma en que la andaluza critica y se apropia de estas dos fuentes; baste, entonces, con poco más que mencionarlas.<sup>12</sup> Sobre la sucesión,

<sup>12</sup> Vid. San Agustín, *Confesiones*, 1986, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, traducción de José Cosgaya, Libro XI, pp. 377-414; y Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, traducción de Agustín Serrano de Haro, (especialmente los párrafos 10 y 36-9). He aquí los presupuestos agustinianos del concepto de sucesión en María Zambrano: según Agustín, de los tres tiempos mundanos (presente, pretérito, futuro) el único al que podría concedérsele existencia efectiva sería al presente “porque de hecho el pretérito ya no existe y el futuro no existe todavía.” (*Confesiones* XI, 15, 18). Sin embargo, una consideración más detallada del presente se revela aporética, pues, en la medida en que éste durara, por mínimo que fuera su transcurrir, sería divisible en los momentos inexistentes del *ya no* (el pretérito que *fue*) y del *aún no* (el futuro que *será*); de ahí que “sólo se puede concebir un período de tiempo no susceptible de división en partes diminutísimas: éste es el presente. Pero vuela con tal rapidez del futuro al pasado, que apenas si tiene duración. Si tuviera alguna duración, se dividiría en pasado y futuro. Pero el presente no tiene extensión alguna.” (*Loc. cit.*) He aquí la aporía: ¿cómo construir con unidades inextensas una extensión? Agustín traslada entonces la pesquisa al campo de la conciencia del tiempo: postula que el pretérito y el futuro “dondequiera que estén y cualesquiera que ellos sean, no están sino como presentes.” (XI, 18, 23), así como que “quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación.” (XI, 20, 26). Llegado aquí, Agustín descubre que con la introyección de los tres tiempos en el presente del espíritu ha dejado lugar aún a la aporía de la inextensión del presente. El problema (persistente) ahora reza: ¿es puntual el presente del presente —la visión— o bien transcurre? Si la visión fuera inextensa, toda conciencia del tiempo como flujo sería imposible y toda medición intuitiva de los tiempos también. La solución agustiniana, por paradójica que resulte, consiste en otorgar al presente del presente una estructura distendida: “Esto me ha llevado a la conclusión de que el tiempo no es más que una distensión. Pero ¿distensión de qué? Lo ignoro. Sería sorprendente que no fuera una distensión del mismo espíritu. Porque, ¿qué es lo que mido, Señor Dios mío, cuando afirmo sin precisar: ‘Este tiempo es más largo que aquel’ [...]? Mido el tiempo, ya lo sé, pero no mido el futuro que todavía no existe, ni mido el presente, porque no tiene extensión alguna, ni mido el pasado que ya no existe. Entonces, ¿qué es lo que mido? ¿Mido tal vez los tiempos mientras pasan, no los pasados? Sí, así lo tengo dicho”. (XI, 26, 33).

En cuanto a Husserl, valga decir que la definición agustiniana del tiempo como distensión del espíritu se encuentra en la base de sus investigaciones sobre la conciencia del tiempo. Sintetizo aquí apretadamente lo esencial en ellas. Se logra un análisis fenomenológico de esa

GABRIEL ASTEY

Zambrano dice, por ejemplo: “el modo normal de vivir el presente es sentirlo como fragmento de una corriente temporal: percibiendo su movimiento”,<sup>13</sup> o bien: “[el sujeto] vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos: se sucede a sí mismo”,<sup>14</sup> e inclusive se refiere a la sucesión como a “esa línea, esa figura que el sujeto extrae como una línea mensurable, donde es posible medir, comparar, como un drama donde las escenas, los conflictos y los desenlaces se dibujan claramente”.<sup>15</sup> Tres notas destacan aquí: a) la sucesión como flujo de vivencias presentes, que se concatenan unas tras otras y cuyo movimiento continuo es percibido; b) la sucesión como vínculo reiterado, ya no sólo de los contenidos vivenciales presentes –cuyo paso se atestigua como si el flujo temporal corriera ante la mirada de la con-

ciencia si se estudia detalladamente un caso cualquiera de captación de un objeto temporal [*Zeitobjekt*]: 1) Este objeto se da por primera vez al flujo de la conciencia en la modalidad del “ahora”: en ese “ahora” el objeto es experimentado como “impresión originaria”, y a partir de ese punto “impresional” comienza a “desplazarse” hacia el pasado, desplazamiento que no implica una desaparición sino una atenuación (es decir, la impresión sigue en el horizonte de la conciencia, aunque ya no en la modalidad del “ahora”). 2) Hay que entender este desplazamiento como una modificación *estructural* y *consustancial* de la impresión originaria, modificación a la que Husserl llama “retención” (como en Agustín, la captación del objeto no es puntual, está distendida). 3) Por último, la modificación retencional de la impresión originaria no consiste solamente en un “ir hacia atrás” de la vivencia que “acaba de pasar”, sino simultáneamente en un “hundimiento”, o “escorzo retencional” que reproduce las conexiones continuamente renovadas que se dan entre la impresión originaria en proceso de retención y *nuevas* impresiones, mismas que se añaden a aquélla y constituyen *con ella* fases de vivencias retencionalmente modificadas según el progresivo darse “hacia atrás”, pero también “hacia abajo” de la corriente de vivencias. En palabras de Husserl y de la mano de su objeto temporal ejemplar favorito, el sonido de una melodía: “El sonido empieza a ser, y “él” mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial. Pero además cada punto previo de esta serie en calidad de ahora, se escorza *a su vez de nuevo* en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se adhiere, pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente [...] cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del punto inaugural.” (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 52).

<sup>13</sup> *Los sueños y el tiempo*, p. 85.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 28.

ciencia—, sino de los actos noéticos también continuos que conforman dichos contenidos y en los que el propio sujeto se afirma o actualiza como conciencia, esto es, se hace presente por iteración; c) la sucesión como curso temporal de segundo grado, es decir, como representación discreta, segmentada, de la sucesión de primer grado, de la continua noesis con sus correspondientes contenidos vivenciales.

En resumen, la idea zambrana de sucesión implica: la concatenación de las vivencias atendidas por la conciencia, la concatenación de los actos conformadores de esas vivencias y la segmentación analítica del continuo de los actos y sus contenidos vivenciados. De estos tres aspectos, el más oscuro es el tercero en la medida en que, por una parte, supone una cierta duplicación del presente psíquico, pues de otra manera sería imposible concebir la sucesión como un continuo y, adicionalmente, como una progresión discreta; la autora parece concebir esta duplicación como un acto reflexivo, un recuperar contenidos vivenciales continuos de primer grado en la figura de una secuencia de unidades discretas de segundo grado, lo cual explicaría la interacción entre el ingrediente ‘tiempo’ —entendido como la suma de los actos constitutivos de percatación— y el ingrediente ‘movimiento’ —pensado como la iteración y seriada de dichos actos.

De los modos del Tiempo, a la duración le corresponde el papel de sustrato básico. De los dos rasgos que la conforman, sólo está activo el ingrediente ‘tiempo’, de lo que puede colegirse que la duración es una especie de continuo sin contenidos vivenciales, una suerte de sucesión vacía y refractaria a la segmentación, un flujo sin relieves cualitativos:

La duración no es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no detiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado. Es una sombra del tiempo. O su lecho. Lo que le contiene y separa de allí donde no hay en absoluto tiempo [...] No hay transcurrir pero hay un pasar, o un ir monótonamente. Es el desierto uniforme, homogéneo, del tiempo, lo que queda del planeta cuando todo accidente se ha retirado, pero sigue siendo planeta, lisa superficie sin más, extensión que pide ser ocupada [...] En la duración hay tiempo vacante, extensión temporal sin mo-

GABRIEL ASTEY

vimiento que la ocupe. El movimiento del hombre que duerme es el solo latir de sus vísceras, la monotonía de un movimiento que se reitera igual a sí mismo.<sup>16</sup>

Este pasaje permite distinguir a la duración del tiempo visceral. No hay que perder de vista que la duración es tiempo de la conciencia, y el otro sólo es del organismo, del soporte corporal de la conciencia; de las últimas líneas del pasaje previo se desprende la noción de que tal vez el pulso del cuerpo podría ser el contenido opaco, irrelevante, de la duración, la cual reflejaría la conexión de la psique con la temporalidad biológica por su umbral mínimo.

Por lo demás, salta a la vista la deuda del concepto con un filósofo francés: la noción zambraniana de duración es prácticamente la misma que la de Bergson, *en lo que respecta a su estructura como fenómeno temporal*. Como se sabe, Bergson acuñó el concepto de duración para definir el continuo del tiempo psicológico, continuo del que no siempre se tiene conciencia explícita y al que además el entendimiento (que tiene el hábito de espacializar los objetos que se le ofrecen) suele otorgar subrepticamente una divisibilidad de la que el continuo carece; para Bergson, la duración es multiplicidad cualitativa que fluye ininterrumpidamente; y no está lejos Zambrano de esta manera de enfocar las cosas cuando concibe a la duración desde la experiencia del dormir: en *El Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se lee: “el sueño, retardando el ejercicio de las funciones orgánicas, modifica sobre todo la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. No medimos ya entonces la duración, pero la sentimos; de cantidad se convierte al estado de cualidad; la apreciación matemática del tiempo pasado no se realiza ya”.<sup>17</sup>

Con todo, hay una diferencia significativa entre las dos nociones de duración. Cuando Bergson se refiere a ella como “una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 72-3.

<sup>17</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1999, Salamanca, Sígueme, traducción de Juan Miguel Palacios, p. 93.

para un pensamiento capaz de abstraer”,<sup>18</sup> o cuando escribe que “la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número”,<sup>19</sup> de ninguna manera sugiere que el flujo duracional esté vacío de contenidos psíquicos; tan sólo afirma que dichos contenidos se experimentan sin segmentarse unos de otros. En cambio, para Zambrano la duración es únicamente el modo temporal del dormir. Dicho esto en términos fenomenológicos: si bien el sujeto mientras está despierto se dedica a la ejecución encadenada de actos intencionales –noético-noemáticos, de percatación cumplida de vivencias–, cuando duerme (sin soñar) se entrega a ciegas al ámbito de la psique, donde, en puridad, no logra mayor actividad intencional que la de una noesis suspendida, o bien, receptiva, pero ayuna de noemas por captar.

En este mismo orden de cosas: la definición figurada zambraniana de este modo temporal como ‘lecho’ del tiempo no sólo admite leer la metáfora como soporte de la temporalidad, sino que también pone en juego la tópica del sujeto. Es decir: el subyacer de la duración respecto de la sucesión coincide con el de la psique dormida respecto de la conciencia despierta, así como también el mismo tropo sugiere el movimiento descendente del sujeto cuando busca el reposo; el lecho de la duración, entonces, no sólo es el cauce de un flujo temporal, sino también la cama de un durmiente. En palabras de Zambrano:

[ocurre un] entrañamiento del sujeto en la psique y [una] reducción de la psique; reducción que es apagamiento en el simple contacto sensible con el rumor de las entrañas que funcionan. El sueño perfecto es un descender de lo humano hasta el lugar donde la vida confina y hasta amenaza ser hundida en la *physis*. Es lo que el dormir tiene de imagen de la muerte. El cese del tiempo en la duración y el abismarse del sujeto en la psique, que queda apagada, reducida. No en quietud, sino en pasividad, en un reducirse en su límite máximo. Cesar, no en la nada, sino en el continuo de la duración. Continuo que parece sostener el tiempo, todos los tiempos

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 79.

y aun resistir a ellos; especie de materia origen del peso en sí mismo, que hace que todo lo por él atraído pese a su vez.<sup>20</sup>

Esta gravitación del sujeto hacia su fondo psíquico constata la sustracción de la persona del ámbito del pensamiento vigilante mientras se duerme, pero también indica que aquellas vivencias a las que la conciencia no puede atender durante la sucesión se hunden en la psique hasta alcanzar el fondo temporal de la duración. Me explico: según Zambrano (y esto ocurre en el modo sucesivo), “la persistencia de la atención logra continuidad y transparencia, convierte el fluir de la vida en un cierto modo del ser [...] y esto lleva tiempo, consume tiempo. El que se toma el sujeto para sí y que regala a las vivencias privilegiadas, elegidas por su atención”.<sup>21</sup> Ahora bien, toda la “masa de vivencias no elegidas para ser elevadas a sentires, percepciones o pensamientos”,<sup>22</sup> y que la conciencia no atiende en la vigilia, se sedimentan en el lecho de la duración y esperan ahí ser recuperadas por la actividad onírica. Así pues, aunque neutra si se la considera como flujo temporal sin contenidos vivenciales actuales, la duración es un rico depósito de vivencias inactivas cuyo contenido sólo será accesible al soñar: “queda lo no elegido por la claridad de la conciencia, fuera del tiempo, bajo el tiempo, en los infiernos de la temporalidad [...] De allí será sacado por la actividad mediadora que es soñar, en el mundo intermedio de los sueños”.<sup>23</sup>

Por lo que toca a la atemporalidad –inextensa, en cuanto carente del ingrediente ‘tiempo’, mas comprensiva del ingrediente ‘movimiento’– Zambrano no logra pensarla sin convocar al fantasma de la extensión. Se refiere a ella, entonces, en términos paradójicos: “Atemporalidad completa, atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo. Atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo”.<sup>24</sup> Pero la paradoja se apacigua cuando la autora reformula la

<sup>20</sup> *Los sueños y el tiempo*, p. 78.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> *Los sueños y el tiempo*, p. 65.

idea de atemporalidad como un presente hipertrofiado, sin horizonte retencional ni protensional, al que llama presente ensanchado:

El ensancharse del presente es un sumirse en el presente, un abismarse en él. Y a una cierta duración de ese estado, el instante parece ceder y diversificarse; un vagabundear de la atención comienza dentro de él, como si dentro de este ancho presente se esbozara una complejidad que deshace su unidad; como si una contenida fluencia, o a lo menos una labilidad, lo irisara como el agua impura irisa una redoma de cristal. Como si no fuera posible que el tiempo se mantuviera así: recogido, uno, esférico, cerrado en sí mismo, con la pureza de una gota de luz suspendida en el vacío. Como si la unidad del tiempo no pudiera mantenerse, y se descompusiera en sí mismo, por sí mismo, al no hacer alusión al pasado y al futuro; al no estar engarzado en la relatividad. Y aun: al no hacer alusión o al no estar situado dentro de un modo: el sucesivo, que a su vez alude y se sostiene en la relación con los otros modos del tiempo; del tiempo vivido más allá de la conciencia, bajo ella y sobre ella, en la vida humana.<sup>25</sup>

Este pasaje abunda en símiles que definen el asunto por la vía negativa: el presente ensanchado (y, por analogía, la atemporalidad) *no* está ligado con los momentos decursivos del antes y el después, y *no* se sitúa, por ende, en el modo de la sucesión; sin embargo, pese a ello, la atemporalidad tiene una vocación dinámica íntima: esa labilidad, esa disposición a deslizarse dentro de sí misma, de la que habla Zambrano. Dicho esto, me parece que la paradoja de este no-tiempo que se mueve es irresoluble y que cualquier intento de neutralizarla agrediría la estructura de la atemporalidad en su núcleo mismo: por trivial que parezca, recuérdese que lo propio de la atemporalidad es la ausencia de tiempo *más* la presencia del movimiento. Ahora bien, ¿qué clase de movimiento y movimiento de qué? Movimiento no lineal y de las vivencias que la conciencia intenciona mientras sueña:

En los sueños todo se da como si ante un estímulo ignoto se desatara la aparición de un grupo de vivencias sumergidas que, al no estar bajo el imperio del yo, en la fijeza de la temporalidad, se coligan entre sí de modo

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 85.

GABRIEL ASTEY

inerte, sin límite, tendiendo cada una a expandirse cuanto le es posible, sin más límite que el impuesto por aquello que el sujeto puede aportar o la vida que ese grupo de vivencias posee por sí, como si un vegetal adquiriese el poder de asistir a parte de su propia vida, a un fragmento que no corresponde a un momento, a un paso del proceso en que consiste su perpetuo integrarse, un análisis caleidoscópico, múltiple y multitudinario.<sup>26</sup>

En efecto, hay un sentir del transcurrir temporal dentro del soñar, pero ello no equivale a que éste sea sentido *como* transcurrir. Según esto, se trata más bien de una reconfiguración del esquema de la temporalidad, que conlleva, sí, una fractura del orden lineal y unidireccional de la sucesión (hay un tropezar de las vivencias entre sí), pero también una ganancia dimensional que transforma la linealidad del flujo en un espacio amplio. Así las cosas, y como se verá más a fondo en un momento, soñar es la actividad en que, en el modo de la atemporalidad, se recuperan aquellas vivencias que no fueron atendidas en la sucesión y se alojaron en la duración.

### Dinámica y economía psíquicas del soñar

64

Por más que Zambrano repudiara el freudismo,<sup>27</sup> hay indudables puntos de contacto entre su enfoque del onirismo y el del psicoanálisis clásico; menos desconcertante resulta su afinidad con el pensamiento de Jung. Dicho esto, no sonará tan descabellado lo que sigue.

Según la filósofa, el humano vivir es posible en virtud de la alternancia entre la vigilia y el sueño; si no se soñara, la persistencia homogénea y sin fisuras de la vigilia impediría que el sujeto reconociera su psique, y se reconociera en ella; ahora bien, si no se pudiera estar despierto, el absolutismo de la psique impediría la actividad consciente del sujeto y, con ello, la apertura de éste al mundo y a los otros. En términos psicoanalíticos: *no poder soñar* conduciría a una mutilación

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 119-20.

<sup>27</sup> El mejor testimonio de ello es esta encendida diatriba: María Zambrano, "El freudismo, testimonio del hombre actual", en su libro *Hacia un saber sobre el alma*, 2005, Buenos Aires, Losada, pp. 115-40.

psicótica del *yo* respecto del *ello*; pero *no hacer otra cosa que soñar* obstruiría el establecimiento del que Freud llamó proceso secundario (y del concomitante principio de realidad) y confinaría al sujeto al ámbito más embrionario del desarrollo psíquico: el de la satisfacción alucinatoria del deseo. Así las cosas, Zambrano piensa que la única manera de que el sujeto mantenga una alternancia saludable entre la vigilia y el sueño, entre la conciencia y la psique, es mediante una ‘correcta’ forma de soñar, entendiendo por ello una actividad onírica que, durante la vida, lo ayude a convertir la psique *a* la conciencia. Lo digo así, convertir *a*, y no convertir *en*, porque no se trata de, digamos, subsumir al *ello* en el *yo* hasta que no quede residuo de actividad libidinal inconsciente, sino más bien de reconciliar al *ello* con el *yo* y hacer cada vez más armónica la comunicación entre las dos instancias de la subjetividad –los *ínferos* del alma y la conciencia– para que la vida, ni se enajene en el campo de lo noético puro, ni se refugie regresivamente (en términos freudianos) en una psique placentaria que le impida ‘nacer’, devenir cabalmente persona. Es ésta una meta que la filósofa expresa así: “Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio”;<sup>28</sup> lo cual es solidario del célebre *motto* zambraniano, “el humano es el ser que padece su propia trascendencia”;<sup>29</sup> así como de la bien humorada sentencia: “una vez que se ha nacido, sea delito o no, no hay más posible escapatoria que el acabar de nacer tanto como sea permitido”.<sup>30</sup> Ahora bien, de la actividad mediadora del onirismo se encarga la forma-sueño; gracias a ella, se engarzan la psique y la conciencia en el acto de soñar; la autora concibe este nexo como un ‘hospedaje’ del *yo* en el *ello*, que permite al segundo ceder al primero un conglomerado de contenidos psíquicos (vivencias sumergidas las llama ella), cesión que ocurre en el presente puntual, pero aun así distendido de la atemporalidad; cada paquete psíquico cedido al *yo* es un sueño.

<sup>28</sup> Zambrano, *Claros del bosque*, 1993, Madrid, Seix-Barral, p. 39.

<sup>29</sup> *Los sueños y el tiempo*, p. 18.

<sup>30</sup> *El sueño creador*, p. 90.

Pero, ¿cuál es la función de estos paquetes? Con todo y que Zambrano es reticente a validar la conocida definición freudiana del sueño como “la realización (disfrazada) de un deseo reprimido”,<sup>31</sup> su modo de ver las cosas es afín al siguiente aserto del padre del psicoanálisis a propósito de los motores de la *Traumarbeit*: “Todo sueño en formación exige al *yo*, con ayuda del inconsciente, la satisfacción de un instinto, si el sueño surge del *ello*, o la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito, si el sueño emana de un resto de la actividad preconsciente”.<sup>32</sup> En efecto, de entre los varios tipos de sueño que Zambrano concibe, los dos más relevantes son los *sueños de la psique* y los *sueños de la persona*, par análogo a la dupla freudiana de los *sueños del ello* y los *sueños del yo*. En el caso de la filósofa, los sueños de la psique están marcados por la avidez, por “la *orexis*, el deseo, [que] es la pasividad que ha ascendido a un cierto grado de actividad”,<sup>33</sup> aun cuando para ella no se trata de un apetito del ello, sino más bien de un deseo de lo psíquico por sublimarse (esto es, por cambiar su destino pulsional) en el yo, por despojarse de una “densa carga emotiva”<sup>34</sup> y ligarse a “una especie más alta de sueño”,<sup>35</sup> la de los sueños de la persona. En cuanto a éstos, su naturaleza los acerca bastante a los sueños del yo freudianos, puesto que también ellos buscan la solución de un conflicto, la eliminación de una deuda, la adopción de un propósito, aunque en un sentido mucho más radical, ajeno al prosaísmo del existir intramundano. Los sueños de la persona están ligados a una “ética del soñar”<sup>36</sup> y el conflicto que tratan de resolver es el de la “enajenación inicial de alguien que busca identificarse”,<sup>37</sup> por lo que Zambrano los concibe como “el punto culminante de un proceso personal [...] donde la verdad venga a nuestro encuentro”.<sup>38</sup> Como puede

<sup>31</sup> Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas*, 1973, Madrid, Biblioteca Nueva, traducción de Luis López Ballesteros, p. 445.

<sup>32</sup> *Idem*, “Compendio del psicoanálisis”, en *op. cit.*, p. 3394.

<sup>33</sup> Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 160.

verse, para la andaluza no hay distinción tajante entre los sueños de la psique y los de la persona, pues inclusive los primeros, los de *orexis*, están cargados con el deseo de abrir paso a los segundos.

En virtud de esta orientación teleológica de la actividad onírica –misma que, en su óptima expresión, instiga el proceso de antropogénesis llamado por Zambrano devenir-persona– tampoco es equivocado avvicinar su enfoque del soñar al de Jung, quien define al sueño como:

Un producto natural de la psique, altamente objetivo, de modo que de él cabe esperar por lo menos indicios y alusiones referentes a ciertas tendencias fundamentales del proceso psíquico. Ahora bien, puesto que este proceso –como todos los procesos vitales– no es un mero decurso casual, sino que está también orientado conforme a fin, pueden esperarse del sueño, que no es sino una imagen refleja del proceso vital psíquico, indicios tanto acerca de una causalidad objetiva como de tendencias igualmente objetivas.<sup>39</sup>

En sintonía con estas ideas, Zambrano escribe:

La acción verdadera que los sueños de la persona proponen es un despertar del íntimo fondo de la persona, ese fondo inasible desde el cual la persona es, si no una máscara, sí una figura que puede deshacerse y rehacerse; un despertar trascendente. Una acción poética, creadora, de una obra y aun de la persona misma, que puede ir así dejando ver su verdadero rostro, que puede ser visible por sí mismo, que puede llegar a ser invisible confundiéndose con la obra misma.<sup>40</sup>

La afinidad, pues, del pensamiento zambraniano con la psicología analítica de Jung es evidente. En efecto, para el psiquiatra suizo el objetivo último de la vida es la *Selbstverwirklichung* (desarrollo del sí mismo) o *Verselbstung* (conversión en sí-mismo), un proceso que exige la asunción por el yo de los contenidos del ello, que por eso mismo es análogo al de

<sup>39</sup> Carl Gustav Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, 2010, Barcelona, Paidós, p. 26.

<sup>40</sup> Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, p. 71.

GABRIEL ASTEY

la constitución zambraniana de la persona, y que involucra forzosamente la *Traumarbeit*. Esta ‘conversión’, entonces, supone que “quien progresa por esta vía de realización de su mismidad inconsciente necesariamente traslada el contenido del inconsciente personal a la conciencia, con lo cual se amplía el ámbito de la personalidad”.<sup>41</sup>

Hasta aquí mi exposición, esbozo de exploración fenomenológica y metapsicológica del territorio de la forma-sueño.

<sup>41</sup> Jung, *op. cit.*, p. 35.

## “HEIDEGGER”, EN *AUTOBIOGRAFÍA* *FILOSÓFICA* DE KARL JASPERS

---

RESUMEN: En estas páginas, el lector encontrará por vez primera en castellano la versión íntegra del capítulo que Karl Jaspers, en su *Autobiografía filosófica*, dedicó a su colega y “amigo” Martin Heidegger. Jaspers relata los sucesos que ocurrieron entre ambos durante cerca de trece años y que concluyen con el fracaso de su amistad; por otro lado, Jaspers intenta tematizar las condiciones sobre las que es posible una crítica filosófica entre contemporáneos.



ABSTRACT: In this article, the reader will find for the first time in Spanish the complete version of Karl Jaspers' chapter of his *Philosophical Autobiography*, which is dedicated to his colleague and “friend” Martin Heidegger. In it, he recounts their friendship of thirteen years and its end. In addition, Jasper attempts to categorize the necessary conditions for a philosophical criticism between contemporaries.

PALABRAS CLAVE: Karl Jaspers, *Autobiografía filosófica*, Martin Heidegger, nacionalsocialismo alemán, crítica filosófica.

KEY WORDS: Karl Jaspers, *Philosophical Autobiography*, Martin Heidegger, German national socialism, philosophical criticism.

RECEPCIÓN: 20 de enero de 2014.

APROBACIÓN: 25 de febrero de 2014.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

## “HEIDEGGER”, EN *AUTOBIOGRAFÍA* *FILOSÓFICA* DE KARL JASPERS

### Historia de unas páginas desprendidas

Alrededor de los años 50 del siglo pasado, el profesor Paul Artuhr Schilpp –quien, entre otras cosas, impartió en sus últimos años de vida cursos de filosofía para licenciados en la Universidad sureña de Illinois, y también se encargó de la biblioteca de filósofos vivientes– solicitó a Karl Jaspers que relatara las circunstancias que le llevaron a adentrarse en el camino de la filosofía. Para el año de 1957, gracias al profesor Schilpp, siendo Jaspers ya catedrático en la Universidad de Basilea, se publicó su texto *Autobiografía filosófica*, en un libro llamado *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York, Tudor Publishing House, 1957). Este volumen presenta lo que podemos llamar el itinerario de la vida intelectual de Karl Jaspers, el cual es expuesto de un modo peculiar, en tanto que dicho itinerario está relacionado con personas y no sólo con temas, como es el capítulo que dedica al filósofo Heinrich Rickert, o aquel otro dedicado a su colega médico y amigo Ernst Mayer, hermano de su esposa Gertrud Mayer. Digno de destacar es, así, que la vida de un filósofo no sólo está motivada por asuntos o problemas, sino que también –quizás más intensamente, aunque no siempre de un modo consciente– por personas con las cuales comparte una, como diría Jaspers, *comunidad de destino*.

En la versión de la *Philosophische Autobiographie* publicada en 1957 en alemán (Kohlhammer, Stuttgart, 1957), Jaspers no incluyó una sola

LUIS FERNANDO MENDOZA

palabra de quien indudablemente fue la persona que mayor conmoción provocó en su labor filosófica; nos referimos a Martin Heidegger. Los auténticos motivos del silencio de Jaspers frente a Heidegger en el ámbito público sólo serían revelados posteriormente. Por su lado, A. M. Olson –quien fue director de la *Karl Jaspers Society of North America*, y que es coeditor del periódico en línea *Existenz*– destaca que Jaspers expresó subrepticamente sus opiniones sobre Heidegger en otros trabajos; así, por ejemplo, en *Jesús. La desmitologización del nuevo testamento*, en donde sostiene una disputa con el teólogo evangélico Rudolf Bultmann, quien recurre en su pensamiento a la *analítica existencial* de Heidegger. El propio Jaspers reconoce en las *Notizen zu Martin Heidegger* (München, Piper & Co. Verlag, 1978), en aquellas que corresponden a los años 1954-1955, que expresó su rivalidad y su crítica en algunos escritos, aunque advierte que tales expresiones nunca tocan el fondo de la rivalidad esencial y real.

En todo caso, es inmediatamente visible en las *Notizen* –que fueron las notas *personales*, redactadas desde 1928, halladas a su muerte en el escritorio de Jaspers, y que serían publicadas de manera póstuma– el dolor que Jaspers experimentó ante el fracaso de su amistad con Heidegger. Ese dolor, tiempo después del rompimiento de 1933, llevó a Jaspers a intensificar la atención en el trabajo de quien lo instó a establecer una *comunidad de lucha*. Quizás esa atención continua, llevada a cabo sobre todo en notas personales, haya sido su intento de encontrar un camino para la reconciliación, a la cual nunca estuvo cerrado, pero que igualmente presentaba un grado de exigencia difícil de comprender y aceptar, aun observándolo desde fuera. El camino de las *Notizen* no era todavía el de una crítica, sino sólo anotaciones pensadas con vistas a un cuestionamiento posible.

Más allá de las inclinaciones que se sientan ante las obras de Heidegger o Jaspers, no cabe hacer un juicio fundado sobre quién haya sido culpable de su rompimiento, ni mucho menos cabe especular si su conflicto se debía a una especie de excesiva egolatría filosófica. Incluso cuando hay gente que hoy en día se empeña en mostrar la “obsesión” de Jaspers por Heidegger con métodos meramente interpretativos, debemos mencionar

que esto sólo acaba por llevar la atención hacia el terreno de la conjetura y la habladuría, con lo cual se aniquila toda reflexión seria sobre las observaciones que los pensadores se hacían, de manera expresa o implícita. Más aún: frente a esa aparente obsesión unilateral, cabe destacar que en una carta del 1° de julio de 1935 —esto es, pasados ya más de 10 años de amistad, y después del distanciamiento de 1933— Heidegger confiesa a Jaspers tener en su mesa de trabajo una carpeta con el título *Jaspers*, en la cual cada día entraba una hoja de anotaciones al tomo tercero de su obra *Filosofía*, el cual tiene como meta aclarar la posibilidad y sentido de la metafísica. No por morbo, sino por su relevancia filosófica, sería fructífero saber si existe aún, o existió, tal carpeta y revisar su contenido. Sólo con los textos de autoría propia, con referencias explícitas y no con conjeturas, cabría comenzar a hacer una confrontación objetiva, y solamente objetiva, entre ambos pensadores.

Así, lo único constatable hasta ahora del rompimiento por parte de Jaspers es su rechazo a Heidegger después de que éste manifestara cierta simpatía por Hitler y el nacionalsocialismo en 1933 —aunque dicha simpatía, como se deja ver en la entrevista que dio Heidegger para *Der Spiegel*, no estuvo fundada en un asentimiento ideológico, sino en la creencia errónea de que se trataba de una vía para el resurgimiento del espíritu de la Universidad. En tal manifestación, Jaspers vio encarnados todos los fantasmas que le impulsaban hacia un rechazo, pero no sólo de la obra de Heidegger, sino de su persona. Para Jaspers tampoco careció de relevancia el silencio que guardó Heidegger ante su destitución de la Universidad de Heidelberg en 1937. He aquí lo que parece sugerir una posterior ‘venganza’ del pensador de la *existencia* frente al pensador de la *historia del ser* en el proceso de desnazificación de la Universidad. Este rechazo, aunado a la creciente atención de Jaspers en la actividad íntegra de Heidegger, y considerando al menos la posibilidad de que el silencio de Heidegger en 1937 haya afectado aún más su estima, desembocaría presumiblemente en el muy controvertido contenido de la carta de referencia que solicitó Friedrich Oehlkers —miembro de la comisión depuradora del profesorado de la Universidad de Friburgo— a Jaspers en el año de 1945, en la cual éste sugería la prohi-

LUIS FERNANDO MENDOZA

bición temporal a Heidegger para la impartición de lecciones y seminarios. No es de extrañar que Heidegger sintiera una profunda enemistad, una traición, por el juicio de Jaspers, quien había indicado que sólo se le hiciera mención de algunas partes de la carta; con ello, la distancia entre ambos se hizo casi abismal. Sólo quedaron cartas con observaciones mutuas sobre sus trabajos y la esperanza de que, a partir de eso, se barruntara un camino para un reencuentro.

El silencio público ante Heidegger por parte de Jaspers culminó, paradójicamente, con su muerte. En tanto que su esposa y amigos le habían desaconsejado hablar de Heidegger en vida, a su deceso llegó el momento de hacer públicas las *Notas* —no sabemos si Jaspers deseó hacerlas públicas en el estado en que las dejó— y también el capítulo que en los años 50 había escrito sobre Heidegger para su *Autobiografía*. Esto quiere decir que Jaspers sí tuvo la intención, en vida, de manifestarse directa y públicamente sobre Heidegger, pero fue persuadido por esposa y amigos de que no lo hiciera. Lo decisivo para la reedición del texto alemán fue que, de hecho, estaba marcado en el manuscrito el lugar que ocupaba el capítulo dedicado a Heidegger. Para los revisores de la obra de Jaspers esto significaba un vacío en tanto que, como dijimos, a pesar del peso que tuvo para su existencia filosófica, y tomando en cuenta la intención original del autor, no se hacía mención de Heidegger en el resto de la *Autobiographie*. De ahí que en la nueva edición de 1977, apareciera publicada la *Philosophische Autobiographie* ampliada, con la inclusión entre las páginas 92-111 del capítulo 10, que lleva como título “Heidegger”.

Esta versión —publicada por Piper & Co. Verlag— sólo ha sido traducida íntegramente al inglés; aparece en la reedición del texto de Paul Arthur Schilpp, llamado *The Philosophy of Karl Jaspers* (Open Court Publishing Company, Illinois, 1981). Las traducciones al francés y al italiano se apegan a la edición de 1958, en tanto que fueron realizadas antes de la publicación de la edición aumentada en alemán. En este mismo caso está la traducción al castellano de la *Autobiografía*, realizada por Pablo Simón y publicada en 1964 (Editorial Sur, Buenos Aires).

Es comprensible, en virtud de lo ya dicho, que en aquel entonces no se tuviera conocimiento de tal capítulo en el habla hispana.

Con esto no queremos decir que no se haya dado en nuestra lengua alguna revisión de la versión de 1977 de la *Autobiographie*; pero no hay evidencia pública de ello más allá de citas aisladas, consignadas con otros fines. Así, en la traducción realizada por Juan José García Norro de la *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*, se puede ver que en el aparato crítico de la correspondencia –que fue procurado en el original alemán por Walter Biemel y Hans Saner– aparecen algunos fragmentos del capítulo *Heidegger*. Esto sólo es consecuencia de la traducción del volumen entero de la *Correspondencia* y no una intención directa sobre el texto de Jaspers.

De este modo, lo significativo para nuestra propuesta de traducción del capítulo es que en esos fragmentos sólo encontramos alusión a los sucesos personales que Jaspers narra; a partir de la lectura de la *Correspondencia*, el lector de habla hispana no tiene la más mínima noticia del problema *estrictamente filosófico* que el profesor de Basilea desea poner sobre la mesa: la crítica filosófica entre *existencias* que comparten una comunidad de destino. El motivo principal para presentar una traducción íntegra al castellano del capítulo es esta falta de noticia acerca de la motivación *filosófica* que impulsó a Jaspers a dar ese espacio a Heidegger en su *Autobiografía*. Aunado a esto, el hecho de que en nuestra lengua se tenga noticia únicamente de fragmentos de eso que llamamos la primera parte del capítulo, hace necesaria la accesibilidad a la totalidad del texto a fin de tenerlo en una visión de conjunto. Finalmente, no podemos dejar de reconocer que al presentar el capítulo entero –echando mano de lo polémico de su contenido– tenemos la esperanza de que ello pueda ser un pretexto para volver la mirada hacia el pensamiento de Karl Jaspers, quien sorprendentemente ha sido relegado, bien porque fue devorado por el desánimo que se experimentó después de la Segunda guerra mundial ante aquellos pensadores denominados teístas, bien porque se le ha pensado y conocido siempre a la sombra del complejo pensamiento de Martin Heidegger. Por más que

el capítulo esté consagrado al desarrollo de su relación con Heidegger, Jaspers no deja de lado la oportunidad de indicar hacia tópicos fundamentales de su camino de pensamiento como es el mundo de los poderes, la comunicación filosófica, la relación entre la reflexión y la praxis, entre otros.

Cabe señalar que nuestra intención no es la de ofrecer elementos para la aclaración de la tormentosa relación entre Jaspers y Heidegger. Insistimos que no se obtiene provecho alguno, al menos no provecho filosófico, de saber si uno provocó despecho y resentimiento al otro. Tampoco buscamos que, a partir de lo dicho por Jaspers sobre la relación de Heidegger y el nazismo, se tomen elementos para un juicio en torno al error político de Heidegger en 1933. No se debe perder de vista que la opinión de Jaspers está realizada desde el fracaso de una amistad, lo cual a su vez armoniza con la no intención de dar un juicio moral *público* sobre el amigo. Si hemos entendido bien la intención de Jaspers en este pasaje de su *Autobiografía*, su intento fue el de llevar al nivel de la reflexión lo que experimentó de manera íntima a partir de su fracaso con Heidegger, con lo cual bosquejó apenas los elementos que podrían constituir una crítica *existencial* frente a un contemporáneo. De lo que no debe caber duda es que Jaspers *jamás* llevó a cabo tal crítica, bajo sus propios términos; su reencuentro *en persona* con Heidegger era la condición necesaria y esto nunca sucedió.

Así, el rendimiento de nuestro trabajo puede radicar en que se haga accesible una perspectiva para aclarar el sentido de una crítica filosófica entre pensadores vivos, entre individuos que pueden preguntar y responder mientras respiran un mismo ambiente espiritual. De ahí se hace comprensible que la traducción que presentamos no esté pensada para un público especializado, sea en la obra de Heidegger o en la de Jaspers. Pero no sólo no buscamos dirigirnos a los especialistas, sino que en nuestra traducción buscamos corresponder al modo en que Jaspers expresa su pensamiento. Resulta llamativo que, aun cuando hay un uso peculiar de las palabras, Jaspers buscaba incidir en la conciencia del lector, fuese quien fuese. No pocas veces se le hizo el reproche, un tanto superficial, de carecer de una terminología técnica. Pero creemos

que no erramos al decir que, para Jaspers, las palabras son siempre una indicación, una seña; más aún, una *cifra* de la trascendencia. La filosofía era para Jaspers una posibilidad de todo hombre. De ahí que lo primero sea, para nuestro autor, la comunicabilidad del pensamiento, y después la experiencia que produce en nosotros lo comunicado en nuestra *existencia posible*, en nuestra libertad. En esto segundo estamos en soledad con nuestra reflexión ante lo dicho. Qué repercusión filosófica tenga lo dicho en este capítulo sobre la crítica filosófica, depende únicamente de la ejecución y el alcance que se le dé a lo aquí sugerido.

Por último, es pertinente destacar que la traducción que presentamos es un esfuerzo que he llevado a cabo en conjunto con mi ex-alumna Karla D. González Esquinca, estudiante de la Licenciatura en Relaciones Internacionales del ITAM. A ella agradezco sus profundos conocimientos del alemán, e igualmente su exigencia de naturalidad en el lenguaje castellano. No han sido pocas sus sugerencias; todas ellas han contribuido decisivamente a que el texto gane en claridad y fluidez.

*Luis Fernando Mendoza.*

## 10. HEIDEGGER

Lo que escuché de Heidegger al final de la Primera guerra mundial me permitía esperar a un filósofo originario entre los académicos. Él era siete años más joven que yo, profesor no numerario, asistente de Husserl, públicamente apenas conocido, y sin embargo, creador de fama alrededor de él. Yo había dado un paso en el ámbito público gracias a mi *Psicopatología*, y mi *Psicología de las concepciones del mundo*. Busqué una relación con él.

Nuestro encuentro fue para Heidegger una sorpresa, para mí una estímulo. La manifiesta conmoción filosófica del discípulo causó impresión en mí. Él había fundado su ocupación filosófica por medio de una decisión del estilo de las más grandes resoluciones del hombre, las que están dispuestas para el riesgo y el sacrificio en la elección de su camino de vida. En el gremio de los filósofos era Heidegger el único que, entre los contemporáneos, me importaba esencialmente. Y así es todavía hoy. Con muchos otros tengo buenas relaciones, aprendo de ellos, tengo estima por su trabajo, pero sin que ellos, en tanto que filósofos, digan o hagan algo que por sí fuese en adición a la filosofía. Heidegger logró mostrar lo más oculto en las conexiones de las preguntas.

En la primavera de 1920 estuvimos mi mujer y yo un único día en Friburgo, con la oportunidad de conversar con Heidegger y Husserl. Se festejaba el cumpleaños de Husserl. La gente se sentó en un gran círculo en la mesa del café. Al mismo tiempo, Heidegger fue nombrado por la esposa de Husserl como el 'niño fenomenológico'. Comenté que una alumna mía, Afra Geiger, una personalidad de primer rango, debía venir a Friburgo para estudiar con Husserl. Según el reglamento de admisión a su seminario, él la rechazó. Así pues, ambos perdieron una buena posibilidad debido al esquematismo académico, porque con ello Husserl omitió la oportunidad para ver a la persona misma. Heidegger intervino vivamente asintiendo conmigo. Era como una solidaridad de los dos discípulos contra las reglas abstractas de la autoridad. El discurso de Husserl era despreocupado. Ya no percibí más la vanidad que

penosamente me había afectado en Gotinga, en 1913. Él habló sobre las cosas filosóficas, las que le eran esenciales: éstas —opinó amistosamente, sin desprecio ni agravio— serían poco interesantes para mí. Preguntó por mis diversos esfuerzos. Heidegger estaba de ánimo enfadado. La atmósfera de aquella medianoche no era buena. Me parecía algo pequeño-burguesa, de una estrechez palpable, que carecía de la vía libre del trato del hombre con el hombre, de los destellos espirituales, del sentido para la nobleza. La amistad de Husserl tenía, en verdad, calidez, pero sin fuerza ni grandeza. Daba la impresión de que él se sentía cómodo en aquella atmósfera. Por mi parte, estaba bien, un poco distanciado internamente; era indulgente a causa de la libertad, que era la atmósfera natural desde mi hogar y desde Heidelberg. Sólo Heidegger me parecía diferente. Lo visité, me senté a solas con él en su ermita; lo vi en su estudio de Lutero, vi la intensidad de su trabajo, tuve simpatía por su insistente y conciso modo de hablar.

Nunca más estuve de nuevo en Friburgo, no intencionalmente. Invité a Heidegger. Me dio la certeza de que la amistad era el motivo más sutil para acercarse a mí. Debido a sus frecuentes visitas a Heidelberg se desarrolló a lo largo de los años una vivaz relación entre nosotros. A pesar de ello, la relación era en sí algo extraña y aislada. Yo no di a conocer a Heidegger con mis amigos, a excepción de algunos que ocasionalmente venían a casa; él tampoco me presentó a los suyos. Ambos nos comportábamos así sin intención. Pero ello era señal de una falta, como si nosotros, recíprocamente, no hubiésemos querido que el otro tomase parte en el propio mundo sustancial.

Cuando Heidegger estaba de visita con nosotros, ambos procurábamos trabajar. En el transcurso del día nos encontrábamos varias veces para sostener conversaciones. Ya los primeros diálogos entre nosotros me dieron alas. Uno apenas puede representarse la satisfacción que experimenté por ello, por poder hablar seriamente al menos con un individuo dentro del gremio filosófico. ¿Pero en qué yacía la comunidad? Cuando nos sentimos por un corto tiempo en el mismo camino, fue quizás, visto en retrospectiva, un error. Pero eso era también para mí una verdad de la cual hasta hoy no puedo renegar. Clara era la común

KARL JASPERS

oposición contra los profesores tradicionales de filosofía. Poco clara, pero profundamente conmovedora, la certeza indeterminada de que era necesaria algo así como una revolución en el ámbito de los profesores de filosofía, en el que nos habíamos adentrado con la voluntad de enseñar e influir. Ambos sentíamos como tarea una renovación, no tanto de la filosofía, sino de la complejidad en la que entonces se encontraba ella dentro de la Universidad. Común era la conmoción por Kierkegaard.

En nuestros diálogos hablaba yo principalmente. La diferencia de temperamentos era considerable. La inclinación natural de Heidegger al silencio me permitía llegar frecuentemente a excesos del habla.

Ocasionalmente, llegaban estímulos filosóficos. En aquel entonces, a mediados de los años 20, era habitual en Heidelberg que, como antiguo psiquiatra y actual representante de la filosofía, recibiera cartas del rectorado cuyo contenido, sorprendentemente, no era el de cumplir con órdenes. Así, el bedel me trajo una carta proveniente de Frankfurt, de una funcionaria administrativa [y dijo]: “Ahí alguien quiere saber, lo cual es poco menos que nada.” La incorrección ortográfica y gramática con la que había sido escrita la carta, contenía, en un ánimo lleno de angustia, la pregunta por la valía de la ciencia, por si ésta no fuese también nada en realidad. Se trataba de una carta evasora de la angustia, suplicante, presuntamente en una esquizofrenia inicial, manifiestamente pensada en un vistazo de la muerte, pero extraordinaria en las oraciones debido al modo de expresión abstracto. Yo conté esto inmediatamente a Heidegger, quien estaba de visita. Ningún colega hubiera tomado en serio tal carta como él hizo. Nos encontramos ante la evidencia de que en la frase del irónico bedel se veía la ignorancia del mundo.

De igual modo, fallé en algún punto esencial en los primeros años. Cuando nos conocimos acababa de aparecer mi *Psicología de las visiones del mundo*. Mientras que este libro encontró muchos lectores, no obstante fue rechazado en el gremio; fue descompuesto por Rickert en diversos puntos de vista que eran ajenos a la intención de mi escrito. Por su parte, Heidegger leyó el libro extraordinariamente a conciencia, lo alabó frente a mí como un nuevo comienzo, pero lo puso en duda

mediante una crítica no pública, igualmente despiadada como todas las otras. Me dio el manuscrito de esa crítica. Me pareció injusta; la leí superficialmente, y no llegó a ser fecunda en mí. Yo andaba caminos distintos a los que él me sugirió. Tampoco tuve el deseo de meterme en esa crítica, de confrontarme con ella, y traer a la claridad en una discusión aquello en lo que consistía la extrañeza del desear, del preguntar, del exigir. Pues en aquel entonces no lo habría podido hacer fácilmente, en tanto que mis esfuerzos filosóficos estaban aún *in status nascendi*, y se sostenían involuntariamente lejos de aquellos que no los nutrían. Así, presumiblemente, habré decepcionado a Heidegger. Sin embargo, su intercambio de pareceres con el contenido y los puntos de vista de mi libro —en menor medida en la crítica que en el diálogo— fue algo tan positivo que me llegó a estimular.

Me fomenté la exigencia de conceptualidad técnica. El trabajo disciplinado en el pensamiento filosófico lo conocí claramente, a decir verdad, gracias a Lask y Rickert. Sin embargo, eso me parecía un esfuerzo artístico y frecuentemente carente de valor. Desde que había conocido a Husserl, alrededor de 1910, me impuse este trabajo. A partir de la escuela husserliana, en su manera de hablar y comportamiento reconocibles, se me renovó esta impresión en Heidegger en verdad más esencialmente que antes. Mediante Heidegger divisé entre los contemporáneos este algo que, por lo demás, sólo en el pasado ocurría y que es indispensable para poder filosofar. Ciertamente no llegó a darse para mí, en ninguno de los contemporáneos, ni en Heidegger, la norma a la que yo dejara valer para mi trabajo; pero sí se dio algo a lo que me orienté en tanto que forma, para buscar en mi camino y en el diálogo con los antiguos la manera posible, al menos para mí, para aquello que desde la juventud me movió tan profundamente y para lo cual no encontraba ningún lenguaje suficiente y apropiado.

Heidegger me hizo familiar la tradición cristiana del pensamiento, particularmente la católica, aunque no por primera vez; y así también me hizo visible la lozanía extraordinaria de un hombre que con su esencia se sostiene en aquella [tradición] e igualmente la supera. Varias frases, relatos e indicaciones aisladas y dispersas me fueron

KARL JASPERS

otorgados por él. Recuerdo cómo hablaba de Agustín, de Tomás y de Lutero. Él veía las fuerzas que obraban ahí. Me facilitó literatura valiosa, me llamó la atención sobre ciertos puntos.

Ciertamente en aquel entonces, en los días de nuestras reuniones, y probablemente todavía después, aquello era un ánimo de solidaridad. Dialogábamos con la bella falta de consideración, la cual no impide el opinar de lo que se ve. “¿Cuándo trabaja usted propiamente?” podía él preguntarme, quizás porque veía mis despertares tardíos, que mis sueños estaban tumbados en el sofá. Le desesperaba mi estilo, la falta de disciplina, los soliloquios. Cuando en 1924 yo estudiaba a Schelling, él expresó su menosprecio a partir de la atmósfera de la filosofía científica husserliana: “Sin duda, es un mero literato”. No obstante, Heidegger no quería reprenderme, me concedió la libertad de mi camino. No permitíamos que faltaran las recíprocas afirmaciones contenidas y discretas.

Ahora bien, a nuestra inclinación hacia los estímulos recíprocos, a los intereses comunes, no correspondía en absoluto una armonía de la convicción en las estimaciones prácticas, la cual, cuando la hay, nos es evidente, nos soporta y dirige. Aquello permaneció olvidado involuntariamente para la conciencia, aunque emociones de rechazo de lo más sorprendente, que se relacionaban con las declaraciones y opiniones cotidianas, se daban en mí ya desde los primeros años. Desde el comienzo, nuestra relación no tuvo ningún rasgo de entusiasmo. No era una amistad que se fundaba desde la profundidad de la esencia. Debido a circunstancias exteriores, a causa de comportamientos y expresiones, se mezcló algo de distanciamiento. Así, el ánimo entre nosotros no era unívoco; sólo en bellos instantes del diálogo llegaba a ser aquel ánimo algo puro e incondicional, por horas.

Me sucedieron cosas extrañas. En 1923 se publicó un escrito mío *La idea de la Universidad*. Desde Friburgo se me informó que Heidegger había dicho que ahí estaba la más insignificante de todas las insignificancias actuales. En la siguiente visita le hablé de ello. Le comenté que nuestra relación era de tal manera que requería franqueza recíproca. Que él expresase tal juicio no se lo prohibía en absoluto; pero antes de

decir del otro algo así, debíamos, no obstante, compartirlo directamente de un modo respetuoso. Heidegger declaró de un modo determinante que él no había dicho semejante cosa. A lo que yo respondí: “Entonces la cosa es inexistente para mí y está acabada”. Heidegger estaba consternado por mi reacción: “Nunca he experimentado algo así”; su respuesta no me fue fácilmente comprensible. Que tales habladurías se verificasen a causa de la repetición es un hecho sorprendente. Así, todavía en 1923 se dio en él un cambio: “Jaspers y yo no podemos ser compañeros de lucha”. De ahí vino un algo irreal –pero en absoluto rechazable, y más aún, inaprehensible– que turbó el ánimo. Por mi parte, desde 1933 he hablado y juzgado acerca de Heidegger sin hacerlo de su conocimiento.

Desde el inicio, sin considerarlo o siquiera reflexionar acerca de ello, ocasionalmente prescindí de la simple correspondencia para las perogrulladas que, según me parecía, sonaban en tonos falsos. Quizás le sucedió lo mismo frente a mí. Cuando me sentí ligado a él, fue porque vio conmigo, a través de los encubrimientos convencionales, la desgracia, lo más extremo, los límites; y así de inmediato, él se sintió alejado, a causa del modo como lo experimentó. Yo vi su profundidad y difícilmente pude soportar algo diferente, indeterminable. Él parecía un amigo que traicionaba cuando uno estaba ausente, pero que por instantes –que permanecían como algo sin consecuencias– estaba inolvidablemente cerca. Eso me llegó a parecer como si un demonio se deslizara en él; de manera que, desde mi inclinación para lo que en él me exigía esencialmente, no presté atención a los descarrilamientos. En el paso de la década se incrementó la crispación entre el afecto y la extrañeza, entre la admiración por su capacidad y su inexplicable necesidad y su rechazar; entre el sentimiento de unanimidad en un fundamento del filosofar y el experimentar, situado ahí mismo, un comportamiento diferente completamente alejado de mí.

En los años posteriores cambió el ánimo de las visitas. Antiguamente venía Heidegger con la voluntad despreocupada, la cual en un primer vistazo era mutua. Después se mostró en sus visitas con un ánimo de indignación y de enemistad. En el paso de uno o dos días desaparecía

KARL JASPERS

aquella enemistad completamente. Entonces se daba de nuevo lo que me parecía, y todavía hoy me parece, una atmósfera confiable, de un diálogo abierto, compartido y sin prejuicios. Era como si entonces una molestia pasada se evaporara en la convivencia a través de la afinidad, como si una frialdad se derritiera.

La publicación de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger –sin que en aquél entonces yo lo notara correctamente– no trajo ninguna profundización, sino más bien, una superficialización de nuestra relación. Reaccioné como años antes hacia su crítica a mi *Psicología de las visiones del mundo*, es decir, no propiamente interesado. Ya en 1922, Heidegger me había leído algunas hojas de un manuscrito de ese entonces. Me era incomprendible. Yo exigía un modo de expresión natural. Heidegger dijo en una ocasión posterior que lo de aquél entonces había sido revisado, que esperaba que a la postre aquello llegara a ser algo. Del contenido del libro publicado en 1927 no tuve conocimiento previo. Ahora veía una obra que, debido a la intensidad del trabajo, a la constructividad del lenguaje técnico, a la precisión de un nuevo uso de las palabras, frecuentemente esclarecedor, había causado impresión inmediatamente. Pero a pesar de la brillantez de su análisis lleno de fuerza, me parecía improductivo para aquello que yo anhelaba filosóficamente. Me alegraba por el mérito del hombre ligado a mí, pero era desalentador adentrarse a leerlo porque el estilo, el contenido, la manera de pensamiento no hacían eco en mí. Tampoco encontré al libro como algo frente a lo cual tuviera que pensar, algo con lo que debiera confrontarme. De ahí no me llegaba, a diferencia de los diálogos con Heidegger, ningún impulso.

Heidegger debía estar decepcionado. No le hice el favor –siendo ya mayor y manteniéndome enteramente en el trabajo exigente de mi filosofar– de una lectura crítica y profunda como él lo hizo de joven, poniendo de relieve su propio pensar, frente a mi *Psicología de las visiones del mundo*. A eso correspondió, de un modo comprensible, que por su parte no haya puesto ya ningún interés en ninguna de mis publicaciones posteriores. Cuando una relación efectiva entre hombres yace en la obra y en el rendimiento, ahí se da a veces la inclinación a conocer lo

creado como algo que es más insignificante que la fuerza que acontece en la reciprocidad de la conducta. Es como si uno ya conociese al otro y no necesitara ya leerlo a fondo y completamente. Pero entre Heidegger y yo no era sí. Antes bien, a causa de la obra de ambos, salió a la luz la extrañeza oculta.

Mi ánimo frente al libro y frente a él mismo era la continuación de una ambigüedad o tensión que estaba en germen desde el inicio. En tanto que me había acompañado en los años anteriores una conciencia de comunidad, entonces esperaba ser capaz de percibir en el libro aquello que había en el camino en común. Aunque eso no ocurrió, no le di valor a dicha condición. Yo estaba completamente desconcertado con el ánimo desde el cual hablaba el libro. Una que otra vez aquello alcanzaba expresión en preguntas a Heidegger, como ésta: “¿Qué es lo que le acontece a usted con el pensamiento de este libro? ¿Es el libro una suma de juicios del estado de cosas o la expresión de un impulso de la existencia? ¿Qué debe llegar a efectuarse en el lector a partir del estudio del libro?” Yo bien recuerdo que formulé estas preguntas en la buhardilla de mi casa, pero no que Heidegger hubiera respondido.

En otra ocasión, recordando nuestro juicio acerca de nuestros colegas, frecuentemente dividido, yo mencionaba que era sorprendente que él citara a profesores como si sus problemas no fueran tan distintos a los de ellos. La dedicatoria de su primer libro a Rickert, la del segundo a Husserl enfatizaban una relación con hombres de los cuales él me había hablado con desprecio. Él se comportó con una pertenencia tradicional al mundo, frente a la cual nos habíamos posicionado. A lo cual dijo: “A pesar de ello, ellos son tradicionales en su filosofía fáctica.”

Para mí éstas siempre han sido y siguen siendo las preguntas decisivas: ¿hacia cuáles caminos encauza un pensar? ¿Cuáles motivos despierta dicho pensar en el lector? ¿Con vistas a qué dicho pensar lo alienta y lo habilita, y qué dejaría desaparecer y olvidar dicho pensar? Sin aclarármelo, no me di respuesta a lo que el libro de Heidegger significa propiamente. Dejé de lado todo y seguí trabajando en mis investigaciones.

Esta actitud hacia Heidegger con la que suspendía continuamente mi opinión sobre él y su pensar; mi disposición a pasar por alto los

KARL JASPERS

descarrilamientos; mi indiferencia con la que dejaba pasar y excusaba una crítica efectiva; todo ello no lo pude continuar, en tanto que en 1933 nuestra existencia se transformó radicalmente, y aún hoy exige de cada uno respuesta, a fin de aclarar lo que, y para lo que, cada uno quiere pensar y realizar.

A fines de marzo de 1933, Heidegger nos hizo por última vez una visita prolongada. A pesar de que en las elecciones de marzo el nacionalsocialismo había resultado triunfante, nos comportábamos como antes. Me compró un disco con música sacra gregoriana, el cual escuchamos. Heidegger se marchó más pronto de lo originalmente planeado. “Uno debe alinearse”, dijo ante el rápido desenvolvimiento de la realidad nacionalsocialista. Me sorprendí y no pregunté nada.

En mayo estuvo de nuevo, brevemente, con nosotros por última vez, pues sostuvo una conferencia ante los estudiantes y profesores de Heidelberg en la que, ya como rector de la Universidad de Friburgo, fue saludado por el presidente de la sociedad estudiantil de Heidelberg, Scheel, como el camarada Heidegger. Se trataba de una conferencia magistral cuyo contenido era un programa de la renovación nacionalsocialista de la Universidad. Él exigía la total transformación de su esencia espiritual. Los profesores de entonces aún en funciones no eran aptos, en su mayoría, para las nuevas tareas. En diez años llegaría a ser requerida una nueva generación de docentes más apta. Entonces querríamos dejarles nuestros cargos. Hasta entonces se trataba de una situación pasajera. Él guardaba rencor acerca de muchos fenómenos de la realidad universitaria, y también acerca de las altas cuotas. Le reconocieron con un desaforado aplauso los estudiantes y unos pocos profesores. Yo estaba sentado adelante, al margen, con las piernas ampliamente estiradas, las manos en los bolsillos y no me moví.

Más tarde, la conversación no fue franca por mi parte. Le dije que se había esperado que intercediera por nuestra Universidad y su gran tradición. Ninguna respuesta. Hablé acerca de la cuestión judía, acerca del malvado sinsentido de los sabios de Sión, a lo cual él dijo: “Hay, sin embargo, una peligrosa alianza internacional judía.” En la mesa dijo, con un tono algo enrabiado, que era una bobada que hubieran tantos

profesores de filosofía, que sólo se deberían conservar dos o tres. “¿Quiénes, entonces?” pregunté. Ninguna respuesta. “¿Cómo puede gobernar Alemania un hombre tan inculto como Hitler?” “La cultura es completamente indiferente” respondió él, y continuó diciendo: “¡Sólo mire sus maravillosas manos!”.

Así, Heidegger mismo mostró haberse transformado. Ya desde la llegada vino a formárenos un ánimo separador. El nacionalsocialismo se había convertido en una embriaguez del pueblo. Busqué a Heidegger arriba en su cuarto para saludarlo. “Es como en 1914...”, comencé a decir, y quise proseguir: “de nuevo esta ilusoria embriaguez de las masas”, pero en vistas de la radiante aprobación de Heidegger a lo primero, las palabras se me atoraron en la garganta. Esta ruptura radical me consternó de un modo insólito. Con ningún otro hombre había yo experimentado algo así. Fue aún más irritante en tanto que Heidegger pareció no notarlo en absoluto. Mas, es verdad, él atestiguó la ruptura, dado que desde 1933 nunca más me visitó y tampoco encontré una palabra suya por la destitución de mi puesto. Empero, hacia 1935 escuché que había hablado en una lección de su “amigo Jaspers”. Dudo si él ha entendido hoy aquella ruptura.

Yo estaba desconcertado. Heidegger no me había comunicado nada de su inclinación nacionalsocialista antes de 1933. Por mi parte, debí haber hablado con él. En los últimos años antes de 1933 sus visitas se habían vuelto breves. Ahora era demasiado tarde. Fracapé en vista de que Heidegger estaba atrapado por la embriaguez. No le dije que se hallaba en el camino falso. Ya no confiaba en absoluto en su esencia transformada. Yo mismo me sentí bajo la amenaza en vistas de la violencia de la que Heidegger formaba parte y pensé, como en otras ocasiones de mi vida, en la *caute* de Spinoza.

¿Me había equivocado a causa de todo lo positivo que había existido entre nosotros? ¿Era yo mismo culpable de que no busqué fundar en eso positivo la confrontación radical con él? ¿Era culpa mía haber contribuido a ello antes de 1933, en tanto que no vi correctamente los peligros por haber tomado al nacionalsocialismo como algo completamente inofensivo, a pesar de que Hannah Arendt ya en 1932 me había dicho con suficiente claridad hacia dónde iba?

KARL JASPERS

En mayo de 1933 Heidegger partió por última vez. No nos hemos visto de nuevo. En los años del nacionalsocialismo mis pensamientos se dirigían frecuentemente a la realidad espiritual, la cual en parte se me personificaba en Heidegger. En contra de mi expectativa, se había convertido en mi enemigo espiritual a causa de su actividad pública como nacionalsocialista. Parecía no notarlo a pesar de que lo atestiguó, pues desde 1933 nunca más me visitó. Su imagen del pasado se me alzaba vivamente ante los ojos y todavía hoy me es inolvidable. No quiero informar lo que desde entonces ha ocurrido entre nosotros epistolarmente, ni acerca del informe de 1945 sobre él, ni de otras cosas. Sólo expongo cómo he pensado de él desde entonces.

Si pienso en Heidegger, veo entonces dos aspectos independientes el uno del otro: la relación real de Heidegger conmigo y su reflejo en lo público. El último tiene efecto en el primero. La repercusión, el eco en lo público del camino de Heidegger, el que de vez en cuando se nos compare a ambos y que nuestros nombres sean frecuentemente nombrados en conjunto, exige en cierto modo dar entrada a nuestro propio encuentro. Quizás la intrusión de aquella publicidad trajo en las recíprocas perspectivas algo equívoco para nosotros mismos, lo cual antes no estaba ahí. Alrededor de 1937, a causa del escrito de Jean Wahl en París, que nos situaba en el mismo espacio de discusión, hemos rechazado simultáneamente aquella comunidad, sin saberlo uno del otro. La opinión pública engendra su fantasma de lo que hoy se toma por existencialismo –lo cual Sartre ha promovido– bajo el que incluye a todos aquellos que hablan de existencia y que tienen una relación con Kierkegaard. La sugestión de tal fantasma es tan grande que los libros de profesores de filosofía hablan acerca de un asunto que creen poder ver como un todo, lo creen ya abarcar con una mirada histórica, y con sus presupuestos creen describir el siglo. Eso me parece absolutamente repugnante, como también a Heidegger aparentemente. Algo extraño se le impone a la propia conciencia de cada uno.

Cuando hablo de Heidegger, debo ignorar esto. Yo tenía una relación personal y filosófica con él. Ésta tiene poco que ver con el debate que compara nuestros escritos y a nosotros mismos.

Sólo una amistad en la que no hay ningún hermetismo ni reserva oculta alguna; en la que gobierna la fiabilidad de lo conveniente y lo falso en relación con los asuntos sencillos; en la que la lealtad soporta a la palabra, al pensamiento y al comportamiento, se conquista una solidaridad, la cual también resiste ante lo turbio de la opinión pública. Ninguno puede reprochar al otro que tal amistad entre ambos no se haya originado. Esto tiene como resultado el suspenso y la ambigüedad de lo posible.

Que lo que ocurrió con Heidegger en 1933 haya ocurrido suscita nuevas preguntas. Nos habíamos convertido en enemigos no a causa de los libros, sino por medio del comportamiento. El pensamiento filosófico debía llegar a ser comprendido en conexión con la acción de lo pensado.

Ahora se me hace necesaria la pregunta, la cual hasta ahora no me había planteado, de si en el pensar de Heidegger está, en efecto, lo que se puede divisar como enemigo de la verdad. Pues antes me había sentido emparentado con él en los caminos, aun cuando no vinculado en el fundamento. Debía esperar que con la inseparabilidad del pensar y de su praxis del pensamiento, su filosofía también se llegara convertir en opositora a lo que yo intento. Pero eso no fue inequívocamente claro. Antes bien, las preguntas se hicieron palpitantes y permanecieron sin responder: ¿puede haber filosofía que, en tanto obra, sea verdadera, mientras que su función en la facticidad del pensamiento no sea verdadera? ¿Cómo se comporta el pensar respecto de la praxis? ¿Qué es y qué hizo Heidegger propiamente?

En vez de responder a tales preguntas, en lugar de, por consiguiente, intentar una crítica a la filosofía de Heidegger —la cual no pertenece de ningún modo a este lugar— ahora sólo reseño acerca de mi actitud hasta ahora.

Si bien recuerdo, *Ser y tiempo* de Heidegger fue en dos ocasiones objeto de una breve discusión en mis escritos. Estos puntos son irrelevantes. La ruptura fue demasiado profunda como para que las observaciones críticas sobre la situación, acerca del proyecto abstracto, hubieran sido siquiera relevantes. Lo que se me personificaba era mucho más

KARL JASPERS

la enemistad desazonante, la cual había percibido a lo largo de mi vida en otras realidades: una enemistad inaprehensible y recusante, la cual ni se sabe como tal, ni se confiesa ni se manifiesta, sino que de un modo sorpresivo se la trata como inexistente. Sin embargo, en la situación concreta interviene una conducta que plantea la elección: o bien uno no llega a aprenderla serenamente, o bien le obliga a permitir la lucha con un ser, al cual en ningún sentido se le siente provenir desde un fundamento idéntico al de sí mismo. No hice frente a Heidegger ninguna de las dos cosas. Lo postergué año con año. Hasta el día de hoy conservo una disposición interna fundada en los instantes de los años veinte. No puedo decir que no donde ya he dicho que sí a un hombre, convencido de la permanencia de la substancia que alguna vez percibí. Pero tampoco puedo pasar por alto, en la amistad humana más convencional, lo esencial; no puedo hacer un trazo de olvido respecto de lo pasado (a menos que fuese posible en una aclaración de común acuerdo la reconciliación desde el fundamento). Aquello no correspondería al rango de Heidegger y sería una traición a lo que existió alguna vez.

90 | Debo impedir que se incurra en un malentendido ocasional. En mis escritos se encuentran muchas caracterizaciones anónimas. Ciertamente están basadas en experiencias de fenómenos contemporáneos, los cuales no nombré cuando la caracterización típica-ideal de la realidad no correspondía a su procedencia, como por ejemplo, al círculo de George, al nacionalsocialismo, al hechizo en la medicina y en la antroposofía. Tales caracterizaciones ocasionalmente se ponen en relación con Heidegger de un modo injusto, pues él ni se apropia de la imagen aristocrática del mundo de George, ni de la bajeza del nacionalsocialismo, ni de la estafa de la doctrina de salvación médica. Sin embargo, de nuevo la pregunta es si en él surte efecto lo que en mis escritos da motivo a la confusión de parte de tales críticos.

Mientras elaboraba mi libro *De la verdad*, en ocasiones fue de importancia pensar en Heidegger. Esto fue diferente a como sucedió al escribir mi *Filosofía* en los años veinte. En aquel entonces yo me sentía ligado a él de algún modo, aunque de manera indeterminada, y en absoluto pensando, en el desarrollo de mi filosofar, en el suyo. Ahora se había convertido manifiestamente en el enemigo substancial

en la realidad del vivir y del obrar, en aquella realidad en la que el filosofar comunicable y practicable es sólo una función. Pero no procedí a una crítica, esencialmente porque me ocupaba de la filosofía, sobre todo en aquél entonces, en la oscuridad del estar excluido del ámbito público.

Por esta razón, sólo pertenece a mis planes, de cuya realización no desisto, intentar una crítica de Heidegger como uno de los representantes de una situación espiritual efectiva entre los contemporáneos. Pero un intento tal requiere la claridad acerca de las posibilidades de una crítica filosófica en general. Esto es uno de los más extraordinarios y apasionantes problemas de la comunicación buscada en la filosofía. Se trata de la pregunta por la confrontación razonable en el filosofar, la cual, me parece, no ha sido planteada hasta hoy de un modo suficientemente claro, ni mucho menos está respondida. Delimito el problema con algunos planteamientos:

1. La pregunta es si en la verdadera filosofía son posibles en realidad una crítica y una polémica esenciales, o si aquí sólo resta una muda aceptación –como lo es el comportamiento hacia un poema– la cual bien puede llegar a ser analizada estéticamente, medida críticamente en normas estéticas, interpretada familiarmente; pero no posibilita ninguna confrontación, a menos de que dicha aceptación sustancial sea puesta bajo la escala de si es verdadera y buena, porque ella fomenta el impulso del hombre, o si es falsa y mala porque le quita el impulso y le deja hundirse. Entonces sería válido hacerle estas preguntas a tal filosofía: ¿Despierta la posible existencia a entrar a la realidad? ¿Es tentación para la evasión ante la realidad? ¿Muestra la verdad que se hace obligatoria? ¿Es un pensamiento que permanece sin efecto existencial?

La filosofía no existe como un saber de algo, ni tampoco en la producción de la obra de un pensamiento artístico, sino que en el pensar mismo se produce un comportamiento de la esencia de lo pensado que entra en contacto con lo otro, la trascendencia.

2. En esta esencia del pensar o actuación interna, al igual que en el origen de la comunicación del filosofar, existen poderes efectivos. A tales poderes –los cuales adquieren expresión en la filosofía, en ella se

KARL JASPERS

reconocen, se revisten y rechazan, se dejan mal juzgar y seducen—quisiéramos verlos rectamente. Pero eso no es posible, puesto que a cada paso de nuestro pensamiento nos erguimos en ellos, no fuera de ellos. Nosotros somos nosotros mismos en el servicio a tales poderes, sin que con ello podamos abarcar con la mirada un mundo de los poderes. El “mundo de los poderes” es sólo una metáfora, en tanto que índice hacia aquello sobre lo que es tratado en la auténtica crítica filosófica, a saber, la realidad en obra.

Si dirigimos la mirada a los poderes mismos, entonces ya no miramos más hacia un objeto posible. Antes bien, la exhortación a tal mirada significa solamente buscar en el poder el camino más allá de los objetos hacia el origen de su ser-objeto y su ser-real. Cuando uno cree aprehender ya en la figura de juicios comunicados a los poderes mismos, entonces se trata de un procedimiento asible muy estrecho. Pues los juicios permanecen siempre sólo en el primer plano. Si tomo estos juicios —los que en tanto expresabilidad directa son lo último— como lo realmente último, entonces me oculto lo esencial. Esto depende de cómo llega a hacerse visible, en los juicios expresados, aquello que no es realmente visible. Pero ¿cómo es posible realizar una crítica y cómo es posible efectuar el acuerdo, cuando no se trata acerca de cosas y situaciones concretas y concebibles, sino de la filosofía misma en tanto que lenguaje de los poderes?

3. En el diálogo de los unos con los otros hacemos, por así decirlo, la suposición tácita pero engañosa, de un tema en común —por así decir, del asunto del filosofar— de un mundo de la verdad filosóficamente objetivo, en el cual cada uno de nosotros colabora tanto con lo que es como con lo que piensa. Entonces nos dirigimos a la situación para asirla en forma de proposiciones y razonamientos de una discusión científica. Eso tiene un sentido de hecho, el cual, sin embargo, está limitado a la objetividad racional. Dado que ésta es el medio ineludible de todo lenguaje, tal crítica por tanto, aun siendo superficial, es correcta en relación con el medio a través del cual los poderes profundos se anuncian. Pero ¿cómo es posible señalar e interrogar aquellos poderes, no meramente argumentando, no solamente en discusión de un asunto,

no simplemente en la concordancia con las formas de la discusión científica? ¿Cómo es posible mostrar las consecuencias, no sólo del pensamiento, sino también de la condición interna, las repercusiones para acompañar afirmativamente en ese camino? ¿Cómo es posible hacer manifiesta la manera en que los pensamientos son la preparación para algo distinto?

En el primer plano la discusión puede llegar a convertirse, inadvertidamente, en engaño. Uno se deja acarrear en el plano de la discusión científica con la presuposición de una filosofía científica común; entonces alcanza mayores nimiedades. Si uno se distrae ante eso, y de dónde proviene, entonces ya se ha aceptado inconscientemente como verdadera la substancia del adversario.

Sin embargo, esta discusión ineludible en el primer plano, llega a ser filosóficamente portentosa solamente cuando aquella discusión profunda de los poderes mismos se asume como su lenguaje.

Ahora bien, la figura de la discusión filosófica pública es particular. En muchos casos, cuando un crítico está manifiestamente ligado a su adversario —y tanto más cuando éste es un filósofo productivo— a causa de ello se deja colocar inadvertidamente en la vía de pensamiento del adversario. Así ha ocurrido frecuentemente en la discusión crítica de Hegel entre hegelianos y antihegelianos. Con todo lo interesante que puede ser histórico-espiritualmente, dicha crítica es inesencial porque no tiene ningún adversario en verdad, sino que cultiva el mismo camino con el adversario aparente, en atadura a él, capturado en una manera de pensar, a disgusto e inconsciente de la ligadura. En tal caso, en una discusión aparente, junto a los más vigorosos rechazos, la discusión esencial no ha comenzado en absoluto. El prisionero, esforzándose en cierto modo, quiere liberarse de la atadura, pero inútilmente.

4. Lo profundo, el genuino poder filosófico, ese algo que se experimenta o no se experimenta, y que no se deja imponer ningún conocimiento del entendimiento; eso que, en la disposición espiritual es lo propiamente efectivo y que como tal dirige la palabra; frente a ello está inmediatamente la pregunta: ¿está en realidad ahí o no? Esto significa: ¿es algo o se trata de un hechizo? Y a continuación está la segunda pregunta: ¿qué clase de poder o poderes imponen validez? No

KARL JASPERS

se puede alcanzar respuesta definitiva a eso. Quizás se pueda caracterizar un poder, se pueda rozarlo, rechazándolo o apropiándolo. La tarea consiste, en cierto modo, en poder acercarse a ello cara a cara, no incluirlo bajo un concepto general o un concepto-tipo.

Una confrontación de esta clase sólo tiene sentido si interroga desde y en la raíz, y si busca los pensamientos apropiados para los motivos originarios procedentes de ahí. Pues la exhibición de las circunstancias del adversario, al ser recordadas, enseña a ver algo que, no en sí sino como señal, síntoma o símbolo, tiene el significado de una voluntad-esencial filosófica.

Lo anterior es imposible para poderse efectuar como un conocimiento universal. Como quiera que uno gire alrededor de lo buscado y lo exponga, cuando es pensado críticamente, se da nuevamente la misma tendencia proveniente del propio origen—la cual se muestra en las formas de pensamiento— a que uno esté sujeto, una vez más, a la reflexión y a la pregunta de lo mismo.

En la vida filosóficamente pensada se muestra una lucha de los poderes. Pero no se debe olvidar que nadie en este mundo abarca con la mirada de la misma manera al, por así llamarlo, organismo de los poderes originarios de la verdad, beligerantes entre sí. Y nadie reconoce, en un saber definitivo y general, su gran diferencia respecto de los poderes autodestructores de la no-verdad y del mal para la existencia empírica, para la *existencia* posible, para la razón y para la realidad. La totalidad es una metáfora para aquello donde estamos parados y desde lo cual de ninguna manera podemos rebasar para abarcarla efectivamente desde fuera con la mirada.

5. Cuando se dirige la mirada hacia los poderes originarios, entonces se trata acerca de algo que está encarnado, tanto en el obrar de lo pensado como en el contenido de sus pensamientos. Lo que se busca preguntando de este modo es lo universal en lo más personal.

Por consiguiente, cuando se trata de una crítica, el propio hombre viviente, al filosofar en su facticidad, es traído hacia dentro de sí. Eso es lo ineludible, a partir de que el contenido de la filosofía no puede llegar a ser tratado más al modo de algo investigable científicamente,

mediante hallazgos y pruebas en el progreso de lo cada vez más reconocible a lo largo de las épocas. Sin embargo, con ello existe, a la vez, una conciencia del límite y una medida de la crítica, la cual, estrictamente, no puede llegar a ser inculcada de un modo suficiente, ni se puede decidir llegar a retenerla suficientemente: así como apenas puede llegar a ser observable y conocida para algún hombre en su totalidad, tampoco llega a serlo para el pensador filosófico con su trabajo. Uno puede ahondar, pero no abarcar con la mirada. Uno puede poner en cuestión, pero no señalar algo así como un balance.

Con el intento imperioso de la crítica filosófica en los orígenes, donde tal crítica parece llegar al límite de lo casi forzosamente persuasivo —el cual, sin embargo, nunca puede alcanzar— se llega a dar una posible objeción, la cual anula de golpe toda búsqueda crítica en su conjunto. Dicha objeción vale propiamente sólo frente a los contemporáneos y sólo potencialmente frente a los muertos. Dicha objeción reza: es imposible exigir del adversario que tenga que saltar sobre su propia sombra, exigir una inspección que le obligue a entumecer su productividad propia. Goethe dijo en una ocasión que no se debe admitir lo que está en contra de las condiciones de la propia existencia. Frente a tal objeción habría que decir: esa es la grandeza del filosofar, que aquí y sólo aquí vale tal objeción. Pues el filosofar anhela cada juicio posible. Él es espíritu cuya productividad sólo es una herramienta, y no un fin en sí mismo. Él llega a experimentar que emplea aún mejor esta herramienta cada vez que es conmovido rotundamente por el impulso del perseverar. Por ello, el filosofar busca precisamente la crítica más extrema.

Al dirigirse al pensar de Heidegger con tales preguntas, las cuales aquí sólo son esbozadas en una forma general, no sería ninguna casualidad contentarse con argumentos y volcarse hacia el mero entendimiento. Antes bien, habría que intentar una crítica al contemporáneo, en analogía a como es nuestro constante comportamiento frente a los filósofos anteriores, [a saber] sólo atención unilateral. En esta autobiografía filosófica ni siquiera he comenzado esta crítica. Aquí sólo he aludido a recuerdos de décadas, los cuales no están afectados por la obra

KARL JASPERS

de Heidegger, sino por aquello que entre él y yo sucedió, se pensó y se hizo. Quizás ahí dentro yace algo que, con una crítica madura, podría llegar a ser esencial en una confrontación con la obra. La crítica filosófica, que hasta ahora sólo está puesta en marcha por mi parte de un modo oculto, en notas ocasionales, si resultara bien, podría llegar a tener sentido cuando el compañero responda. Mientras vivamos, siguen existiendo posibilidades presentidas. Lo que había desde 1933 y lo que hay al día de hoy entre Heidegger y yo me parece estar abierto. No puedo darlo por terminado.

## DIÁLOGO DE POETAS

---

Entre los muchos oficios literarios que definieron al polifacético José Emilio Pacheco (1939-2014), el de la traducción merece un capítulo aparte. O mejor: un libro que reúna al fin sus “aproximaciones” completas, como él dio en llamar a sus traducciones de poesía. Emparentado con *Versiones y diversiones* de Octavio Paz, *Baile de máscaras* de Jaime García Terrés o *Conversación con los difuntos* de Eliseo Diego, tales *Aproximaciones*, parcialmente reunidas por Miguel Ángel Flores en 1984, son un título indisociable de la obra de nuestro autor. Decimos indisociable porque un poema en lengua extranjera sólo puede ser representado en la nuestra, según advierte Pacheco, por “un texto análogo y distinto, una *aproximación* a su original”. Dicha “aproximación”, entonces, constituye un poema paralelo, escrito en voz pasiva; más que una “conversación con los difuntos”, una peculiar transcripción de aquella charla por parte del médium.

De la *Antología palatina*, *El Cantar de los Cantares* y la poesía clásica japonesa a la trovadoresca provenzal, Samuel Beckett y T. S. Eliot, Pacheco nos legó en sus *Aproximaciones* una biblioteca alejandrina de bolsillo. A modo de homenaje póstumo, presentamos cinco poemas de distintos autores y épocas, salvados tentativamente por nuestro autor del incendio y la Babel del tiempo.

*Hernán Bravo Varela.*

## FRANCESCO PETRARCA

### “Huye la vida y nunca se detiene” (Rima 272)

Huye la vida y nunca se detiene,  
y la muerte la sigue a grandes pasos.  
Así las albas como los ocasos  
atormentan al hoy y al día que viene.

Recordar y esperar son mi delirio.  
La desesperación es mi morada.  
Siento piedad de mí, fuerza desviada  
que añade más dolor a mi martirio.

Sigo adelante pues su rostro hermoso  
aún brilla para mí. Por otra parte,  
miro el cielo turbado y tempestuoso,

destruidos mi escudo y mi baluarte,  
a la deriva el barco en que zarpaba:  
porque ha muerto la estrella que me guiaba.

## JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

### *Canto de los espíritus sobre las aguas*

El alma humana se parece al agua  
que caída del cielo sube al cielo  
y desciende de nuevo hacia la tierra  
en alternancia eterna.

Del alto precipicio  
baja el torrente claro  
y después se disuelve en su belleza  
en gotas de vapor  
sobre la roca lisa.  
Como velo ondulante  
la toca apenas  
y rumoroso sigue hacia el abismo.

Si los agudos riscos  
se oponen al descenso  
torna espuma su ira y poco a poco  
continúa hasta la sima.  
Ya en la tierra  
por los prados del valle se desliza  
hasta el sereno lago  
en que miran su rostro las estrellas.

Para la ola el viento es tierno amante  
que levanta las olas espumosas.  
El alma humana se parece al agua.  
Nuestro destino es semejante al viento.

## CHARLES BAUDELAIRE

### *A la que pasa*

La avenida estridente en torno de mí aullaba.  
Alta, esbelta, de luto, en pena majestuosa,  
Pasó aquella muchacha. Con su mano fastuosa  
Casi apartó las puntas del velo que llevaba.

Ágil y ennoblecida por sus piernas de diosa,  
Me hizo beber crispado, con un gesto demente,  
En sus ojos el cielo y el huracán latente,  
El dulzor que fascina y el placer que destroza.

Relámpago en tinieblas, fugitiva belleza,  
Por tu brusca mirada me siento renacido.  
¿Volveré acaso a verte? ¿Serás eterno olvido?

¿Jamás, lejos, mañana?, pregunto con tristeza.  
Nunca estaremos juntos. Ignoro adónde irías.  
Sé que te hubiera amado. Tú también lo sabías.

## JORGE LUIS BORGES

### *Two English Poems*

#### I

El alba inútil me encuentra en una esquina desierta: he sobrevivido a la noche.  
Las noches son olas orgullosas: olas oscuras de pesada cresta, cubiertas con  
todos los matices de honda destrucción, gravadas de cosas improbables,  
deseables.

Las noches tienen la costumbre de dones misteriosos y rechazos, cosas  
medias dadas y a medias retenidas, goces con un sombrío hemisferio.  
Así actúan las noches, te lo advierto.

El oleaje, esa noche, me dejó los pedazos, los extraños jirones de siempre:  
algunos odiados amigos con quienes charlar, música para los sueños,  
humo de amargas cenizas. Las cosas que no sirven para mi ávido  
corazón.

La gran ola te trajo.

Palabras, unas cuantas palabras, tu risa; y tú, tan incesante y negligentemente  
hermosa. Hablamos y has olvidado las palabras.

El alba rota me encuentra en una calle desierta de mi ciudad.

Tu perfil se alejó, los sonidos que van a hacer tu nombre, la cadencia de tu  
risa: estos son los juguetes ilustres que me dejaste.

Los disperso en el alba, los extravió, los encuentro; hablo de ellos a los pocos  
perros sin dueño y a las pocas estrellas desoladas del alba.

Tu oscura y fértil vida...

Debo llegar a ti de algún modo: rechazo los juguetes ilustres que me dejaste,  
quiero tu oculta mirada, tu verdadera sonrisa —la solitaria irónica sonrisa que  
nada más tu helado espejo conoce.

JOSÉ EMILIO PACHECO

## II

¿Con qué puedo estrecharte?

Te ofrezco esbeltas calles, ocasos desamparados, la luna de los carcomidos suburbios.

Te ofrezco la amargura de un hombre que ha mirado mucho tiempo la luna solitaria.

Te ofrezco mis antepasados, mis muertos, los aspectos que los vivos honraron en mármol: el padre de mi padre, muerto en la frontera de Buenos Aires, dos balas que atravesaron sus pulmones, barbado y muerto, envuelto por sus hombros en un cuero de vaca; el abuelo de mi madre —apenas veinticuatro años— encabezando una carga de trescientos jinetes en el Perú, ahora fantasmas en caballos desvanecidos.

Te ofrezco cualquier acierto que mis libros puedan encerrar, cualquier valor o humor que haya en mi vida.

Te ofrezco la lealtad de un hombre que nunca ha sido leal.

Te ofrezco el centro de mí mismo que salvé de algún modo —el corazón central que no emplea las palabras, no trafica con sueños, y está intocado por el tiempo, la desdicha y el goce.

Te ofrezco el recuerdo de una rosa amarilla, vista al ocaso años antes de que nacieras.

Te ofrezco explicaciones de ti misma, teorías sobre ti misma, auténticas y sorprendentes noticias de ti misma.

Te puedo dar mi soledad, mi oscuridad, el hambre de mi corazón: trato de sobornarte con la incertidumbre, con el peligro, con la derrota.

## DYLAN THOMAS

### “No entres con calma en esa noche errante”

No entres con calma en esa noche errante.  
La vejez debe arder en el ocaso:  
lucha contra la luz agonizante.

Si los sabios aceptan lo humillante,  
sus palabras no doman el chispazo.  
No entres con calma en esa noche errante.

Los buenos, tras la ola deslumbrante,  
evocan su pasado ante el mar raso:  
lucha contra la luz agonizante.

Los audaces aceptan el diamante  
del sol, aunque su canto sea un fracaso:  
no entres con calma en esa noche errante.

Los más serenos, en la luz distante,  
ven, sin embargo, de la sombra el trazo:  
lucha contra la luz agonizante.

Padre mío, a la altura del fracaso,  
dame tu bendición, maldice acaso.  
No entres con calma en esa noche errante:  
lucha contra la luz agonizante.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

## UN ASPECTO SIDERAL

*Fernando de León\**

Resultaba inverosímil que un alienígena hubiera posado para la cámara fotográfica y, sin embargo, la forma en la que sonreía, su enorme cabeza girada a tres cuartos para enfren-  
tar con el rostro la luz mortecina de la tarde, la mano derecha puesta sobre su insignificante cadera, y la rodilla izquierda flexionada descar-  
gando la mayor parte de su peso en su otra delgada pierna, daban esa impresión.

A lo largo de mi carrera como agente del Buró de Investigaciones Paranormales he visto muchas fotografías extrañas que pretendían demostrar lo indemostrable: Pie Grande en plena huída entre abetos que sólo permiten ver un par de glúteos afelpados; un ala de hada entre hojas de maple revueltas como un campo de batalla; el mínimo reboso, quizá de una duende infiel, atorado en la punta de un maguey; imposturas que siempre hablaban, en su fraudulento discurso, de seres en fuga. Nunca había contemplado la calma gozosa de un marcianito modelando para una lente.

Yo debía investigar la autenticidad de esta fotografía y para ello me trasladé a Las Cruces, Nuevo México, desde donde alguien había enviado anónimamente la fotografía y donde también había comenzado ya el rumor de que una comunidad extraterrestre se había instalado en los alrededores.

\* Escritor.

FERNANDO DE LEÓN

Por experiencia sé que presentarme ante las autoridades de un lugar y mostrar una mínima pizca de curiosidad sobre un asunto basta para que todo acceso a la información me sea denegada o intercambiada por pistas falsas. Los dos errores de un investigador de lo paranormal son actuar con la lógica de un policía o de un científico, y tener prisa. Así que al llegar a la ciudad me instalé con toda calma en un hotel como el más torpe de los turistas preguntando solamente cuál era la comida típica y para dónde estaba el baño. Sabía que si me comportaba como un turista crédulo se me aparecería el fotógrafo de aliens que nunca se le acercaría al agente del gobierno.

Sin embargo, me pasé dos semanas sin hacer nada más que deambular con un auto rentado, tomando fotos del paisaje y comprando uno que otro suvenir. Mandaba postales a mis jefes diciéndoles que los extrañaba mucho y que la ciudad era hermosa. Ellos, quienes ya sabían de mi método, interpretaban que la investigación de campo iba en proceso.

A la tercera semana de no obtener ningún resultado, tomé el teléfono y pedí comida china y una “dama de compañía”; a dos números telefónicos diferentes, por supuesto. La mujer que llegó se abalanzó para comerse mi rollito bañado en salsa dulce. Tenía mucho apetito y lo justificó contándome que se encontraba felizmente embarazada, aunque no se le notara. No tuvimos relaciones sexuales, claro está, pero igual le pagué lo acordado con tal de platicar con ella. Sucede que las prostitutas conocen como pocos la ciudad tras bambalinas y saben todo lo que un guía de turistas ignora.

Ella me contó, con legítimo horror, que en los últimos años algunas de sus compañeras habían desaparecido, y que reaparecían luego de meses diciendo que habían sido secuestradas por extraterrestres. No logré que me diera datos precisos de alguna de las abducidas, pero me pareció interesante todo lo que me dijo. Se fue llevándose el arroz frito para comerlo más tarde y me dejó pensando por qué motivo los extraterrestres estaban especialmente interesados en abducir prostitutas.

Cuando la volví a buscar, a mediados de la cuarta semana, me dijeron que se había marchado sin decir nada, que había desaparecido. Los solícitos proveedores ofrecieron mandarme a otra muchacha, pero rechacé el servicio.

Hubiera sido feliz pensar que la prostituta en cuestión había dejado el oficio para tener un embarazo saludable, pero mi experiencia en lo paranormal, y también en lo normal, me lleva siempre a descartar lo feliz: entonces, la prostituta ausente había sido abducida por extraterrestres.

Las Cruces es una ciudad desértica, lo que significa que no hay muchos sitios dónde esconderse; por otra parte, allí, donde abunda la soledad del desierto es siempre un insospechado e idóneo escondite. Así que tomé el carro, llené el tanque de gasolina y mirando el mapa de carreteras me lancé en dirección de uno de los pocos rumbos donde no había gasolineras. Conduje hasta que se me agotó el combustible y ahí abandoné el auto. Tenía conmigo un abrigo, una linterna y una brújula; también libreta y lápiz. Una vez que me ubiqué, me dirigí hacia donde no había poblado alguno por el desierto implacable, racionando el agua que tenía conmigo. Caminé con la mayor regularidad que pude, contando mis pasos para calcular la distancia que recorría. Si encontraba algo quería saber dónde lo había encontrado. Mi objetivo era llegar a un punto al que nadie en su juicio iría.

Por la noche el desierto se puso gélido y por la madrugada me sentí agotado. Comencé a desesperarme y a recordar las muchas ocasiones en que mi método no me condujo a ninguna parte, como las ocho semanas que pasé montado en un globo aerostático con un ancla enclavada en el centro del lago Ness, comiendo sólo carne seca y ron, esperando que el monstruo del lago asomara por lo menos la cola.

Entonces vi una luz tenue en la distancia. Era un hombre que caminaba hacia mí. Recuperando mi actitud de turista extraviado fui a su encuentro, pero a pocos metros me sorprendió que movía la linterna igual que yo. Era yo.

Me encontré ante un enorme espejo de aproximadamente dos metros de alto y unos veinte de largo. Al llegar al borde me di cuenta de que continuaba otros veinte metros de manera perpendicular. Lo rodeé; era un cubo de espejo, o mejor dicho, era una finca forrada de espejo, lo que la hacía invisible de día y de noche, pues multiplicaba por cada cara la monotonía desértica del paisaje. Seguramente, estaba orientada de tal manera que el reflejo del sol nunca la delatará.

FERNANDO DE LEÓN

Busqué una puerta. En lugar de ella encontré una escotilla entre matorrales. Estaba abierta y me metí. Por dentro parecía más un submarino que un búnker: había pasillos, escaleras y pequeños cuartos por todas partes. Alguien con un poco más de imaginación pensaría que se había internado en las entrañas de un ovni, pero yo de inmediato reconocí el olor humano del encierro. Encontré uniformes de enfermero, redes para el pelo y tapabocas, me vestí así para curiosear con más calma. Seguramente por lo temprano de la hora había muy poca actividad, pero la había: en una habitación encontré a una mujer dormida sobre una cama de hospital; tenía un raro arnés apretando su vientre y una hoja al pie de su cama que decía “Semana 16”. Y en cada habitación encontré mujeres dormidas con el mismo arnés en el vientre y diferentes señalamientos temporales: “Semana 24” “Semana 36” “Semana 18”. Me detuve cuando encontré a la prostituta que había devorado mi comida china. Estaba en la misma circunstancia que las otras y su hoja decía “Semana 14”. Movidio por una inquietud algo afectiva intenté despertarla, pero por más que la zarandé fue imposible. Inferí que estaba narcotizada. Salí del cuarto cuando escuché pasos que se aproximaban. Me oculté tras la puerta y un enfermero altísimo entró, verificó el pulso de la mujer y salió sin verme.

108 Quería entender qué era lo que pasaba pero todavía no tenía elementos. Era momento de salir y volver con mis compañeros agentes para desentrañar el misterio de aquello que, fuera lo que fuera, era clandestino. Sin embargo, después de haber sido tan minucioso para no desorientarme en el desierto, me di cuenta de que estaba perdido dentro de la finca. Empecé a caminar sigilosamente, buscando el camino de salida, cuando escuché voces aproximándose. Abrí la primera puerta que encontré y me metí en un cuarto oscuro. Encendí la lámpara y me encontré ante un pequeño ser alienígena que me miraba con curiosidad. Era idéntico al de la fotografía: cabeza alargada y sin cabello, brazos y piernas muy delgados, torso contrahecho. Estaba sentado en una cama. Me di cuenta de que toda la habitación estaba repleta de camas literas y que en cada una dormía un alienígena.

—Hola —me dijo— me llamo Twenty. ¿Y tú?

—Olsen —contesté de una forma automática sin poder creer que platicábamos.

—Quiero leche con chocolate. Sé que debí tomarla en la comida, pero entonces no tuve ganas. Eleven me estuvo molestando ¿Me puedes dar leche con chocolate, por favor?

Su petición me hizo aterrizar. Pese a la penumbra y lo extraño de la circunstancia, estaba ante un niño, un niño deforme pero totalmente humano.

—Tendré que ir a buscarla —le dije.

—Está bien. Aquí te espero. No me dormiré hasta que vengas con mi leche con chocolate.

Salí del cuarto pero afuera me esperaban tres hombres altos: dos muy corpulentos y jóvenes que me sujetaron y uno de aspecto mayor y barba entrecana.

Me llevaron a otra habitación y me sentaron en una silla a la cual me ataron. Yo sólo atiné a decir:

—Twenty está esperando su leche con chocolate.

El hombre de barba escuchó eso atentamente y le hizo un gesto a uno de los forzudos, quien salió inmediatamente, seguro a buscar la bebida. El otro gigante se quedó detrás de mí y el barbón se sentó delante y comenzó a hablar.

—Es claro que ya sabe lo que hacemos. Ha visto a las prostitutas en coma y el arnés que va dando forma al feto que gestan. Cuando nazcan, si no mueren...

—Serán como Twenty. Humanos con aspecto alienígena ¿Por qué deformarlos, señor...?

—Wells. No es mi nombre, pero puede llamarme así.

—Wells ¿Para qué quiere niños deformes?

—No son deformidades, intruso cuyo nombre no me importa. Es modelaje. Son esculturas vivientes, tendrán la figura que el ideal popular denomina anatomía extraterrestre. Son parte de una leyenda que debe perdurar. No sólo este país quiere creer en aliens: todo el mundo desea con vehemencia la proximidad de seres extraterrestres.

—Déjeme adivinar: acabo de dar con otra oficina secreta del gobierno, aún cuando el mismo gobierno me mandó a investigar lo que pasa aquí.

FERNANDO DE LEÓN

—Está más perdido de lo que pensaba. Ningún gobierno nos patrocina. Nos hemos instalado aquí por ser la nación más crédula del planeta, pero somos una organización independiente interesada en alimentar, en el imaginario colectivo, la propia creencia en los aliens; Roswell fue un éxito. Ahora, mi querido desconocido, lo induciremos en estado de coma y cuando despierte, si despierta, al igual que esas prostitutas que nadie extraña, no recordará nada y en el mejor de los casos pensará que fue abducido.

El grandulón a mi lado me desató. Sentí sus brazos como tenazas de acero casi quebrarme un brazo al hacerlo. Sabiéndome perdido reconocí que mi método de investigación tenía una enorme falla: que era muy difícil para mis jefes seguir mi rastro y que si yo no sobrevivía la investigación se iba al traste.

En un último gesto de revancha, bárbaro y desesperado, en nombre de las mujeres en coma y de los pequeños deformados, empuñé lo único que podía usar como arma: mi lápiz, y lo clavé en un costado de Wells.

Lo que pasó a continuación fue mucho más extraño que lo que había visto en toda mi vida: Wells gruñó, miró el lápiz en su costado y todo su cuerpo se derritió ante mis ojos, convirtiéndose en abundante pasta verde.

El gigantón me miró despavorido.

—¡No, no me haga lo mismo! —gritó— ¡Yo les envié la fotografía de Twenty! Quería que alguien viniera. No estoy de acuerdo con esto. Las mujeres sufren, los niños mueren a corta edad.

Entendí en un parpadear que Wells había sido alienígena al igual que lo era el gigantón y que este último era mi aliado, pero que incluso con todas sus buenas intenciones, podría hacer muy poco por los niños, las mujeres o por mí, cuando llegaran los demás de su especie. Salí del lugar y me alejé lo más rápido que pude.

27 horas más tarde, cuando volví con refuerzos y nueve helicópteros, ya sólo había una finca deshabitada e incendiada. No se encontraron cadáveres.

Entre los papeles quemados encontramos media fotografía donde se alcanza a ver a Wells rodeado de niños deformados como aliens. La adjunté a mi reporte con una nota personal: “Evidencia del aspecto verdadero de un extraterrestre. Su organismo no tolera el carboncillo, incluso en cantidades mínimas, como la punta de un lápiz”.

## NOTAS

### LEIBNIZ: EL LENGUAJE FILOSÓFICO Y EL JUEGO CON HIPÓTESIS

*Alejandro Herrera Ibáñez\**

**RESUMEN:** En este trabajo se examina la concepción metodológica de Leibniz en cuanto a la naturaleza del lenguaje filosófico y el planteamiento de la hipótesis relacionadas con visiones coherentes y plausibles del mundo.

**PALABRAS CLAVE:** Leibniz, lenguaje filosófico, hipótesis, teoría, estilo filosófico.

**ABSTRACT:** In this work, we will investigate Leibniz's methodology regarding the nature of philosophical language and the formulation of the hypotheses associated with coherent and plausible world views.

**KEYWORDS:** Leibniz, philosophical language hypothesis, theory, philosophical style.

## LEIBNIZ: EL LENGUAJE FILOSÓFICO Y EL JUEGO CON HIPÓTESIS

*Los filósofos a menudo piensan sólo lo  
que otros hombres piensan,  
pero poniendo atención a lo que otros  
han pasado por alto.*

Leibniz<sup>1</sup>

112

En este trabajo examino la concepción metodológica de Leibniz en cuanto a la naturaleza del lenguaje filosófico y el planteamiento de hipótesis relacionadas con visiones coherentes y plausibles del mundo. La riqueza y la importancia del pensamiento de Leibniz, en torno a la filosofía, es enorme. Por un lado, encontramos en su obra una serie de recomendaciones metodológicas explícitas, y por otro, podemos, mediante el examen de su forma de trabajo, colegir cómo deben hacerse, según él, las teorías filosóficas. Leibniz es muy explícito sobre cómo piensa que debe ser el lenguaje filosófico. Expondré estas

ideas en la primera parte de este artículo. En la segunda sección mostraré que para Leibniz una teoría filosófica debe partir de hipótesis que cumplan con ciertas normas. De cumplir con éstas, las hipótesis dejarán de serlo.

### I

Pocas veces se ha reflexionado sobre el estilo filosófico, entendiendo por éste principalmente el que se despliega en el lenguaje escrito. Leibniz es uno de los pocos filósofos, hasta donde sé, que han dedicado unas líneas al tema. En un trabajo de 1670 (tenía entonces 24 años de edad) titulado “Sobre el estilo filosófico de Ni-

<sup>1</sup>“Prefacio a una edición de Nizolio”, en Leroy E. Loemker (ed.), *Leibniz, G.W. Philosophical Papers and Letters*, 1976<sup>2</sup>, Dordrecht, Reidel, p. 124.

zolio”,<sup>2</sup> Leibniz enumera las que considera las características de un buen estilo filosófico. Algunas de éstas valen, desde luego, para los discursos de otras disciplinas.

Para él, las tres principales características que debe tener el lenguaje son: *claridad, verdad, y elegancia*. En cuanto a la *claridad*, se da cuando los significados de las palabras usadas son conocidos para quien lee o escucha, o —agrega prudentemente Leibniz— “al menos para la persona atenta”. Aquí surge inmediatamente una dificultad. El autor no puede controlar la capacidad de comprensión de sus lectores o escuchas. Hoy día diríamos que la claridad de las palabras empleadas y su posible comprensión están en función de la audiencia a la que se dirige el discurso. Hay una gran diferencia entre dirigirse a un público general no especializado, o a un público con especialidades diferentes de la filosófica, o a un grupo de colegas en un seminario de investigación o en una revista filosófica especializada. Cada uno de los contextos ofrece al autor una serie de supuestos que debe tener en cuenta si desea ser comprendido.

Pero Leibniz parece tener en mente, sobre todo, al público general, no

a los *savants* con quienes sostuvo una nutrida correspondencia a lo largo de su vida. Para lograr la claridad deseada, recomienda evitar los términos técnicos y si hay que usarlos porque no siempre es posible evitarlos, deben usarse con mucho cuidado. Y no siempre es posible evitarlos, porque si siempre se usaran términos populares, el lenguaje usado sería sumamente prolijo. Pero Leibniz no duda en afirmar que en los términos técnicos hay siempre cierta oscuridad. Ignora, sin embargo, que el término técnico es introducido —cuando no se abusa— en aras de la *precisión*, característica que pudo haber añadido a las de claridad, verdad y elegancia. Desde luego, un gran logro sería conseguir precisión sin caer en la oscuridad. Leibniz, sin embargo, es enfático en su afirmación de que no hay nada que no pueda ser explicado en términos populares y que, cuanto más populares son los términos usados, más claro será el discurso. Para elegir los términos adecuados propone adoptar como norma la búsqueda de *la popularidad más compendiosa* o de *la compendiosidad más popular*, es decir —parafraseándolo—, la búsqueda de aquellos términos populares que no sean prolijos, y de aquellos términos no prolijos que sean más populares. Por consiguiente —dice Leibniz— *siempre que estén disponibles términos igualmente populares*

<sup>2</sup>Loemker, *op. cit.*, pp. 121-30. La exposición que sigue en esta sección se refiere a estas páginas. Era una introducción a una reedición de *Anti-Barbarus, seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos* (Parma, 1553), del humanista italiano Mario Nizolio.

## NOTAS

*y compendiosos, los términos técnicos deben evitarse.* Para que no quepa duda alguna sobre su posición, Leibniz subraya que ésta es una de las reglas fundamentales del estilo filosófico, y que es frecuentemente violada, especialmente por los metafísicos y los dialécticos, pero el mismo peligro existe —añade— en la moral, la política y el derecho, puesto que estas disciplinas contienen términos incorporados al uso cotidiano y abiertos a la comprensión de todos, por lo que sería “un pecado” oscurecer las cuestiones inventando términos nuevos e inconvenientes en la mayor parte. Hay otras disciplinas —admite Leibniz— en las que llega a ser necesaria la introducción de términos técnicos. Son disciplinas como las matemáticas, la física y la mecánica, en las que se dan cuestiones que no son directamente obvias para el entendimiento y que no son frecuentes en el uso común. Leibniz no incluye la filosofía entre estas disciplinas, de modo que parecería sostener que, por especializada que sea la filosofía en cualquiera de sus ramas, debe atenerse a la regla de que “todo lo que no puede explicarse en términos populares es nada y debe ser exorcizado de la filosofía como por encanto”. Dice además, en un lenguaje sumamente claro, que los términos técnicos deben ser evitados como algo peor aún que una víbora o un perro (lo que habla de

posibles experiencias desafortunadas de Leibniz).

El asunto es más complejo de lo que parece, pues no hay que olvidar que, en la época de Leibniz, se hacía no filosofía a secas, sino filosofía natural, en la que la física y la ontología se entremezclaban, como sucede, por ejemplo, con la noción leibniziana de fuerza, presente tanto en su metafísica como en su dinámica. ¿Cómo separar ambas nociones exponiendo una en términos populares y la otra en términos técnicos, si lo que Leibniz buscaba era mostrar que, tanto su dinámica como su metafísica, manejaban la misma noción? Lo primero que hace es sustituir, por ejemplo, la expresión aristotélica *primeras entelequias* —considerado por él como término técnico— por la expresión *fuerzas primitivas*.<sup>3</sup> Luego, en su metafísica trata el término *fuerza* como término popular, caracterizándolo mediante nociones como las de exigencia y acción, y en su dinámica caracteriza el término técnicamente mediante las nociones de masa y velocidad. De hecho, por los ejemplos que usa cuando se refiere a la filosofía, se ve que tiene constantemente presentes las investigaciones de los científicos de su época. Por otro lado, en sus críticas al uso de lenguaje oscuro se refiere, en gran parte, a los escolásticos de su tiempo,

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 454.

que abusaban del latín y rehuían la utilización de las lenguas vernáculas para no confundirse ni caer en el ridículo ante personas de buen juicio y experiencia.<sup>4</sup>

La segunda característica mencionada por Leibniz es la *verdad*. Su introducción es más difícil de entender si no se tiene presente que las reflexiones de la filosofía natural tenían que ver mucho con la observación. Los ejemplos que pone Leibniz no tienen que ver con la filosofía directamente. Así, acude a oraciones como “Roma está situada en el Tíber” o “El número 2 es par”. En la concepción contemporánea de la filosofía tiene más importancia, para el lenguaje filosófico, la consistencia —o la argumentación consistente— que la verdad. Pero para Leibniz el discurso filosófico busca la certeza y ésta no es otra cosa, que *la claridad de la verdad*.

La claridad no debe ser sólo semántica, es decir, no sólo debe darse en las palabras; debe también ser sintáctica, debe darse también en la construcción de las oraciones. Los oradores y los poetas son más propensos que los filósofos a caer en este tipo de oscuridad.

<sup>4</sup> Sin embargo, Leibniz no duda en decir que “los escolásticos más antiguos son con mucho superiores a ciertos de nuestros contemporáneos en agudeza, solidez, prudencia, y hasta en su más prudente huida de cuestiones inútiles”, *cf. op. cit.*, p. 127.

La tercera característica que Leibniz menciona es la *elegancia* en el discurso, pero no piensa que ésta concierna de manera especial al discurso filosófico, aunque admite que puede ser de gran utilidad para captar la atención, para mover las mentes y para imprimir las cosas en la memoria con mayor profundidad. La trata, por tanto, como un elemento retórico, en el buen sentido. Leibniz acota que el discurso es elegante cuando es agradable al oído o en la lectura. Ciertamente, si a la verdad o a la consistencia, a la claridad y a la precisión, se añade la elegancia, estaremos frente a un estilo filosófico disfrutable, en el que forma y contenido se conjuntan. A mi juicio, un ejemplo contemporáneo de elegancia en el lenguaje es la obra filosófica de Bertrand Russell.

Otro consejo de Leibniz es que, a diferencia de lo que comúnmente se sostiene, *para filosofar con precisión, deben usarse sólo términos concretos*. Piensa que un ejemplo de ello fue Aristóteles, quien usaba sustantivos más bien que sus abstractos (p.ej. hablaba del cuál y del cuánto en lugar de hablar de cualidad y cantidad), mientras que sus seguidores se sienten más sutiles cuando usan sólo términos abstractos. Pero esta pasión por acudir a términos abstractos ha oscurecido casi totalmente la filosofía. Los concretos, en cambio

## NOTAS

—piensa Leibniz— son realmente cosas, en tanto que las abstracciones son sólo modos de cosas. Está en contra de la reificación de los universales, pues argumenta que las abstracciones pueden ser de diversos grados, hasta el infinito (es decir: cualidades, cualidades de cualidades, y así sucesivamente) y pueden dar lugar a contradicciones, si se tratan como cosas. Uno de sus ejemplos es el abstracto *ser* (*entitas*) del concreto *ens* (*ente*). Si el ser fuese también un ente, sería forma de sí mismo o parte de su propio concepto, lo cual implica una contradicción. En otras palabras, Leibniz vislumbra la posibilidad de paradojas cuando las abstracciones se concretizan. Recomienda, por tanto, “abstenerse de los términos abstractos casi totalmente”. Esto hace pensar en la recomendación de Kripke, no ver los mundos posibles como si fuesen visibles con un telescopio. Leibniz agrega que no ha encontrado ninguna utilidad en el uso de términos abstractos para una filosofía rigurosa; se han dado, en cambio, muchos abusos, grandes y peligrosos. Es sorprendente que Leibniz no quiera usar términos abstractos; pero hay que reparar en que, cuando dice que hay que evitarlos casi totalmente, está concediendo que pueden llegar a ser necesarios; y lo que más le preocupa es la ten-

dencia a cosificar las abstracciones (e.g. “el ser”, “la nada”, etc.).

También aconseja que los términos, ya sean populares o técnicos, no contengan figuras del lenguaje; si se quiere recurrir a ellas, deben ser pocas y aptas. Un claro ejemplo es tomado de Suárez, quien define *causa* como *lo que fluye ser hacia algo más*. Leibniz califica de “bárbara y oscura” esta definición, señalando que incluso la construcción gramatical es mala, pues el verbo intransitivo *influere* es convertido en verbo transitivo. La definición incurre, además, en la violación de la regla de no explicar lo oscuro mediante lo más oscuro. Que las metáforas y el lenguaje figurado no se pueden evitar en filosofía, es un hecho. Muchos filósofos inclusive hacen uso sistemático de este recurso: la metáfora ayuda indudablemente a presentar una idea abstracta. Supongo que Leibniz no está en contra del lenguaje figurado como auxiliar del lenguaje frío y descarnado; lo que le preocupa nuevamente es el posible abuso de tal tipo de lenguaje; quizás tiene en mente que el lenguaje figurado debe ser auxiliar, pero no sustituto, del lenguaje filosófico claro y preciso. Leibniz mismo se auxilió de él cuando dijo que las mónadas (¡término técnico!) no tienen ventanas (¡lenguaje figurado!).

Desde luego, la lógica anda rondando las recomendaciones leibni-

cianas, pues para él es la herramienta con la que podemos aprender a alcanzar y confirmar la verdad, y a utilizar los recursos para la invención y el buen juicio en filosofía. A este respecto acude a un símil ilustrador: así como la retórica consta de dos partes, una que se ocupa de la combinación elegante, bella y efectiva de las palabras y otra que se ocupa de mover las emociones; así, la lógica tiene también dos partes: una verbal, que se ocupa del uso claro, distinto y apropiado de las palabras en el estilo filosófico, y otra real, que se ocupa de ser guía y control del pensamiento.

Pero su concepción del lenguaje filosófico era mucho más ambiciosa. Deseaba crear un cálculo del raciocinio o *calculus ratiocinator*, un lenguaje con reglas y símbolos tan precisos que toda discusión resultara prácticamente inútil, pues quedaría resuelta mediante la aplicación de las reglas de ese cálculo. En una carta de 1679 al Duque John Frederick, le comunica:

Para hacer mis demostraciones absolutamente irrefutables y tan ciertas como cualquier cosa que se pueda probar mediante el cálculo aritmético, ofreceré un ensayo sobre mi nueva escritura o característica o, si usted lo prefiere, lenguaje. Este es, sin duda alguna, uno de los más grandes proyectos a los que jamás hombre alguno se ha dedicado. Será un instrumen-

to aun más útil para la mente que los telescopios y los microscopios lo son para los ojos. Cada línea de esta escritura equivaldrá a una demostración. Las únicas falacias serán errores fácilmente detectables en el cálculo. Y éste se convertirá en el gran método para descubrir verdades, establecerlas y enseñarlas irresistiblemente una vez establecidas.<sup>5</sup>

Leibniz nunca pudo materializar este sueño, y no a causa de incapacidad intelectual para ello, sino porque —creemos ahora— tal empresa es imposible de lograr, aunque contamos con herramientas formales que nos pueden brindar ayuda y ciertas aproximaciones para resolver algunos problemas. El cálculo que Leibniz anheló fue utópico; en cambio, sus reglas para el estilo filosófico son más realistas, y por ello —con todo y su modestia— más útiles para la comunicación del pensamiento filosófico.

## II

Ahora bien, Leibniz es un filósofo que hace teorías, no un filósofo que sólo plantea, resuelve o disuelve problemas. No había, además, tal tipo de filósofo antes del siglo XX. Como bien sabemos, las teorías se elaboran a partir de hipótesis; algunas se convierten en verdades de la teoría,

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 261.

## NOTAS

hasta el surgimiento de una nueva, que brinde mejores explicaciones mediante otras hipótesis. Otras hipótesis se mantienen como tales dentro de la teoría; tienen un gran grado de aceptabilidad, aunque no están plenamente confirmadas.

En el lenguaje académico de las universidades, donde se enseña filosofía, cuando el alumno va a obtener su grado mediante una disertación, se espera de él que especifique en su protocolo o proyecto qué tesis va a defender. Se espera que sepa desde un principio cuál será su postura definitiva; en las mismas universidades, en las áreas de ciencias, se pide al alumno que en su protocolo especifique cuál es su hipótesis. Pareciera que el científico es más cauto, y que no hablará de una tesis mientras su hipótesis no esté validada por los resultados de su investigación. Los hechos, en efecto, pueden desmentir la hipótesis inicial y la investigación tomará entonces un curso diferente. En filosofía, en cambio, parece no haber hechos que directamente invaliden una hipótesis. ¿Cuál sería, entonces, el proceso de validación o invalidación de una hipótesis filosófica (si es que deseamos usar el cauto lenguaje del científico)? Si el examen de los hechos no es relevante para ello, entonces la herramienta de validación en filosofía debe ser el examen de

los argumentos, de su validez, de su coherencia, de su consistencia, de su corrección, de su plausibilidad. John Passmore llega a la conclusión, en *Philosophical Reasoning*, de que “la filosofía es especulación controlada por la argumentación”.<sup>6</sup>

Leibniz, como buen filósofo natural, acude a las hipótesis tanto en la ciencia como en la filosofía. En una carta de 1669 a su mentor Jacob Thomasius, critica a un filósofo de la época, Baghemin de Stettin, porque “no hay elegancia en sus hipótesis ni consistencia en su razonamiento, sino únicamente monstruosas opiniones”.<sup>7</sup> Podemos ver cómo considera Leibniz importantísima la consistencia en la argumentación; en cuanto a las hipótesis, el criterio de la elegancia vuelve a ser recomendado. El significado de “elegancia” parece cambiar aquí, pues la elegancia de una hipótesis, si bien puede coincidir con el criterio de la elegancia en el discurso, es eso y algo más, como veremos.

El criterio de la claridad también aparece en sus consideraciones. En la misma carta a Thomasius, señala que las hipótesis más claras son las mejores; además, será un defecto de las hipótesis asumir cosas innecesarias. En esta afirmación se ve ya su

<sup>6</sup> John Passmore, *Philosophical Reasoning*, 1970<sup>2</sup>, London, Duckworth, p. 26.

<sup>7</sup> Loemker, *op. cit.*, p. 93.

simpatía por Ockham (a quien admiraba) y su principio de economía o parsimonia. Este requerimiento para las hipótesis tiene que ver, supongo, con lo que Leibniz considera que es elegante en las hipótesis. Éstas, dice, deben ser claras y no deben ser superfluas. Armado con estos criterios, en esta primera etapa de su filosofía (antes de su viaje a París), Leibniz abraza una ontología cuyos elementos básicos son: mente, espacio, materia y movimiento. Todo es reducible a ellos y explicable en sus términos. En esta época Leibniz tiene una concepción newtoniana del espacio, viéndolo como “el *locus* universal de todas las cosas”. Posteriormente, en su madurez (1712) abandonará esta posición para abrazar una hipótesis más económica, en la que el espacio –al igual que el tiempo– es relativo y no consiste más que un “orden de coexistencias” (y el tiempo, un “orden de sucesiones”).

En su etapa preparisina también admitía honestamente que no veía ni la necesidad del vacío ni la necesidad del pleno, y que cualquiera de los dos podía formar parte de una explicación satisfactoria del mundo. Posteriormente, ya en París, armado con el principio de plenitud, sostendrá que no puede haber vacío ni en el espacio ni en el tiempo. Vemos, pues, cómo Leibniz no se casa con sus hipótesis

de juventud; y también que llega a admitir la plausibilidad de hipótesis alternas, aunque posteriormente descartará una de ellas.

Años después (1682-84),<sup>8</sup> insistirá en la importancia del principio de economía para la aceptación de hipótesis; entre varias, deben escogerse aquellas que son más simples y que pueden satisfacer muchos fenómenos con facilidad. En tal situación, dichas hipótesis deben tenerse por ciertas. Se trata de un método conjetural que asume ciertas causas, sin prueba, mostrando *a priori* que los hechos se siguen de ellas; y a mayor número de sucesos explicados por la hipótesis, mayor es la probabilidad de ésta. Leibniz es, sin embargo, consciente de que el éxito de una hipótesis no demuestra su verdad, pero le concede una certeza “moral”. Podemos, inclusive, adoptar hipótesis menos perfectas, hasta que aparezca una mejor, que explique más felizmente los mismos fenómenos o más fenómenos con igual felicidad. No hay peligro en esto –añade Leibniz– si tenemos presente la distinción entre lo cierto y lo probable.

Pero hay un sentido del concepto de hipótesis que no admite ser definido en términos del concepto de certeza: las hipótesis son conjeturales, las certezas son apodícticas, aunque puedan ser efímeras (enten-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 283.

## NOTAS

diendo por “efímero” inclusive largos lapsos). En una carta de 1699 a Bernoulli, Leibniz afirma que cuando puede haber certeza es mejor no usar hipótesis.<sup>9</sup> Se refiere a la certeza matemática y a la certeza que él llama metafísica, pues, por otro lado, concede que las hipótesis pueden proporcionarnos una certeza moral. Una de sus hipótesis más atrevidas (¡y a la vez más contemporáneas!) fue que el momento de la muerte no puede ser definido. Algunos años antes, en un artículo de 1695 del *Journal des savants*,<sup>10</sup> Leibniz se atrevió a sostener que no sólo las almas de los animales se preservan al acaecer la muerte, sino que los animales mismos (es decir, con sus cuerpos o “máquinas orgánicas”) se preservan, reducidos a dimensiones imperceptibles; y no sólo eso, pues tampoco nacen, sino que se transforman. Esta rara hipótesis le parece a Leibniz la única razonable, en vista de que no tendría sentido que las almas de los animales permaneciesen, después de la “muerte”, en un caos de materia confusa, y en vista de los hallazgos de los que consideraba los mejores observadores de su época (como Leeuwenhoek, el inventor del microscopio), quienes hablaban de la *resucitación* de las moscas y otros fenómenos biológi-

cos en ese entonces sorprendentes. Esta hipótesis conllevaba para Leibniz sólo certeza moral, pues en la carta a Bernoulli, aunque afirma que en un sentido metafísico no hay tal momento como el de la muerte, y que es posible que el mismo animal sea producido más de una vez, admite sin embargo —con más prudencia que en 1695— que lo contrario es también posible, pues la razón no determina esta cuestión con facilidad y, por tanto, requiere de una investigación más a fondo. Leibniz juega con hipótesis audaces, pero probables. Un mes después de dicha carta, en otra a De Volder, afirma que cuando no se está listo para defender algo con demostraciones rigurosas, la hipótesis más recomendable será la “clara y bellamente consistente internamente y con los fenómenos”.<sup>11</sup>

Un ejemplo de esta consistencia puede verse en sus reflexiones sobre la relación mente-cuerpo. Leibniz piensa que las verdaderas sustancias del mundo deben ser indivisibles, pues si no fuese así, siempre podríamos encontrar nuevos elementos mediante un proceso continuo de divisiones sucesivas. En los objetos físicos, por tanto, no pueden encontrarse los elementos básicos, las sustancias fundamentales del universo. Estas sustancias deben ser forzosamente simples y, por ello mismo,

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 453-60.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 514-8.

indivisibles. Sólo así pueden constituirse en los ladrillos básicos del mundo; así, postula la existencia de las mónadas. Una vez aceptada esta hipótesis, Leibniz tiene que explicar qué sucede con los cuerpos físicos; y puesto que los únicos entes del mundo reales y sustanciales, son las mónadas, la consistencia interna le pide que sostenga que los cuerpos son fenómenos resultantes de las diferentes combinaciones de mónadas. A la tesis epifenomenista más común, según la cual las almas, o las mentes, surgen de combinaciones de elementos físicos, Leibniz opone un epifenomenismo en sentido contrario: es la materia, son los cuerpos, los que surgen como fenómenos resultantes de las combinaciones monádicas; fenómenos, sin embargo, que no son meras apariencias o ilusiones, sino enraizados en la realidad de las mónadas; “fenómenos bien fundados”, será la expresión leibniziana. En este caso, sin embargo, ya no se trata de una hipótesis de carácter conjetural, sino de una consecuencia necesaria de sus supuestos metafísicos. Al tener la certeza de que los sucesos materiales son fenómenos bien fundados en las combinaciones monádicas, la hipótesis adquiere un carácter de certeza más fuerte que el que daría una hipótesis con certeza moral. En una respuesta de 1716 (el

año de su muerte) a Samuel Masson, Leibniz escribe:

Confieso que mi opinión, según la cual la materia no podría ser considerada como una verdadera substancia, sorprenderá a algunos espíritus que piensan superficialmente y se inclinan a creer que “la materia es la única substancia del universo”: pero mi hipótesis no es por ello menos verdadera.<sup>12</sup>

Lo mismo sucede con su teoría de la armonía preestablecida, a la que llega a llamar inclusive la “hipótesis de los acuerdos”. La expresión “armonía preestablecida” le parece buena, pues sigue su norma de usar términos populares comprensibles; afirma en su respuesta a Masson que “le ha parecido a la gente bastante inteligible sin que sea preciso explicar, para que se la entienda, lo que quería decir Aristoxeno cuando llamaba al alma una armonía” (*Id.*, 629). Sin entrar en mucho detalle, Leibniz propuso la que llamó una hipótesis para explicar la unión del cuerpo y el alma, no satisfecho con las planteadas por Descartes y Malebranche. Estas tres hipótesis fueron llamadas por Leibniz: (1) la hipótesis o sistema de la influencia mutua (Descartes); (2) la hipótesis

<sup>12</sup> Ezequiel de Olaso (ed.), *Leibniz, G. W. Escritos filosóficos*, 1982, Buenos Aires, Charcas, p. 631.

## NOTAS

o sistema del supervisor perpetuo, o de las causas ocasionales (Malebranche); y, (3) la hipótesis o sistema del acuerdo natural de dos sustancias (Leibniz).<sup>13</sup>

Leibniz defiende su hipótesis como la mejor, concluyendo que es “la más razonable” y que “da una idea maravillosa de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios”.<sup>14</sup> Lo interesante es que, después de enumerar las ventajas de su hipótesis sobre las otras dos, concluye que “podemos decir que es algo más que una hipótesis, pues difícilmente es posible explicar las cosas en alguna otra manera que sea inteligible”.<sup>15</sup> Así pues, hay hipótesis que llegan a ser tan claras, consistentes y económicas, que producen una certeza que las lleva a abandonar la categoría de las hipótesis. El problema es que Leibniz no percibe que lo que parece claro para él, puede no serlo para otras personas (incluyendo a sus pares), y que la certeza puede depender a menudo de factores extralógicos.

Finalmente, para añadir un caso más a esta enumeración que no pretende de ningún modo ser exhaustiva, la doctrina que quizás ejemplifica mejor el aspecto lúdico de la consideración de hipótesis por parte de Leibniz, es la de los mundos posi-

bles, no sólo porque Leibniz juega, seriamente este juego, sino porque nos muestra a Dios jugándolo. Leibniz estaría totalmente de acuerdo con el apotegma einsteiniano: Dios no juega, en efecto, a los dados con el universo; Dios juega seriamente, en cambio, mediante un cálculo que rebasa nuestras limitadas mentes, a escoger una de entre un número infinito de posibilidades y no yerra en su elección. Siendo perfecto, efectúa un cálculo perfecto para poner en existencia el más perfecto de los mundos posibles que se encuentran, como ideas o conceptos en su mente, llamada por Leibniz “la región de las ideas”. Los criterios de economía y máxima productividad son aplicados por la mente divina: Dios elige como el más perfecto el mundo que “es al mismo tiempo el más simple en sus hipótesis y el más rico en fenómenos” (*Discurso de Metafísica*, § 6). Pero los mundos que no serán creados tienen cierta fuerza, cierta “urgencia hacia la existencia”, nos dice en 1697, en *Sobre el origen radical de las cosas*.<sup>16</sup> Y en 1714, dos años antes de su muerte, afirma en *Los principios de la naturaleza y de la gracia*:

De la suprema perfección de Dios se sigue que ha elegido el mejor plan posible en la producción del universo, un plan que combina la máxima

<sup>13</sup> Ver Loemker, *op. cit.*, p. 494.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 486-91.

variedad con el máximo orden; el terreno, el lugar y el tiempo arreglados de la mejor manera posible; con el máximo efecto producido por los medios más simples; con el máximo poder, el máximo conocimiento, la máxima felicidad y bondad en las cosas creadas que el universo podía permitir.<sup>17</sup>

Puede verse que el mundo actual, el mundo creado, el mundo existente, es el más perfecto de todos los mundos posibles, en virtud de tener el mayor número de fenómenos posible y de contar con el mayor poder explicativo, a partir del menor número posible de hipótesis. Máximos resultados con mínimos medios es la fórmula divina para elegir de entre esa multitud de mundos que pugnan por existir, y de los cuales sólo uno será elegido, el más apto.

Russell comenta –congruente con su tesis de los dos Leibniz, el público y el privado– que puede inferirse de la doctrina leibniziana de los mundos posibles, que:

Queda excluido el acto de la Creación [...] y la construcción de un mundo que contenga el mayor número posible de esencias coexistentes es un problema de lógica pura. De allí se concluiría que este mundo existe por definición, sin necesidad de ningún Decreto Divino: además es parte

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 639.

de Dios, por cuanto las esencias existen en la mente divina.<sup>18</sup>

Son muchos los que no están de acuerdo con la interpretación de Russell; sin embargo, aunque Leibniz no haya excluido explícitamente a Dios de la elección del mejor de los mundos posibles –como hombre religioso que era–, o no se haya atrevido a hacerlo, queda la duda de si la actualización del mejor de los mundos posibles puede darse por un mero procedimiento automático de autorregulación. Lo importante es que en ambos casos existe la selección de una hipótesis y la eliminación de las demás mediante criterios definidos.

En virtud de este matemático y divino cálculo, el inencontrable país de Uqbar continuará para siempre perdido en la mente divina, y que Tlön, ese planeta desconocido y descrito en su enciclopedia de cuarenta volúmenes redactados en inglés y vueltos a publicar en una de las lenguas de Tlön bajo el título de *Orbis Tertius*, permanecerán para siempre en la región divina de las ideas a la que se asomó Jorge Luis Borges,<sup>19</sup> en donde un “infinito Leibniz” dirigió, convertido en un “oscuro hombre de genio”, la sociedad secreta de astró-

<sup>18</sup> Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1977, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, trad. de Hernán Rodríguez, p. 11.

<sup>19</sup> Jorge Luis Borges, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en *Ficciones*, 1956 (reimpr. 2006), México, Joaquín Mortiz, pp. 15-44.

NOTAS

nomos, biólogos, ingenieros, metafísicos, poetas, etc., en la creación de ese hipotético mundo posible no actualizado que aun pugnando por salir de la pluma borgiana, perdió la batalla contra este mundo nuestro, incomprendido y ridiculizado por Voltaire. Y por ello no debemos temer o no podemos desear con Borges que el contacto y el hábito de Tlön desintegren nuestro mundo, el menos imperfecto de todos los posibles, ni podemos abrigar la esperanza o el temor de que los entes subsistentes meinongianos del hemisferio boreal de Tlön, con sus “objetos ideales, convocados y disueltos en un momento, según las necesidades poéticas”, invadan el país del Doctor Pangloss, el ilustre mentor de Cándido.

Son, sin embargo, los poetas, los hombres de genio e imaginación, quienes, sin poder salir los mundos posibles de la mente divina por una prohibición matemática, tienen la bendita posibilidad y audacia de incursionar en esas regiones ignotas que pudieron haber existido y que nunca fueron ni serán, y de traernos fragmentos y vislumbres de lo que pudo ser y no fue, como esos metafísicos de Tlön que “no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro”.

Dice Russell que el encanto de la filosofía “consiste en la libertad especulativa, en el hecho de poder jugar con hipótesis”. Así lo hizo él, así también Leibniz.

## REFLEXIONES EN TORNO A LA COMPLEJIDAD COMO RUIDO METODOLÓGICO EN EL CAMPO DEL CONOCIMIENTO

*Liliana Quintero\**

RESUMEN: Este texto propone una reflexión en torno a la teoría de la complejidad como una manera distinta de comprender el conocimiento. Una de las críticas más relevantes es la problemática que encierra la escisión cartesiana de mente-cuerpo. Con ello se pretende mostrar cómo la complejidad nos permite introducir dispositivos que generan una vinculación con distintas disciplinas, lo que hace posible cuestionar problemas como la sustancialidad o la representación. La intención es integrar conceptos como *enacción*, no linealidad y medio ambiente a manera de vehículos para pensar de otra manera la relación entre la filosofía y la vida. Finalmente, se consideran casos específicos de científicos, artistas y humanistas que integran el pensamiento complejo como una forma vitalista y relacional para comprender la realidad.

PALABRAS CLAVE: complejidad, interdisciplina, información, *enacción*, sistema abierto, nueva epistemología.

ABSTRACT: In this article, we will propose the complexity theory as a different approach to understanding knowledge. One of its most relevant criticisms is the dilemma of the Cartesian split between mind and body. In this way, we attempt to show how complexity permits us to introduce tools producing a link between different fields thereby allowing us to question problems as sustainability and representation. Our intention is to integrate concepts as *enaction*, non-linearity, and the environment as tools to reflect differently on the relationship between philosophy and life. We will analyze specific instances of scientists, artists, and humanists utilizing this theory in a vital and relational way to understand reality.

KEYWORDS: **complexity, interdisciplinary, information, enaction, open system, new epistemology.**

RECEPCIÓN: 13 de febrero de 2014.  
ACEPTACIÓN: 25 de marzo de 2014.

\* Taller de Investigación, Centro Multimedia, Centro Nacional de las Artes.

## REFLEXIONES EN TORNO A LA COMPLEJIDAD COMO RUIDO METODOLÓGICO EN EL CAMPO DEL CONOCIMIENTO

*La complejidad emerge como obscurecimiento, desorden, incertidumbre, antinomia. Esto mismo, que ha provocado la ruina de la física clásica, constituye la complejidad de la physis nueva. Lo que equivale a decir que [...] fecunda un nuevo tipo de comprensión y de explicación que es el pensamiento complejo [el cual] se forja y se desarrolla en el movimiento mismo donde un nuevo saber sobre la organización y una nueva organización del saber se nutren mutuamente.*

Edgar Morin

126

En la actualidad es necesario abrir campos distintos en lo que se refiere a metodologías (si es que aún es pertinente nombrarlas de esta manera) para poder pensar y des-activar el fenómeno del conocimiento. No es sólo integrarlo a un campo interdisciplinario, sino incluir la misma estructura móvil de la vida al quehacer científico, humanístico y artístico-estético para que éstos discutan otros sistemas del saber.

Para tal fin, un dispositivo útil es el pensamiento filosófico; mas éste no puede permanecer aislado, debe vincularse a la práctica artística, al quehacer científico y al acontecer experiencial. El pensamiento posmo-

derno brindó un camino relevante al anunciar, de manera crítica, el fundamento instrumental que dio origen el pensamiento moderno. El problema es que sólo quedó anunciado y con ello se continuó con la separación entre filosofía-humanidades, arte y ciencia.

Quizá una de las apuestas más interesantes sea la llamada *nueva* epistemología, que ha edificado, o intentado activar, el denominado pensamiento complejo. Edgar Morin, uno de los representantes más significativos de dicho pensamiento, plantea que una de las cuestiones más problemáticas es que el pensamiento filosófico y científico se han cimentado bajo sistemas cerrados, y ese para-

digma invalida la comunicación con lo vivencial. Morin hace énfasis especialmente en que es necesario integrar a los sistemas vivientes, pero no como objetos, sino como máquinas *autopoieticas*.<sup>1</sup> Algunas ideas de la Modernidad sustentaron el pensamiento de la naturaleza como algo calculable. Los modernos equilibraron la idea de vida basada en lo inerte: lo vivo es lo mecánico; así, lo creado por el hombre y por las máquinas adquieren la misma magnitud y, más allá de eso, se genera un giro imprescindible: lo mecánico conquista la autoridad vital, mientras que la naturaleza es lo que carece de vida. Podemos observar la diferencia que marca Morris Berman en dos visiones sobre la naturaleza:

[En la Edad Media es] entendida por medio de lo concreto y lo cualitativo. La naturaleza es viva, orgánica, la observamos y hacemos deducciones de principios generales.

[En el siglo XVII es] entendida por medio de lo abstracto y lo cuantitativo. La naturaleza está muerta, es

<sup>1</sup> Las máquinas autopoieticas son definidas como unidades por, y sólo por, su organización autopoietica: sus operaciones establecen sus propios límites en el proceso de autopoiesis. No ocurre así con las máquinas alopoeiticas, cuyos límites los fija el observador que, especificando las superficies de entrada y de salida, determina lo que es pertinente para su funcionamiento. Véase Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, 2005, Buenos Aires, Lumen, p. 69.

mecánica y es conocida por medio de la manipulación (experimento) y de la abstracción matemática.<sup>2</sup>

Frente a esta ambivalencia de concepción de la naturaleza, la Modernidad refleja un estado emblemático que recae hasta nuestros días. Fritjof Capra afirma que el problema de la perspectiva mecanicista del universo es que “basó su visión de la naturaleza en la fundamental división entre dos reinos interdependientes y separados: el de la mente y el de la materia. El universo material, incluyendo los organismos vivos, era para René Descartes una máquina que podía ser enteramente comprendida analizándola en término de sus partes”.<sup>3</sup>

De esta manera, era imposible plantear que los sistemas vivientes dependiesen de una relación constante a nivel material-energético y, también, a nivel organizacional-informacional.<sup>4</sup> La separación entre mente y cuerpo inauguró una teoría del conocimiento que estaba basada en la separación total del mundo vivo. “El sujeto determina al objeto”, fue la sentencia que anunció la revolución epistemológica de la Modernidad. El *sujeto* ilusorio representa

<sup>2</sup> Morris Berman, *El cuerpo como espíritu*, 1993, Santiago, Cuatro vientos, p. 130.

<sup>3</sup> Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, 1998, Barcelona, Anagrama, p. 85.

<sup>4</sup> Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 2004, Barcelona, Gedisa, p. 78.

## NOTAS

la presencia dominadora de Occidente, que es el que determina la forma cuasi única de entender el mundo. Las leyes de la Razón son las que dictan el acontecer de los fenómenos para fijar en los objetos una imagen del mundo.

Heidegger planteó que el mundo se ha convertido en imagen, el mundo se desprende como espejo de la razón y se inscribe como representación. En este sentido, se puede afirmar que se produce al objeto y, así, el camino de la ciencia moderna se desarrolla generando no sólo una interpretación mecanicista del cosmos, sino una producción e imitación del mismo.

Martin Heidegger, en su texto “La época de la imagen del mundo”, afirma que en la actualidad cuando hablamos de ciencia ésta tiene un sentido muy distinto al de doctrina, difiere de la *scientia* de la Edad Media, así como de la *episteme* de los griegos. La ciencia griega nunca fue exacta, porque su esencia así lo mostraba (en algún sentido, tampoco lo necesitaba). La ciencia moderna se construyó bajo los cimientos de la ciencia griega, Newton hubiera sido imposible sin Euclides, Arquímedes o Pitágoras.<sup>5</sup> Esto es cierto, pero ¿cuál es la diferencia?, ¿qué es lo que encierra dicha ciencia y por qué aún nos preguntamos por ella?

<sup>5</sup> Cfr. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, 1996, Madrid, Alianza.

La diferencia entre el científico moderno y el científico griego es que éste conserva la congruencia entre los objetos naturales; aquél altera las cosas, construye modelos intelectuales que se oponen a los hechos tal como los presenta la experiencia inmediata. La ciencia moderna está fundada en la exactitud, es decir, el método de investigación está generado a partir de la física-matemática. La explicación de la naturaleza parte de los números y del cálculo. Pero, a partir de la herencia de los empiristas, la ciencia moderna se funda en la investigación y en el experimento, con base en leyes generales. La razón se hace legislativa de la experiencia. La ciencia moderna, de igual forma, está determinada por un tercer proceso fundamental: la empresa; en otras palabras, se institucionaliza. La idea de progreso está implícita en la ciencia moderna, por lo que tiene la obligación de dar resultados eficientes y exactos.<sup>6</sup>

A partir de Copérnico y Galileo surgen más que ideas brillantes, la razón humana sufre una transformación, lo que modifica la historia futura. La razón moderna adopta una nueva postura y se plantea nuevas metas que abarcan todo lo que es. El cambio alcanza todo resquicio de la existencia humana. Aun las ideologías políticas que dominan el mundo

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*

moderno son diferentes a las que hubo en la antigüedad; aquéllas consideran al hombre amo activo de la naturaleza y, a partir de este dominio, se proponen transformar la totalidad de su existencia social. Actualmente, es evidente el vínculo esencial entre ciencia y tecnología. El pensamiento moderno problematizó la atribución de todo el poder al sujeto y, de esta manera, la integración de la epistemología dentro de una esfera ontológica. Así, el sujeto queda establecido como un fantasma del universo objetivo al tratar “de revertir las perspectivas epistemológicas del sujeto, es decir, el objetivo del observador científico era, hasta el presente, eliminar la imprecisión, la ambigüedad, la contradicción”.<sup>7</sup>

Uno de los filósofos más relevantes, cuyo pensamiento vislumbró está problemática, fue Hegel. Para él, la importancia no radica en la cosa en sí, sino en los momentos, tomando en cuenta el fluir dialéctico de cada uno de ellos. Asimismo, invierte la construcción filosófica al designar a la lógica como un sistema de razón pura, lo que la convierte en más que un instrumento del pensamiento, es su contenido la conciencia de la esencia para el espíritu. Hegel incluye la contradicción y la transformación como elementos fundamentales en su sistema filosófico; la primera es justamente la elevación de la razón sobre

las limitaciones del intelecto. Hegel parte de la multiplicidad; en este sentido, su pensamiento rompe con la estructura tradicional y abre un diálogo con la complejidad. Aunque vuelve a cerrar el sistema resolviéndolo desde la esfera del pensamiento, integra los paradigmas objetivista y subjetivista, dejándolos como momentos necesarios para otra transformación dialéctica.

Pero, ¿cómo salirnos de los límites del pensamiento?, ¿es posible pensar la realidad desde su sentido vivencial?, ¿cuáles son los límites de la epistemología cuando se piensa a sí misma? El problema es, quizá, que la filosofía aún sigue estructurándose desde el pensar mismo. La cuestión está en la manera en la que ejecutamos el ejercicio del pensamiento. ¿Cómo integrar la no-sustancialidad, la no-linealidad, la multiplicidad, la configuración activa de las redes? No sólo es pensar de otra manera, sino estar en el mundo de otra manera. Cuando Morin se refiere a que hay que poner atención en las relaciones heterogéneas, ya que este cruce de nodos permite una comprensión integral entre el pensar-actuar (siempre y cuando sea desde una perspectiva de sistemas abiertos), advierte dos consecuencias:

La primera es que las leyes de organización de lo viviente no son de

<sup>7</sup>Morin, *op. cit.*, p. 87.

## NOTAS

equilibrio, sino de desequilibrio, retomando o compensando el dinamismo estabilizado [...] la segunda es que la inteligibilidad del sistema debe encontrarse no solamente en el sistema mismo, sino también con el ambiente, y esa relación no es simple dependencia, sino que es constitutiva del sistema.<sup>8</sup>

Posiblemente, la filosofía ya las había tomado en cuenta, pero fundamentó sólo desde parámetros teóricos. La intención es cuestionar cómo se integran otras maneras de pensar-actuar a los objetos del conocimiento. Edgar Morin abre la pregunta por la complejidad llevada al terreno del conocimiento y le interesa introducir un nuevo paradigma: la integración del ambiente como factor desestabilizador. La cuestión no es partir de la reflexión tradicional de la sustancialidad, sino poner en acción el flujo de relaciones y los acontecimientos desde su estado móvil. A simple vista, parece una obviedad que el eco-sistema funja como un factor de diálogo para la teoría del conocimiento, pero Morin intenta mostrar que el problema del objetivismo fue creer que las entidades del conocimiento y su comportamiento eran completamente estables, fijas y controlables. Sin embargo, si se formula una cuestión

dinámica en la cual el ambiente es más que un factor aislado de conocimiento, es decir, un factor que interactúa con nuestra evolución-involución química-biológica:

El eco-sistema natural, nos incita a examinar las características biológicas del conocimiento, esta Biología del conocimiento se ocupa evidentemente, de las formas cerebrales *a priori* constitutivas del conocimiento humano y también de sus modos de aprendizaje a través del diálogo con el ambiente [...] el punto de vista que nos sitúa en nuestro eco-sistema social *hic et nunc*, el cual produce las determinantes/condicionamientos ideológicos de nuestro conocimiento.<sup>9</sup>

Edgar Morin piensa que lo relevante será darle un sentido epistémico a la concepción abierta de la relación sujeto-objeto. No podemos omitir que el objeto se encuentra en un mundo abierto, el cual no se logra controlar en su totalidad y se escapa al determinismo estructural.<sup>10</sup>

Otro de los conceptos paradigmáticos en la actualidad es la información, matriz esencial de disciplinas como la teoría de sistemas y la cibernética. Uno de sus propósitos fue vincular fisiólogos y expertos en tecnología. Creó una nueva forma de entender la comunicación entre entorno, máqui-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 94.

nas y ser humano, ya que abrió un campo esencial para la integración de los objetos de conocimiento y para su reacción con el mundo, no sólo como acción, sino como modelos de pensamiento, para poder inventar nuevas disciplinas. Gilbert Simondon define la información como:

[la] Extraña materia inmaterial en la que se basan todos los seres vivos artificiales, la información propulsada por la cibernética implica desembarazarse del tradicional esquema hilemórfico aplicado a la actividad técnica: hacer algo consiste en dar una forma a una materia inerte según una finalidad conocida por el hombre. La información muestra que las cuatro causas aristotélicas están condensadas en la materia misma y que dar forma, in-formar, le ocurre tanto a lo vivo como a lo artificial sin que la conciencia y la fuerza del hombre sean necesarias.<sup>11</sup>

Los sistemas cibernéticos pueden dirigir de manera automatizada a muchos otros conjuntos de artefactos. Hay una integración orgánica que es propia de los objetos naturales. La intención de la cibernética muestra un giro de la Modernidad:

<sup>11</sup> Rodríguez, MSOT, p. 20, *apud* María Ginette Múnica Barrios, "Pensamiento biopolítico en Gilbert Simondon. Técnicas y filosofía de la vida", en Iliana Hernández y Raúl Niño Bernal (eds.), *Estética, vida artificial y biopolítica*, 2010, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, p. 214.

imitar lo vivo, lo orgánico, pero trasladado a las máquinas.

Morin forjó un vínculo entre el concepto de información y el de organización, y analizó la información como un modelo programático, en el cual el programa es un portador de información; ésta fue la aportación de Morin. Se puede considerar cierto proceso informacional que explora la posibilidad de calcular el dominio biológico. Desde que se estableció que la auto-representación de la célula o del organismo podía ser concebida a partir de una duplicación de un material genético, el ADN modifica nuestra manera de comprender la información, ya que se vuelve un concepto con una carga procesual. Si analizamos la configuración del ADN, en el que cada una de las letras tiene cierta información en sí misma y ésta, a su vez, es activada dependiendo de su combinatoria, se convierte en una unidad de sentido abierta y el desciframiento del ADN se traslada de "un terreno comunicacional a un terreno organizacional y así la información se considera organizacional ya sea como memoria, ya sea como mensaje ya sea como programa o más bien como todo a la vez".<sup>12</sup>

Con la integración de la efervescencia interdisciplinaria de los años 60 se puede observar cómo la ciber-

<sup>12</sup> Morin, *op. cit.*, p. 81.

## NOTAS

nética dio origen a nuevos campos epistémicos y cómo se pudo aplicar de manera práctica el vínculo transdisciplinario. En este sentido, las máquinas complejas complementan algunas disciplinas, como la biología. Hoy en día, es imposible pensar los procesos computarizados y los procesos biológicos de manera separada, como afirma Jordi Vallverdú en su obra *Bioética computacional*: “La computación es algo intrínseco a la investigación científica contemporánea en muchas disciplinas, no un mero instrumento o ayuda”.<sup>13</sup>

Lo que estamos presenciando es la integración de la cibernética a los procesos íntimos de lo científico, pero no para facilitarlos, sino como un híbrido. La información digital se vuelve crucial, se torna un elemento que posibilita los procesos de investigación. Se ha generado una dependencia entre los investigadores, las corporaciones, que son quienes financian, y el *software*, que aporta la ilusión-concreción de integrar imágenes digitales que permiten visualizar aquello que parecía imposible ver.

Otro concepto esencial para la modificación del paradigma tradicional es el de acción, que para Gilbert Simondon es uno de los eslabones para pensar y comprender el mundo

<sup>13</sup>Jordi Vallverdú, *Bioética computacional*, 2009, Barcelona, Fondo de Cultura Económica, p. 63.

y su relación con el entorno natural-artificial, ya que el individuo no es un ser vivo, sino un acto, el individuo es ser agente de ese acto. El individuo es capaz de aumentar el contenido de la información. La individuación no es sustancia, sino modulación. Cada individuo reacciona de una manera autónoma; aunque herede información, se vincula de manera distinta.

Hay génesis de formas cuando la relación de un conjunto viviente con su medio y con él mismo pasa por una fase crítica rica en tensiones y en virtualidad, que concluye con la desaparición de la especie o con la aparición de una nueva forma de vida. El todo de la situación está constituido no solamente por la especie y su medio, sino también por la tensión del conjunto formado por la relación de la especie con su medio y en el cual las relaciones de incompatibilidad se vuelven cada vez más fuertes. De hecho, no es solamente la especie la que se modifica, sino que es también todo el conjunto del complejo vital formado por la especie y su medio el que descubre una nueva estructura.<sup>14</sup>

Finalmente, es importante mencionar otra interacción primordial que propone la complejidad en función del conocimiento: el azar; ese

<sup>14</sup>Simondon, *La individuación psíquica y colectiva*, apud Múnera, op. cit., p. 217.

aspecto de la incertidumbre que, como afirma Morin, coexiste dentro de los linderos de nuestro entendimiento o ya desde los fenómenos. El azar exige un sinfín de caminos, de cruces no preestablecidos, pero también otra apertura a la causalidad predeterminada del conocimiento cerrado. Edgar Morin propone el concepto de *ruido* como vehículo que desestabiliza; cuestiona cómo la manera de conocimiento ha estado mediada por un sujeto que perturba, deforma la realidad. Ésta no es lo que aparece, pero tampoco es sólo lo que creemos conocer, hay una intermediación, por eso advierte que el “error” es creer que hay un conocimiento objetivo.<sup>15</sup> En este sentido, la aportación de la complejidad en la biología permite que el trabajo interdisciplinario sea un factor primordial, no sólo en las aportaciones multidisciplinarias, sino en los cruces, en los espacios vacíos, en los cuales una disciplina deja de ser ella misma, como la física, la teoría de sistemas y las humanidades, que ponen constantemente aportaciones metodológicas, por ejemplo: “Las matemáticas en la actualidad discuten problemas que tienen como base la imprecisión y no sólo en el terreno de los fenómenos sino de los conceptos, los *fuzzy sets*, los conjuntos imprecisos”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Morin, *op. cit.*, p. 89.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 87.

### **Propuestas interdisciplinarias: usos de la complejidad como metodología emergente**

Se ha brindado un breve análisis de algunos de los conceptos que sirven de puente para pensar otras maneras de comprensión de lo real. La complejidad es, sin duda, una especie de dispositivo metodológico que nos permite problematizar las distintas aportaciones y cómo se pueden poner en acción ciertos conceptos provenientes de disciplinas que parecían destinadas a lo meramente instrumental. No obstante, también es importante cuestionar, desde la esfera de los procesos, cómo interviene la complejidad y cuál sería su relevancia.

El trabajo de investigación desarrollado por la bióloga mexicana Mariana Benítez es un ejemplo interesante, ya que integra el estudio interdisciplinario y propone un vínculo teórico-práctico de usos de herramientas configuradas desde los fundamentos conceptuales del pensamiento complejo. El estudio reciente de la biología evolutiva requiere de criterios distintos a los que se había enfrentado el estudio clásico. Al hacer énfasis en el desarrollo, se tienen que mirar otros campos, ya que el desarrollo no es proporcional y es altamente no lineal. Benítez propone:

La visión sistémica del desarrollo permite llevar a cabo análisis com-

## NOTAS

parativos en una versión dinámica y de sistemas, es decir, permite comparar no sólo las estructuras de un organismo sino los procesos a través de los cuales surgieron estas estructuras, lo que probablemente nos lleve a entender cómo surgió y cómo ha evolucionado el desarrollo mismo.<sup>17</sup>

Atender a los seres vivos como sistemas de interacciones dinámicas modifica el quehacer científico y presupone poner en acción factores móviles, como la aportación de la interacción del ambiente como elemento de estudio, pero enfatizando los aspectos ecológicos, sociales y económicos. Los estímulos ambientales generan una importancia en el desarrollo de la forma. El medio ambiente propone una plasticidad fenotípica, incluso la raíz de una planta depende de muchos factores que se regulan de manera no lineal: interacciones físicas, redes de regulación genética y estímulos ambientales.

Los sistemas complejos exhiben propiedades dinámicas y estructurales colectivas no definidas para las entidades individuales que los componen. Por ejemplo, las células que conforman el sistema nervioso del ser humano interactúan entre sí, y de las interacciones entre ellas (y otros factores) surge la mente. Sin embargo,

<sup>17</sup>Mariana Benítez, *Desarrollo. La odisea del organismo*, 2011, México, Centro de Ciencias de la Complejidad/UNAM, p. 53.

no podemos decir que la mente pueda entenderse mediante el estudio aislado de una neurona, ni de la expresión genética en una de estas células; es necesario estudiar al sistema nervioso completo, a las neuronas y sus interacciones. Entonces, la hasta ahora eficaz y común estrategia de desmenuzar los sistemas de estudio tanto como se pueda, resulta insuficiente. El estudio de los sistemas complejos, y en particular, de los sistemas biológicos, concibe al organismo como un todo funcional y estructural en el que las partes interactúan afectándose unas a otras.<sup>18</sup>

La labor desarrollada por la doctora Benítez sorprende, ya que al cambiar de paradigma y llevarlo al estudio concreto, y al situar criterios como la disposición del ambiente como factor activo, la no linealidad, la modularidad, entre otros, supone una mirada crítica, pero que se activa desde la práctica científica.

Otra de las aportaciones significativas es la de los científicos Humberto Maturana, Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, quienes en su estudio de las ciencias cognitivas han desempeñado un papel crítico y han reformulado su estructura metodológica al integrar la experiencia corporal. En su libro *De cuerpo presente* refieren que el conocimiento

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 51.

no se basa sólo en la exploración del pensamiento puro, sino que, al integrar al cuerpo como experiencia vivida, se convierte en un elemento esencial para la transformación del conocimiento. Su intención es dislocar la idea de sujeto y proponen añadir una “acción corporizada como sistema fenomenológico-biológico”.<sup>19</sup>

Su interés es rescatar la idea de que el mundo no está separado de nosotros. La historia de la filosofía ha hallado, tanto en el paradigma objetivo como subjetivo, modelos de comprensión de la realidad, ya sea desde el observador incorpóreo o como una mente *des-mundada*,<sup>20</sup> pero no logran integrar las posibilidades de comprensión del mundo en la actualidad.

La manera de conocer el mundo no parte de la representación de un mundo dado: ésta es una de las críticas de la movilidad desenfrenada de la época contemporánea. Pero ¿cómo pensar un mundo sin la representación? Una de las críticas interesantes para intentar salir de los estigmas

de la representación son los modelos conexionistas,<sup>21</sup> los cuales generalmente abordan el procesamiento de operaciones distribuidas, localizado y simbólico; es decir, operaciones que se extienden sobre una red de componentes y, así, derivan en la emergencia de propiedades globales resistentes a la disfunción local. Para los conexionistas, una representación consiste en la correspondencia entre un estado global emergente y las propiedades del mundo, no es una función de símbolos particulares.<sup>22</sup> Sin embargo, para Fernando Varela el concepto primordial es el de *enacción*, ya que no es mirar el mundo desde la representación, sino desde el enfoque enactivo, que se refiere a la crítica filosófica de la idea de que la mente es un espejo de la naturaleza, e incluso aborda este problema desde el corazón de la ciencia.<sup>23</sup> La *enacción* parte de hacer emerger la realidad.

Finalmente, es importante mencionar la labor del artista-matemático-programador Santiago Ortiz, ya que su trabajo transita desde la complejidad. Las obras de Santiago Ortiz tienen un vínculo muy interesante con la práctica programática, la estética visual-auditiva y la teoría. No

<sup>19</sup>Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, 2005, Barcelona, Gedisa, p. 17. El guión es mío, para indicar que no sólo es una relación, sino un agenciamiento entre lo biológico y lo fenomenológico: una hibridación.

<sup>20</sup>Término empleado por Varela que se refiere a la manera en que las ciencias cognitivas separaron la mente del entorno físico.

<sup>21</sup>Conexionismo es un concepto propuesto por J. A. Feldman y B. H. Ballard, en su texto “Connectionist Models and their Properties”, *Cognitive Science*, núm 6, 1982, pp. 205-54.

<sup>22</sup>Varela *et al.*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 34.

## NOTAS

pretende ilustrar esta última y no son piezas que sólo visualizan y representan conceptos, sino que emergen aspectos de la teoría del caos. Cuestiones como el azar, la complejidad y la empatía son conceptos-puente en los cuales Ortiz hace presente su búsqueda estética. Su conocimiento programático le permite explorar el medio; no sólo lo usa como herramienta, sino que, como menciona Mariela Yeregui, genera *zonas de concepto*, en las cuales el artista se convierte en un facilitador de diversos contextos. Pero, quizá, más que *zonas de concepto*, se podría hablar de *zonas híbridas*, en las cuales se producen transferencias metodológicas, tanto por el cruce de disciplinas, como porque al entrar a campos transdisciplinarios se producen *vacíos* que irrumpen como potencialidades de aproximación a lo real, abriendo un campo de transferencia interlineal en la que cada disciplina deja un hueco en la cual se pueden explorar nuevas posibilidades y se convierte así en algo distinto.

Varias de las obras de Santiago Ortiz nos muestran este quehacer. Al artista le interesan las relaciones y experimenta con ellas, usa los medios digitales para explorar estos espacios de encuentro, pero no como emulación. Aquí radicaría la diferencia. En los paradigmas tradicionales, aun en la robótica contemporánea, el

interés principal es imitar los rasgos humanos. Por ejemplo, los autómatas del siglo XVIII tenían la finalidad de construir máquinas muy bellas que representaran una actividad humana, como escribir. El escritor<sup>24</sup> era un muñeco cuyo interior escondía una maquinaria de reloj y cuya precisión no permitía error alguno, pero era muy distinto lo que se contemplaba y la función real de la maquinaria. Este ejemplo se puede trasladar hasta los robots digitales contemporáneos, como los desarrollados por el colectivo Robotlab,<sup>25</sup> grupo de ingenieros y artistas alemanes que experimentan con robots industriales y les dan usos inesperados, como escribir *La Biblia* con tipografía del siglo XV.

Las obras de Santiago Ortiz no emulan, enaccionan; se agencian con la teoría, la programación y las relaciones reales que cohabitan el mundo de la *web*. Por ejemplo, en su obra *Connections*,<sup>26</sup> ejemplifica la complejidad de las relaciones y va mostrando poco a poco sus vínculos de trabajo con su Twitter y, posteriormente, despliega un enjambre de

<sup>24</sup> Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=8ir12nHBLCM>, consultado el 28 de noviembre de 2013.

<sup>25</sup> Disponible en <http://vimeo.com/3834870>, consultado el 28 de noviembre de 2013.

<sup>26</sup> Santiago Ortiz. *Moebio*, disponible en [https://www.vizify.com/santiagoortiz/connections?s=twitter&u=110648&f=3486&t=connections\\_share\\_ever-yone](https://www.vizify.com/santiagoortiz/connections?s=twitter&u=110648&f=3486&t=connections_share_ever-yone), consultado el 5 de diciembre de 2013.

relaciones y la forma en que éstas se van contagiando, al grado que puede uno vincular su entorno de relaciones reales con la pieza.

Otro ejemplo es *Mitozoos*, un modelo interactivo de vida artificial creada con el objetivo de que los participantes, por medio de la experimentación y el juego, puedan entender la relación entre el código genético y la vida. El trabajo presenta una interfaz que permite a los participantes crear organismos virtuales, llamados “mitozoos”; esencialmente, codifica su ADN y luego presencia la evolución de esos organismos en un universo simulado. Estos mitozoos viven, se reproducen y mueren en un sistema que permite que su código genético continúe evolucionando, incluso puede mutar, generación tras generación. En la pieza *Mitozoos*, la información genética se muestra como una serie de códigos de color, diseñada sobre la base química real del ADN.<sup>27</sup>

Santiago Ortiz intenta hacer una apuesta distinta y su mayor interés es vincular la complejidad del mundo con la complejidad codificada.

Toda obra de arte con código se enfrenta al humano. Aun cuando las

reacciones de la máquina sean monótonas y repetitivas, las del humano serán siempre diferentes en sentido fuerte de la palabra. Y si ya se ha señalado para la literatura y otras formas de arte, la obra no vive en ella misma sino en su lectura, la anomalía y el descontrol son simplemente inevitables.<sup>28</sup>

Quizá lo más peligroso del pensamiento, las ciencias y el arte con estructuras deterministas e instrumentales es que se tornan ortopedia, difícil de fisurar. Por eso, la complejidad, como ruido metodológico, tiene muchos aspectos positivos que brindar en los terrenos del conocimiento. Principalmente, nos recuerda que ni el mundo es un objeto dado ni el sujeto es des-mundado, sino que ambos, sujeto-viviente y mundo-sistema-fenomenológico-biológico se encuentran en una co-creación, atendiendo al término complejidad: “*complexus* que significa lo que está tejido en conjunto”.<sup>29</sup> De esta forma, habrá que tejer en conjunto las ciencias, las humanidades, las artes y el acontecer de la experiencia vivencial, y así, reformular aquello que creímos conocer.

<sup>28</sup> Santiago Ortiz. “Descontrol y anomalía”, en Liliana Quintero y Amanda Lemus, *Fronteras nómadas*, 2009, México, CONACULTA, p. 209.

<sup>29</sup> José Roza Gauta, *Teoría de sistemas y pensamiento complejo*, 2010, Medellín, Fondo Editorial Biogénesis, p. 14.

<sup>27</sup> Información extraída y traducida del sitio oficial de Santiago Ortiz, <http://moebio.com>, consultado el 28 de noviembre 2013.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FRANCIA Y LOS AÑOS  
DE JUVENTUD DE  
JAIME TORRES BODET  
(1902-1929)

---

*Marcio Orozco\**

**RESUMEN:** El texto muestra la influencia francesa en la formación del escritor y diplomático Jaime Torres Bodet: el despertar de su vocación literaria; las lecturas de sus primeros años; el tiempo que trabajó con Vasconcelos y sus inicios en la diplomacia mexicana.

**PALABRAS CLAVE:** Jaime Torres Bodet, vocación literaria, influencia francesa, Vasconcelos, los Contemporáneos.

**ABSTRACT:** In this article, we will explore the French influence on the education of writer and diplomat, Jaime Torres Bodet, namely his literary calling, his favorite childhood books, his time working with Vasconcelos and finally, his start as a Mexican diplomat.

**KEYWORDS:** Jaime Torres Bodet, literary calling, French influence, Vasconcelos, the Contemporaries.

RECEPCIÓN: 23 de agosto de 2012.  
ACEPTACIÓN: 13 de marzo de 2014.

\* Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana.

FRANCIA Y LOS AÑOS  
DE JUVENTUD DE  
JAIME TORRES BODET  
(1902-1929)

**Introducción**

años de juventud en este gran escritor, político y humanista mexicano.

140

Francia ocupó un lugar preeminente en los primeros años de la vida y durante la temprana formación literaria y política de Jaime Torres Bodet. Este texto tiene como propósito mostrar este sesgo francés en los primeros años de la vida del escritor y político. Abordará el despertar de su inclinación literaria; en segundo lugar, estudiará sus lecturas alrededor de los años de la Primera guerra mundial; finalmente, presentará los años que transcurren desde el trabajo con José Vasconcelos hasta el primer paso en la diplomacia mexicana. Este ensayo se propone mostrar la profundidad de la impronta de lo francés desde los

**Despertar de una inclinación**

*Primeros pasos*

Jaime Torres Bodet nació en la ciudad de México el 17 de abril de 1902. Sus padres fueron notables de la época final del Porfiriato, Alejandro Torres Girbent y Emilia Bodet de Torres. Su padre era de ascendencia catalana y era un empresario del teatro en México, organizador de un gran número de óperas en el Teatro Arbeu en las primeras décadas del siglo XX. Los abuelos maternos de Jaime eran de lengua materna francesa. Por su madre

aprendió el francés desde muy joven, ella se encargó de los primeros años de instrucción primaria del niño, basada en los libros aprobados por el gobierno. En casa la dotación escolar contaba con una selección en francés de poetas y prosistas del siglo XIX.<sup>1</sup> El pequeño Jaime conoció el mundo de la geografía por medio de la obra de Elisée Reclus.<sup>2</sup> Muy pronto se despertó en el niño el interés por los relatos instructivos de Julio Verne en las colecciones que recibía la Casa Bouret.<sup>3</sup> La curiosidad por lo francés se despertó también por medio de un amigo de la familia, el señor Duval, tenedor de libros de una joyería afamada de la ciudad de México. Había nacido en Francia y había hecho fortuna en Argentina. Vino a vivir a la ciudad de México. Iba con el niño Torres Bodet al cine con frecuencia; entre otras muchas funciones, vieron a Gabriela Robinne en *La reina de Saba* o sonrieron con las comedias de Max Linder.<sup>4</sup>

Torres Bodet se incorporó a la escuela anexa a la Normal en tercer grado y concluyó su educación primaria en 1912. En el mes de febrero de 1913 ingresó a la prestigiosa Escuela Nacional Preparatoria, por entonces militarizada a causa del régimen de Victoriano Huerta. La “cátedra”

de francés fue impartida por el señor Dupuy; el poeta y profesor de literatura española fue Enrique Fernández Granados (“Fernangrana”) quien, además de enseñar lo que le correspondía, “declaraba estupenda la obra entera de Víctor Hugo y dejaba caer sobre los demás, desde Villón hasta Baudelaire, el velo de una indulgencia sin entusiasmo”.<sup>5</sup>

Su formación en la escuela y en la universidad fue un período de aprendizaje y socialización intensos. Sobre el grupo de jóvenes que, como Torres Bodet estudiaban en esta institución académica, se ejerció principalmente la influencia del Ateneo de la Juventud, sociedad intelectual.<sup>6</sup> Sus principales maestros y guías de su temprana producción literaria fueron Enrique Fernández Granados y sobre todo Enrique González Martínez.<sup>7</sup>

### *Vocación literaria*

Después de recibir un día el elogio de Fernández Granados por un trabajo escolar y entusiasmado por este logro dio sus primeros pasos de autodidacta, leyendo de forma asidua a

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>6</sup> Annick Lempriere, *Les clercs de la nation. Intellectuels, Etat et société au Mexique, (1910-1968)*, 1992, París, Editions L’Harmattan, p. 39.

<sup>7</sup> Torres Bodet, *op. cit.*, p. 61. Enrique González Martínez prologó su primer poemario, *Fervor*, en 1918.

<sup>1</sup> Jaime Torres Bodet, *Memorias*, vol. I, 1981, México, Porrúa, p. 6.

<sup>2</sup> Geógrafo francés, 1830-1905.

<sup>3</sup> Torres Bodet, *op. cit.*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8.

## NOTAS

Cervantes, Quevedo y Lope de Vega. También, cuando se fatigaba de tanto desafío literario, pedía alimentos más fáciles al bibliotecario: “la *Graciela* de Lamartine, por ejemplo con sus románticas tricomías [...] la traducción del lacrimógeno *Jack de Daudet*”, etc.

Cierta noche, la coincidencia de dos obras sobre su mesa (*El genio del cristianismo* de Chateaubriand y *Los caracteres* de La Bruyère) le inspiró el deseo de redactar un tratado acerca de la influencia de la moral sobre el concepto de la belleza. Trazó su plan. Creyó sugestivo recurrir a la apología de la naturaleza; ya algunas escenas sentimentales de Chateaubriand le abrían la senda. Persiguió otros caminos de inspiración poética que el orientalista y poeta Volney con sus *Ruinas*,<sup>8</sup> le procuró. Su ambición fue creciendo con sus lecturas. Había encontrado en las observaciones de un manual una referencia a Bernardin de Saint Pierre en sus *Estudios de la naturaleza*; entonces los adquirió. Como tantos volúmenes no podían ser consultados en la Preparatoria y como Torres Bodet no podía justificar ese trabajo suplementario sino fuera de las horas del día escolar, encontró un lugar apropiado en la biblioteca del Museo Nacional. Ahí terminó pronto lo que titularía *Las*

*armonías del universo* y que nunca sería publicado. Torres Bodet no recordaría ni conservaría más de dos o tres años este escrito. Sí recordaba más tarde en sus *Memorias*, el repertorio de estampas nobles en relación con la moral: un amanecer en el Niágara, un claro de luna en el estrecho de Magallanes, un terremoto en la Martinica, el silencio de Cuauhtémoc, Julio César y el paso del Rubicón...<sup>9</sup>

### *La Universidad*

Al terminar el otoño y principiar los primeros fríos de 1917, Torres Bodet concluía su período de exámenes del último año de la Escuela con gran éxito. Decidió dedicar las tardes a pasear, siempre con un libro amado bajo el brazo, entre los cuales figuraba la antología poética de Paul Léautaud (1900). De esa afición de peripatético contagió años más tarde al protagonista de su primera novela, *Estrella de día*, publicada en 1933. De él se escribe lo que del joven Torres Bodet hubiera podido escribir el observador de aquellos paseos: “Con el orgullo con que otros llevan al bosque a sus perros, sus yeguas o sus amantes, llevaba a pasear a Cervantes, y a Baudelaire, a Goethe y a Góngora. Leía mientras andaba”.<sup>10</sup> A estos años

<sup>8</sup> *Ruinas o Meditaciones sobre las revoluciones de los imperios* (1791).

<sup>9</sup> Torres Bodet, *op. cit.*, p. 38.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

se remontan sus lecturas de Francis Jammes, sugerido por su amigo y compañero Bernardo Ortiz de Montellano y también aquellas otras que después se concretaron en libros de crítica y cursos en el Colegio Nacional: Stendhal, Dostoievski, Pérez Galdós o Balzac.<sup>11</sup>

En 1918, al momento de inscribirse como alumno en el primer año de la Facultad de Jurisprudencia, el atractivo de algunos de los maestros que figuraban en la nómina de la escuela era un incentivo para Torres Bodet. Descollaba entre ellos Antonio Caso; traductor de Boutroux y expositor de Bergson, era el valor más claro y la más alta cumbre de la universidad. Caso era “un soplo férvido de humanismo. Simbolizaba la reacción más dichosa —y más efectiva— contra ciertos abusos positivistas, que habían acabado por deformar, en beneficio del porfirismo, la enseñanza de Augusto Comte”.<sup>12</sup>

Obedecía a esa concepción positivista el plan de estudios que Gabino Barrera trazó para la Escuela Preparatoria, fábrica de inteligencias sistemáticas y laboratorio de un orden político “liberal”. Como lo había advertido el ministro Justo Sierra en

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 52. El primer libro de ensayos de crítica fue titulado, *Tres inventores de la Realidad*. Stendhal, Dostoyevski, Pérez Galdós, 1955, México, UNAM. El segundo, *Balzac*, 1959, México, FCE (Breviarios, 149).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 58.

su memorable discurso de 1910, “una figura de implorante vagaba en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la filosofía”.<sup>13</sup> En respuesta a la imploración de esa figura, el Ateneo de la Juventud había promovido la crítica de Comte. En 1918, para quienes tenían menos de veinte años, fue en extremo propicio encontrar, al terminar el bachillerato y al empezar la carrera de leyes, el humanismo de Antonio Caso.

## Lecturas

### *Las letras y la Primera guerra mundial*

En las charlas con Enrique González Rojo, hijo del profesor y poeta Enrique González Martínez, Henri de Regnier y Jean Moreas seguían siendo los “poetas-héroes” no discutidos. A solas, sin embargo, comenzaba Torres Bodet a desconfiar de sus propias aficiones. Buscaba ejemplos más generosos, formas métricas más flexibles, “temas” menos intelectuales, realizaciones más objetivas. Una transición se anunciaba, que lo llevaría de González Martínez a Antonio Machado, de Shelley a Keats, de Verlaine a Baudelaire, de Darío a Villaespesa.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 60.

## NOTAS

Muchos escritores mexicanos habían compartido, durante la guerra, los entusiasmos de la sociedad “Amigos de Francia”. Pero, atrasados en sus informes acerca de Europa, la Francia en la que confiaban no era tanto el país que peleó heroicamente ante el invasor de 1914, cuanto la República de Danton, de Pasteur y de Victor Hugo. La imagen que se hacían de ella no coincidía estrictamente con el perfil de la patria de Poincaré, sino con el de la patria de Felix Faure, presidente del siglo XIX. Sus más recientes poetas no eran todavía para ellos Apollinaire y Cocteau, sino Francis Jammes y Ana de Noailles. “Mientras la lucha internacional, como un enorme torrente, pulía las guijas que lanzaba Paul Valéry a la cabeza del simbolismo, nosotros continuábamos elogiando la gracia de Anatole France”.<sup>15</sup> Las obras que llegaban a la librería francesa de Gabilondo no parecían venir de una nación en guerra; eran todavía, bajo las amarillas cubiertas del Mercurio, *Les villes tentaculaires* y *Clara d’Ellebeuse*, *Lettres à l’Amazone* y *La Porte Etroite*. El armisticio había cambiado todas las perspectivas. La paz iba pronto a arrancar a ese rostro desconocido —el de la Francia de entonces— las vendas con que la guerra lo había disimulado. Aun para quienes lo veían desde lejos, a través de periódicos y revistas, resultó diferente del que

podían presentar. Con la guerra habían desaparecido el simbolismo y el impresionismo.

Aparecía en la posguerra la novela de Marcel Proust; les era conocida por cuatro tomos. Los dos de *Por el camino de Swann* y *A la sombra de las muchachas en flor*. Iba a costarle trabajo a Torres Bodet penetrar en aquel universo, asfixiante a veces. Cinco años transcurrirían antes de que su obra consiguiese interesarlo de veras. La primera lectura había bastado, no obstante, para hacerle sentir que la concepción europea de la novela estaba experimentando una intensa crisis. Para algunos, la tentación de ir a Europa se presentaba como un deber de actualización literaria frente a estos cambios.

### Gide

Al tiempo de las tertulias de Enrique González Martínez, en la calle de la Magnolia, alrededor de 1918, Torres Bodet hizo el descubrimiento de *El inmoralista* de André Gide; consideraba que Gide era un riesgo para los jóvenes. Su inmoralismo hubiera podido serle tanto más peligroso cuanto se introducía en sus convicciones por la puerta tan familiar de su educación jansenista. La rebeldía moral de Gide se acercaba a los de su generación, apunta Torres Bodet en sus *Memorias*, “con seducciones y frases

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64.

imperceptibles, veladas siempre por alguna máxima honrosa y encubiertas por algún antifaz puritano, de filosófica discreción”.<sup>16</sup> Por momentos, “Satán se desembozaba”: “Busco en la embriaguez –por ejemplo, leía en esos años– una exaltación y no una disminución de la vida”. O, también, “no puedo exigir que los demás posean mis virtudes. Sería ya mucho que encontrase en ellos mis vicios”. Pero, inmediatamente (no había publicado aún ni *Corydon* –apología de la homosexualidad–, ni *Si le grain ne meurt*, su autobiografía), cerraba el curso de sus confidencias y reaparecía el género de la conferencia. El inmoralismo, seudoclásico de Gide –señala Torres Bodet– se acercaba al lector de manera envolvente, con cautelas y púdicos retrocesos.

Más que por sus relatos, le interesaban sus textos críticos que siguió considerando lo mejor de su producción: las conferencias que tradujo para *Cultura*, con el título de “Los límites del arte”, y ciertos comentarios acerca de Flaubert, de Barrès y de Baudelaire. En el prólogo que escribió para esta selección de textos de Gide, se deslizaron algunas líneas por las que advertía que ya desde aquellos días le molestaba la habilidad de Gide para el disimulo. Así, al referirse al inmoralista, apuntaba Torres Bodet que “con un poco de buena voluntad, Gide hubiera podido poner a su no-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 69.

vela, en vez de un epígrafe evangélico, algún pensamiento del *Crepúsculo de los ídolos*”.<sup>17</sup>

Torres Bodet comentó en sus *Memorias* de 1953 que no todo fue dañino en la frecuentación de los libros de Gide: al contrario. Gracias a ella percibió que la obra de arte es obra de razón y de voluntad, que el secreto del genio está en ser lo más humano posible, que el temor a las influencias implica un espíritu exiguo, incapaz de repudiarlas o –asimilándolas– de vencerlas. En suma, que la libertad, en poesía, no es la consecuencia de una falta de obligaciones, sino del dominio de esas obligaciones por el ejercicio del talento. Lección interesante, después de todo, puesto que al margen del inmoralismo vital de Gide se erigía, merced a la lucidez de su inteligencia, una moral estética muy estricta y digna de admiración.

## Cerca de Vasconcelos

### *Permanecer en México*

Después de 1918 y en el trascurso de sus estudios universitarios, a Jaime

<sup>17</sup> Siguió en sus *Memorias*: “Creo que acertaba yo en el reproche. Pero a continuación, atribuía aquella duplicidad –inocentemente– al temor de citar a un autor moderno. Como si ése, en realidad, hubiese sido el motivo de Gide, y no el deseo de proteger los escabroso de su novela con la invocación de un salmo; invocación que le daba además oportunidad de envilecer la cita y para deformar, de hecho, su contenido”, *cf.* *ibid.*, p. 69.

## NOTAS

Torres Bodet le inquietaba conocer Europa. Estudiar en París le parecía la materialización de un difícil sueño; sin embargo, debía de momento esperar mejores condiciones económicas en casa. Al tiempo de la agonía de un familiar, en un momento en el que el analgésico le concedía unas horas de alivio le quiso dar a su sobrino su último regalo: un libro sobre Francia. Una semana después fallecía. Días después, a fin de salvar a su madre de la tristeza, insistió en su proyecto de ir a París a hacer algunos estudios en la Sorbona, sacrificando sus estudios para concretar su vocación literaria.

Otras tareas se entrometieron en el camino de este ambicioso proyecto, y también una amistad: la viuda que regentaba la pensión que rentaron Torres Bodet y su madre durante las últimas semanas antes de irse al extranjero. Esta amistad fue fundamental para alegrar el carácter de doña Emilia Bodet; esto hizo dudar al hijo de la oportunidad del viaje. Pero para cancelar el proyecto conjunto faltaba un argumento definitivo: fue la oferta laboral que le ofreció a Torres Bodet, Alberto Vázquez del Mercado, secretario general del Distrito Federal y amigo del grupo de jóvenes de la misma generación. Aceptó en 1920 el cargo de secretario de la Escuela Nacional Preparatoria, institución donde se había graduado hacía apenas tres años; un año después, José Vascon-

celos, rector de la Universidad Nacional, lo invitó a ser su secretario particular. En 1922, Torres Bodet ocupó el cargo de una división importante de la Secretaría: la Dirección de Bibliotecas. En ésta promovería el aprovisionamiento de bibliotecas en todo el país. Entre los libros sugeridos por Vasconcelos para las bibliotecas de 150 ejemplares se encontraban libros de Balzac, Victor Hugo, Montaigne, Descartes, Pascal y Juan Jacobo Rousseau, y un contemporáneo, Romain Rolland. Entre los libros científicos se incluyó la *Psicología del niño* de Claparède.<sup>18</sup>

A partir de diciembre 1922 apareció la revista *Falange*; sólo alcanzó seis números, pero colaboraron en ella un gran número de escritores y pintores de primer rango: Alfonso Reyes, Gabriela Mistral, Ramón López Velarde, Manuel Toussaint, Diego Rivera, Roberto Montenegro y algunos otros. Incluía, además de artículos y dibujos, tres secciones, una de poetas jóvenes, otra de literatura popular y finalmente una tercera de crítica de libros, muchos de ellos franceses.<sup>19</sup>

### *Proust y Montaigne*

A pesar de que el mundo de Balzac le resultaba más familiar por las reso-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 106.

nancias de antepasados franceses que se despertaban en él, Proust describía en su imaginario un mundo porfirista en el crepúsculo. A través de las pláticas de su madre y de los relatos prolijos de sus tías, sentía penetrar la influencia de una Francia muy “Luis Felipe”, romántica y formalista, asimilable a los ambientes de la novela de Balzac. Era todo diferente para la lectura de Proust. En este caso, la vida tan morosamente cantada por este autor francés evocaba en su espíritu los fantasmas de una época: “los ventanales iluminados del Café Chapultepec, las carretelas de lujo de la Reforma y, en los intermedios de Teatro Arbeau, ciertos palcos constelados de rubíes y cruces de órdenes extranjeras”.<sup>20</sup> Proust fue descubierto poco a poco de “aquel velo engañoso y superficial” por las insistencias de las lecturas del mexicano. Bajo el simulacro que lo había repelido al principio, en los capítulos más mundanos de *À la recherche du temps perdu*, fue advirtiendo lentamente la finura del análisis psicológico, la riqueza sensible y la fuerza plástica. En suma, descubría la cualidad de un gran literato francés. La obra de Proust lo absorbió por espacio de varios meses. Hubo resistencias, pero tan pronto como adaptó su visión al ritmo peculiarísimo de su idioma, comprendió

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 126.

cuál era su claridad. Proust no aísla nunca un perfil, porque nunca traza una línea que no se enlace con la infinidad de figuras y de momentos que la vida externa le representa. Proust deja fluir los caracteres, con imparcialidad de geógrafo, con deleite de cirujano y con una tolerancia gratuita de paisajista. Torres Bodet discernía en Proust la dificultad de entregarse; el amor pocas veces procede de la simpatía inmediata; al contrario, se forma a pasos cortos, merced a una serie de “matices indiscernibles” (comillas de Torres Bodet) y de diferencias inexpresables —los celos ocupan término principal. La obra de Proust conquistó lentamente a Torres Bodet. “Las cualidades más estimables eran aquellas que en un principio me producían mayor enojo: la tenacidad, la aparente indolencia —y esa pericia con que a través de las frases interminables, su mano de asmático va encontrando el adjetivo insustituible, la pausa lógica y la luz del adverbio bien merecido”.<sup>21</sup> Algunos exageraban la importancia del enlace del estilo de Proust y la filosofía de Bergson. Lo que descubría Torres Bodet era más bien que “lo que Proust más se empeña en hacernos ver no es el precio de la memoria, sino el valor del olvido, como fórmula de embalsamamiento del pasado

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 127.

## NOTAS

y como muralla de protección para defender al recuerdo de la acción de-formante de la memoria imaginativa”.<sup>22</sup> Finalmente, Proust como prestidigitador es capaz, a partir de un objeto o una sensación anodina, de abrir una ventana de la imaginación hacia una escena o un mundo coherente.

De Proust, pasando por el Duque de Saint Simon,<sup>23</sup> solía regresar a la lectura de otro de sus maestros: Montaigne. Este autor estaba situado en un siglo privilegiado para la observación de un gran número de fenómenos humanos: el renacimiento y la reforma; el descubrimiento y la colonización de América, junto con la hegemonía española de Carlos V. “Una época a la que se vuelve siempre que se busca el origen de un pensamiento, de una pasión o de un gusto vivos aún en la mente contemporánea”.<sup>24</sup> También es la época del cuerpo explorado por los médicos, del triunfo del individuo, del espejo como objeto representativo de una época. Lo que le llamó la atención a Torres Bodet en el autor de los *Ensayos* fue su calidad de término medio. Mediocridad de cuna, de casta, de temperamento. Entiéndase como mediocridad una

condición que no llama la atención por notables cualidades; Montaigne combina un epicureísmo elegante con un estoicismo al que las actitudes declamatorias repugnaron constantemente. También percibía ciertas cualidades clásicas del escritor francés en esos años: una inteligencia del matiz que le permitía apreciar, en cualquier acción, esas delicadezas de luz, esos bruscos saltos de sombra que sólo un pintor descubre, al hacer un retrato, en el semblante que copia y, al asomarse a un paisaje, en la naturaleza que admira. Una privilegiada aptitud, sobre todo, para percibir la decrepitud paulatina de los objetos, las metamorfosis lentas del alma, la carrera inmortal del tiempo.<sup>25</sup>

Desde el observatorio en que lo había situado el conocimiento de Proust, comprender a Montaigne era cosa fácil. En cuanto al sentido estético de la obra, el alcalde de Burdeos era clasificado como impresionista. Este francés lo insinuaba: “No pinto el ser, sino el tránsito”. Lo que se resistía más a su entendimiento no eran sus teorías, era su esencia, su condición de hombre “multánime” (en expresión de Torres Bodet) y ondulante. Montaigne, en efecto, se veía al espejo incansablemente, como Narciso; la diferencia entre uno y otro consistió en que Montaigne no se ahoga.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>23</sup> Louis de Rouvroy, Duque de Saint-Simon (1675-1755). Autor clásico de la descripción en el siglo de Louis XIV.

<sup>24</sup> Torres Bodet, *op. cit.*, p. 129.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 130.

Este francés no definía, no mataba para hacerlo. A la categorías helénicas, el “mundano” exquisito que hubo en Montaigne opuso invariablemente una ley de perdón para todos los cambios, una alegría frente a todas las mutaciones.

### *Contemporáneos*

Al terminar el período presidencial de Álvaro Obregón en 1924, Torres Bodet renunció a su cargo en la Secretaría de Educación; entonces empezó a trabajar como secretario particular del antiguo subsecretario de Educación, Bernardo J. Gastélum, obregonista convencido, quien acababa de ser nombrado jefe del Departamento de Salubridad. 1928 fue un año clave para Jaime Torres Bodet. Fundó la revista *Contemporáneos. Revista Mexicana de Cultura*, apoyado en el patrocinio económico del doctor Gastélum y en la cooperación de los editores Bernardo Ortiz de Montellano y Enrique González Rojo.<sup>26</sup> Colaboraron en la revista escritores reconocidos como Mariano Azuela, Ermilo Abreu Gómez, Enrique González Martínez, Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia, entre otros. A esta revista

debieron algunos el descubrimiento de Proust y de Apollinaire, la confrontación con el surrealismo, etc.

Trabajando ya en el departamento de Salubridad, Torres Bodet y un grupo de amigos tenían tiempo para discusiones literarias. En torno a su mesa de trabajo —ya Torres Bodet se afirmaba como el líder del grupo literario de los Contemporáneos—, sus colegas hablaban mucho de Morand y de Giraudoux, de Soupault y de Pierre Girard, de Lacretelle y de Jouhandeau. En su mayoría, los autores citados se ofrecían a las nuevas generaciones como los herederos directos de Marcel Proust; sin embargo, Torres Bodet notaba que nada de eso era exacto. Sin duda Proust les había enseñado algunas de sus maneras de ver, pero la novela de Proust constituía una suma histórica. En ellas habían cristalizado corrientes de todas las procedencias y aguas de todos los manantiales, Montaigne, por ejemplo. Más adelante Saint-Simon, Chateaubriand, Flaubert, los hermanos Goncourt y, en un grado distinto, Anatole France.<sup>27</sup> Así lo dejaba claro en sus conversaciones, en las cuales deja sentir el peso de su erudición. Torres Bodet escribió acerca de Proust en la revista que dirigió.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*, 1985, México, FCE, p. 326-7. El doctor Gastélum, financió “de [su] propio peculio” los ocho primeros números (mensuales) de la revista.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>28</sup> Jaime Torres Bodet, “Aniversario de Proust”, *Contemporáneos*, 1928, 6, noviembre, pp. 280-91.

NOTAS

## Conclusión

En Nueva York, apoyado sobre la borda del trasatlántico que lo llevaría junto con su esposa Josefina Juárez y su madre a su primer puesto diplomático en España, se repitió en voz baja los versos de Baudelaire:

*L'homme, ivre d'une ombre qui passe,  
Porte toujours le châtiment  
D'avoir voulu changer de place.*

(El hombre, ebrio de una sombra que pasa  
Lleva siempre el castigo  
De haber querido cambiar de casa).<sup>29</sup>

Francia y su literatura tuvieron un lugar central en la identidad de Jaime Torres Bodet. Esto es una característica notoria de su figura y de su obra escrita y pública; resalta sobre todo la dimensión literaria de esta influencia. El recorrido de su formación temprana, sus lecturas y sus compromisos en el Estado mexicano forjaron un perfil de intelectual, no afrancesado a manera de pose artificial, sino de un carácter armónico, que sabe amar a dos patrias, una por vocación, otra por elección. Jaime Torres Bodet encarna su pertenencia en la cultura francesa, su sentido de identidad mundial.

<sup>29</sup> La traducción literal sería “cambiar de lugar”, *cfr.* Torres Bodet, *op. cit.*, p. 165.

## RESEÑAS

Homero, *Odisea*, 2013, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga, estudio introductorio de Albrecht Dihle, edición bilingüe, LXXXVII + 418 pp.

RECEPCIÓN: 3 de marzo de 2014.

ACEPTACIÓN: 25 de marzo de 2014.

“El argumento de la *Odisea* —dice Aristóteles— no es extenso: estando Odiseo ausente durante muchos años, vigilado por Posidón y solo; y además, estando sus asuntos domésticos de tal manera que sus posesiones eran consumidas por pretendientes y que su hijo era objeto de insidias, él, afligido, llega, y habiéndose dado a conocer a algunos, habiendo atacado, él se salvó y destruyó a sus enemigos. Esto, entonces, es lo propio, lo demás son episodios” (Arist., *Po.*, 1455 b 16-23).

Pero nadie con el resumen de Aristóteles pensaría que conoce la *Odisea*, pues los episodios son, sin duda, muy variados y muy sabrosos; además, son imágenes tan poderosas que llegan todavía el día de hoy a personas que entre nosotros, sin haber leído la *Iliada* y la *Odisea*, hablan en distintos contextos de “meter un caballo de Troya”, o de no dejarse engañar por “el canto de las sirenas”. Son extraordinarios; por ejemplo: la lucha con los cíclopes, que numerosos “como nacen hojas y flores en primavera”, “expertos batiendo a los hombres desde sus carros”, “la lucha luchaban”... También sabemos de los lotófagos, muy parecidos a hombres de hoy, que, posmodernos, sólo pendientes del momento, olvidan el objetivo de su viaje en este mundo; encontramos, en un lugar central, al cíclope, que no se preocupa de Zeus, es decir, no cuida el derecho del huésped ni el deber de acoger al inmigrante, lo cual es tema fundamental y eje ideológico de la épica homérica; el cíclope sólo se preocupa de su familia, lejos de la humanidad, pues no tiene asambleas deliberativas, come carne cruda, no conoce el pan, no ofrece los dones de la hospitalidad ¡Cuántos modernos cíclopes nos atacan!; se sabe que Odiseo

## RESEÑAS

logra dejar ciego a aquel monstruo, y, gracias a su astucia, por haberse hecho llamar “Nadie”, consigue escapar de la cueva.

También existe el episodio de los lestrigones, que, aunque menor, cumple una función interesante en la trama: los lestrigones son unos gigantes que abaten las naves de Odiseo, y sólo se salva aquella en la que él navega. De esta manera, la guerra a fin de cuentas, resulta inútil: el botín está perdido y el protagonista podría decir aquel verso de Neruda: “soy el que lo perdió todo, y el que todo lo tuvo” (*Poema 8*). Más allá, entonces, de su astucia, de su ingenio, de su habilidad, de su prudencia, resalta también su piedad y su paciencia; se nos revela Odiseo como un equivalente griego del Job bíblico, que sufre al borde de la muerte, pero que a la postre, guiado por Atenea, recupera su riqueza, su honor, su hogar, mientras le es dado contemplar la ruina de sus enemigos. Además, gracias a que los lestrigones hundan todas sus naves, menos una, Homero simplifica su historia y enseña que es más fácil contar la historia de una sola nave, que la de muchas.

Maravillosos relatos que han llenado la imaginación de todos a lo largo de los siglos; y allí está Circe, la hermosa hechicera, antes de convertirse en bruja, que sabe despertar y abusar del deseo de los hombres, a los cuales convierte en cerdos; pero ella habrá de aprender a respetar a Odiseo que, prevenido por Hermes, ha comido antes la yerba *Moly*, antídoto contra embrujos; yerba misteriosa y mágica que los estoicos interpretaron como el *logos*, la razón que nos preservaría de ser sometidos por las pasiones, yerba cuyo nombre tendrá la esposa de Leopold Bloom, el protagonista del *Ulysses* de James Joyce, que a juicio de algunos es la obra que inaugura la narrativa contemporánea. También está en la *Odisea* homérica el inicio de todos esos viajes al infierno, cuyo mapa está en el *Fedón* de Platón, viaje que Virgilio plagia en su *Eneida*, gracias a lo cual Dante lo toma en su *Comedia* como guía de turistas del averno; viaje que también se evoca en Comala, en ese teatro de espectros que es *Pedro Páramo*, la más célebre novela mexicana. Como antiguo Juan Preciado, Odiseo se encuentra con los muertos, conversa con Tiresias, que le revela el futuro; con su madre, a quien en vano intenta abrazar; y con Ajax, que como Dido a Eneas, le arroja junto con su silencio el desprecio de su rencor eterno. Allí, en ese infierno, está el inicio de la recientemente reciclada literatura de vampiros, seres sin alma sedientos de sangre; pero también allí, en labios de Aquiles, el héroe griego por antonomasia, Homero escribe uno de sus mensajes centrales: la vida humana, aun en sus miserias, tiene más valor

que, sin ella, los más altos honores; y así, a Odiseo, que lo ha felicitado por imperar también entre los muertos, Aquiles le dice:

¡Vamos, no quieras dorarme la muerte, ilustre Odiseo!  
Preferiría, estando en la tierra, trabajar a sueldo para otro,  
para un hombre sin suerte, que no tuviera muchos recursos,  
más que reinar entre todos los muertos, que han perecido  
(Hom., *Od.*, XI, 488-491).

En la *Odisea*, que como el mar también es cambiante e infinita, aparecen creaturas fabulosas, fascinantes y tremendas: las dos sirenas encantadoras, de voz altisonante; el monstruo Escila y el torbellino Caribdis, las rocas Golpeantes; las vacas del Sol que, devoradas, traen la ruina a los compañeros de Odiseo. Espeluznante es la imagen de la carne mugiendo en los asadores; además, debo mencionar a Calipso, diosa de diosas, hermosa como todas las diosas, pero solitaria y sólo aparentemente generosa, quiere retener con inmortalidad y juventud al muy paciente Odiseo; acaso ésta sea la mayor prueba que todos tenemos que afrontar heroicamente: saber que uno envejece, que uno es mortal, y decidir seguir siéndolo. ¡Qué grandeza! Tras salir de Ogigia, la isla de Calipso, Posidón vuelve a encontrar a Odiseo y levanta otra tormenta que lo hace llegar a la isla de Esqueria. ¿Cómo no recordar el encuentro del naufrago con Nausícaa, la núbil hija de Alcínoo, el rey de los feacios? Ya Anacreonte sabrá sacarle jugo al episodio y crear su personaje de anciano enamorado de una joven. Allí, en esa isla, encontramos, fuera de algunos detalles de la descripción del Escudo de Aquiles en la *Iliada*, y mucho antes de la *República* platónica, la primera utopía de la literatura griega. Son ellos, los feacios, quienes en sus prodigiosas naves, tan veloces como el pensamiento, llevarán a Odiseo a Ítaca, después de darle muchísimos regalos, más que los obtenidos como botín, ya perdido, de la guerra.

En fin, se conocen esos episodios, de los cuales toda la historia subsecuente de la humanidad y de la literatura ha sacado las más diversas enseñanzas: para Cavafis, en su poema “Ítaca”, como si fuera neoplatónico, los peligros de la *Odisea* se vuelven enemigos del alma; Kazantzakis escribirá una secuela; Borges basa en ella algunas de sus mejores narraciones, como “Los Inmortales”, “El hacedor”, y además de poemas, tiene ese maravilloso ensayo, “Las versiones homéricas”. Lucio Dalla tiene una canción a Ítaca; Susan Vega entona “My name is Calypso”; Georges Lucas hace que Darth

## RESEÑAS

Vader, en un momento igual de dramático, le diga a Luke Skywalker la misma frase que Odiseo a Telémaco: “yo soy tu padre”. También nuestro querido México, de un tiempo a la fecha, podría ser comparado con Ítaca, antes de la llegada de Odiseo, a quien todos esperamos como a Godot. Y, cual Telémaco, vemos cómo acaban con nuestra hacienda los voraces pretendientes: políticos corruptos, zánganos, parásitos, empresarios defraudadores, narcotraficantes desalmados y toda ralea de maleantes; quién les diera su merecido; que todos ellos enfrentaran su destino... En fin, la lista de actualizaciones, de adaptaciones y de interpretaciones de la *Odisea* sería interminable. Ahora, gracias a Pedro Tapia esta traducción puede darnos esperanza de que las cosas en México no están tan mal y que pueden mejorar, si acaso la juventud mexicana toda pudiera tener un volumen de esta *Odisea* en sus manos.

Así, con estos episodios y personajes, conocemos más la *Odisea* que con el simple resumen de Aristóteles; pero ni siquiera con estas imágenes homéricas podríamos decir que conocemos la *Odisea*. Homero tiene a su disposición muchísimos recursos, que empezamos a sopesar, pues no basta decir simplemente que es un poema, porque no es cualquier poema. Acaso tenemos la sensación de conocer, aunque sea *grosso modo*, el contenido de la *Odisea*; pero tratándose de un poema es tanto o más esencial la forma, las palabras, su disposición, no sólo su significado, sino también su sonido, su ritmo y las imágenes que gracias a ellas se despiertan en la mente de los que escuchan. Entre los recursos de Homero, está la tradición mítica, a la cual hay que distinguir, al menos lógicamente, de su transmisión literaria. Podríamos conocer esos mitos, conservados de otra manera, en un catálogo o en una historia lineal o en un diccionario (pensemos por ejemplo en la *Biblioteca mitológica* del Pseudo-Apolodoro), pero esos mitos ya no serían la *Odisea*; de hecho, muchos episodios desarrollados, por ejemplo, por los autores trágicos, están en Homero simplemente enunciados, tal como Aristóteles sólo enunció el argumento de la *Odisea*. Así pues, es una con la forma en que se ha transmitido, pero todavía hay muchos que, en el mejor de los casos, sólo la conocen en prosa o quizá sólo porque vieron alguna película.

Por otro lado, esta obra de Homero es una epopeya, y eso implica, entre otras cosas, según Aristóteles, el hecho de contar, junto con la historia de Odiseo, muchas otras historias. Esto la hace semejante a la novela, y hay quien puede pensar que las novelas son la epopeya moderna; pero no viceversa, la *Odisea* es mucho más que una novela, y es, simultáneamente, muchos tipos de novela. Si quisiera yo mencionar alguna que más o menos ilustren qué tipo de

novela, mencionaría yo *La comedia humana* de Balzac. Precisamente, hay que tomar en cuenta un hecho en que Homero todavía el día de hoy es difícilmente superable: la compleja trabazón de las historias que cuenta, la manera que organiza la narración e incluye en ella una infinidad de asuntos diversos. Yo reto a cualquier escritor a que narre con la misma complejidad la historia de la *Odisea* (o cualquier otra), y pronto se dará cuenta de la multitud de hilos que están trenzados; en ese lienzo, unos nudos se ven, pero otros no; Homero teje burdo y teje fino, y al lado de la historia principal, hay pasajes marginales de infinita belleza y de gran sabiduría; para mí, esa finura y complejidad de su arte vuelve sorprendente que se dude de la existencia de Homero. No hace mucho el director de cine Krzysztof Kieślowski ofreció al mundo su trilogía en honor de Francia: *Azul, Blanco y Rojo*, porque una de las historias coincidía en alguna escena con otra de las historias; el efecto fue tan exitoso que pronto fue copiado, por ejemplo en la película de *Amores perros*, de Alejandro González Iñárritu; pero Homero se muestra muy superior en esa urdimbre y en esa trama: teje la historia de Telémaco en Ítaca y el regreso de Odiseo desde Ogigia, vuelve atrás en la historia mediante la narración de Odiseo a los feacios de sus aventuras, y vuelve más atrás cuando Demódoco cuenta el episodio del caballo de Troya, y se va al cielo con la narración del adulterio de Afrodita; baja al infierno con la narración de la visita de Odiseo al Hades, y vuela al futuro cuando Tiresias cuenta cómo será su regreso a Ítaca, cómo encontrará a su padre Laertes, y finalmente cómo y dónde encontrará la muerte. Así, la *Odisea* narra la totalidad de una vida humana, que deja de ser la de Odiseo y se transfigura en la de todos los hombres, en la de todos nosotros.

Así pues, el solo mito no es absoluta y llana equivalencia de lo que nos cuenta Homero, aunque también incluye mitos, y lo mismo ocurre con muchos otros contenidos de la epopeya. La *Odisea* es un peculiar envoltorio, altamente sofisticado, de información. Por eso Havelock hablaba de “enciclopedia tribal”, porque Homero nos proporciona el conocimiento que sus coetáneos tenían de astronomía, de religión, de antropología, de historia. Sólo por mencionar un ejemplo destacado, Moses Finley en un librito que se volvió clásico, *El mundo de Odiseo*, hizo prácticamente la reconstrucción de la sociedad homérica en su vertiente económica, social y política. Homero es astrónomo, teólogo, físico, artesano, taumaturgo, biólogo, incluso consejero sentimental, pues bien leído nos puede enseñar cómo hay que tratar a

## RESEÑAS

las mujeres, ya sea que nos encontremos con Nausícaas, Penélopes, Aretes, Euricleas, Ateneas y, Dios no lo quiera, con Calipsos o Circes.

Pero ante todo, porque la *Odisea*, es ante todo, una obra de arte cuya materia básica es el lenguaje, Homero es, como lo conoció la edad media, *El poeta*; no uno de tantos, casi el único. Montaña de peregrinación para todos aquellos que deciden seguirlo. Hay en Homero un rasgo muy moderno, prueba de la madurez de su arte, al reflexionar él mismo sobre su quehacer poético: así como Velázquez en sus *Meninas* se pinta pintando, Homero hace poesía sobre la poesía e incluye el arte del aedo, con Femio en Ítaca, con Demódoco entre los feacios; pero, sobre todo, Homero exalta el arte poético con el mismo Odiseo que, como aedo, contó su periplo, y ese arte le gana las más abundantes riquezas, y es su canto, y no la guerra que fue a hacer a los troyanos, el que hace volver al héroe cargado de riquezas a Ítaca.

La poesía homérica, no hay que olvidarlo, a pesar de estar al principio de nuestra tradición poética, es una poesía que no es incipiente; cuando los hexámetros dactílicos se pusieron por escrito, cualquiera que haya sido la fecha, el griego como lengua hablada tenía muchos más años de desarrollo que el actual castellano, y por lo que se ve, también la expresión escrita había alcanzado una precisión y exquisitez que es prácticamente imposible reproducir a cualquier otra lengua; por eso vale la pena conservar este tesoro, transmitiendo, como lo hace el volumen que presentamos, con la edición más autorizada al momento del texto griego. Los recursos poéticos de Homero parecen infinitos desde muchos puntos de vista, laberínticos, terrestres, o mejor, ctónicos, marinos y celestes; es la lava de un volcán, pero es también la claridad del día y la inmensidad del océano junto con la inmensidad del cielo; es la sangre en las fauces del cíclope, y es la noche que, gracias a Atenea, se alarga para que Odiseo y Penélope se amen.

Desde el léxico enorme, variado, lleno de evocaciones y resonancias; la sofisticación en la prosodia, en las figuras y tropos, en el estilo, en la dicción, la adecuada y precisa adjetivación, los encabalgamientos, las aliteraciones; es la poesía de Homero, sólo construido de palabras, el arte de todas las artes: un sólido y grandioso edificio; profusamente decorado, pero sin perder finura y elegancia; una danza que puede llegar al paroxismo, y que en un momento nos lleva de la angustia inenarrable, del sufrimiento más atroz, a la contemplación de la terrible belleza de la divinidad, al disfrute sereno de la paz colmada, al gozo inefable de estar, después de todo, en casa. Una portentosa sinfonía, en que los tambores y las percusiones no impiden disfrutar “el solo de flauta

en la terraza de la memoria” (Paz); una belleza que parece exótica y que a la vez es nuestra; el tapiz verde de la vida con el insecto rojo del amor; el mar de Grecia, azotado por la tempestad, de un Posidón de cabellos azules, ese azul del mar Egeo; un sol alucinante y una balsa alejándose; olores enervantes, deliciosos; sabores agrídulces, salinos; el vino ismárico que embriaga al cíclope, los destellos dorados en la caverna de Calipso, mezclados con el vestido blanco de Nausícaa; la pasión amorosa, la de Calipso, la de Circe, la de Penélope y Odiseo; la ambición de los pretendientes, la fidelidad de Euriclea y de Eumeo. Un padre anciano, Laertes, al que se le devuelve el honor, y un hijo, Telémaco, que se hace hombre de bien.

El más evidente mérito, no pequeño, de esta versión, es que se trata de una versión rítmica, la primera hecha en México, íntegra y directamente del griego. Se dice fácil, pero es tanto y tal el trabajo, que la obra está lejos y a salvo de todo elogio rimbombante y vacío, y, como siempre, el mejor e imperioso homenaje será darse a la lectura cuidadosa y meditada de la obra. Todo lo que construyó Homero en su *Odisea* lo hizo con palabras, y el filólogo Pedro Tapia, dando honor a su oficio, se ha ocupado de sólo las palabras, pero de *todas* las palabras de su *Odisea*, con especial cuidado de repetir el arte de Homero, particularmente en lo que se refiere a la dicción formular, los versos, partes de versos o conjuntos de versos que se repiten en toda la obra, y que, muy al contrario de lo que se piensa, hacen la labor de la traducción semejante a pelear con Proteo, ese monstruo que cambia su forma de mil maneras, porque si se decide cambiar la traducción de una fórmula, hay que revisar las ocasiones anteriores en que ha aparecido. La versión, junto con el suplemento que la acompaña, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea (Supplementvm, Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2013, 783 pp.)*, más allá de los méritos indiscutibles de la versión por su ingente trabajo, se convierten en un precioso material para seguir estudiando a Homero. Si por ejemplo alguien quiere hacer un ensayo sobre el alma en la *Odisea*, tendrá ya localizados todos los versos donde aparece la palabra ψυχή. Un gran servicio a los filólogos y filósofos, y a todo aquel interesado en acercarse con nuevos instrumentos a contemplar el texto homérico; la versión y el vocabulario, juntos, son, por decirlo de una manera, un nuevo telescopio y un microscopio nuevo para acercarse más detalladamente y llegar más lejos en nuestra comprensión del poema. En efecto, esta versión es la más cercana al texto griego, desde el punto de vista léxico, que no es poco, y desde el punto de vista poético; aunque

## RESEÑAS

el original parezca siempre inalcanzable por los límites de la lengua catellana, si traducir, como sostiene Umberto Eco, “es decir casi lo mismo”, podemos decir de esta versión lo que decía Juan Ramón Jiménez: “Era casi perfecta. Su mayor encanto estaba en el ‘casi’”.

A pesar de la fina y honda introducción, escrita por Albrecht Dihle, uno puede reprochar a Pedro Tapia no ser más explícito en todo el trabajo que ha llevado a cabo. Nos dice simplemente que se propuso “lo mejor en español, a partir del texto griego que [le] pareció el mejor. Por lo mejor en español” –continúa– me refiero a un texto coherente, con ritmo y fiel al griego” (p. VII). Así pues, esta versión pone desde el principio frente al lector un poema, un texto con versos que tienen un ritmo peculiar. Ahora que se escucha poca poesía, o que los poetas olvidan su oficio y escriben en malos versos, con pies cojos, e incluso en mala prosa, no está de más recordar que la *Odisea* está compuesta por alrededor de doce mil versos, llamados hexámetros; reciben ese nombre porque cada uno se compone por seis pies dactílicos; un pie dactílico, o simplemente dáctilo (que significa “dedo”) es la combinación de una sílaba larga y dos breves; a su vez, las breves pueden sustituirse por una sílaba larga. Los hexámetros podían tener una o dos pausas o cesuras, que dividían el verso en dos cólonas. Cabe señalar que la recitación de la poesía homérica no era monótona; además, el griego, por lo que se sabe, tenía una acentuación tonal; y el ritmo era avasallador, casi hipnótico; se suele comparar la sucesión incesante de hexámetros con las olas del mar. Según el poeta Ión, que le da nombre a un diálogo platónico, recitar a Homero lo hacía olvidarse de sí mismo, caer como en trance, preso de la manía, y todo era por sentir la fuerza extraordinariamente atractiva que tiene Homero; efectivamente, más que la electricidad, el magnetismo es la imagen que escoge Platón para describir la poesía homérica: atrae a todos como un poderoso imán; los rapsodas, sobre todo, devienen una serie de anillos metálicos que, imantados, adquieren la capacidad de atraer a otros anillos hasta formar una cadena. Si ponemos un oído atento al leer esta milagrosa versión de la *Odisea*, acaso comprendamos en carne propia a qué se refería Platón.

158

JOSÉ MOLINA AYALA  
Centro de Estudios Clásicos  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Jean Charlier Gerson, *De Potestate Ecclesiae y De Mistica Teologica Practica*, 2013, México, Novohispanía, traducción de Sara García Peláez, introducción y análisis filosófico de Virginia Aspe, 219 pp.

RECEPCIÓN: 28 de enero de 2014.

ACEPTACIÓN: 25 de febrero de 2014.

## Introducción

En un país de profunda tradición católica –como el nuestro– es importante, de vez en vez, detenernos a pensar hasta dónde los principios religiosos pueden y deben intervenir en la discusión pública. Porque, para este momento de la historia, desde los novohispanos hasta los mexicanos, hemos visto desfilar prácticamente todas las posturas sobre los alcances y los límites de la relación entre la Iglesia y el Estado.

Nos guste o no, lo mismo somos hijos de Juárez que de Guadalupe y así, sin más, hemos de encontrar una forma de coexistencia que nos cobije a todos dentro del Estado mexicano. Por ello, es necesario huir tanto de las visiones jacobinas como de las posturas papistas para encontrar un sano equilibrio que permita la convivencia en beneficio de nuestra nación.

No ha sido sencillo resolver la cuestión. Desde el siglo XVI, los pensadores novohispanos se enfrentaron a esta disyuntiva: ¿hasta dónde habrían de obedecer los preceptos papales, hasta dónde los derechos de los indios, hasta dónde los mandatos del rey? Lo mismo Bernardino de Sahagún, que Alonso de la Vera Cruz o Bartolomé de las Casas enfrentaron la cuestión; pero no lo hicieron solos, sino que se apoyaron en los hombros de pensadores de la tradición europea desde quienes intentaron solucionar el asunto.

Ese fue, precisamente, el caso del pensamiento de Jean Charlier Gerson: canciller de la Universidad de París, heredero de la tradición nominalista, vía su maestro Pierre d’Ailly. Gerson optó por la visión conciliarista durante el

## RESEÑAS

Concilio de Constanza, que trataba de solucionar una cuestión espinosa: el gran cisma de Occidente, tres papas que dirigían distintas facciones de la Iglesia.

La traducción de *De Potestate Ecclesiae* y de *Mystica Theologica Practica* de Jean Charlier Gerson es una aportación importante, tanto para los medievalistas como para los estudiosos del pensamiento novohispano pues, como se muestra en la introducción filosófica preparada por Virginia Aspe, la teología de Gerson influyó directamente en los pensadores novohispanos con respecto a la configuración de los límites del poder.

El libro está dividido en dos secciones: introducción y análisis filosófico, a cargo de Virginia Aspe; la traducción de los textos de Jean Gerson *De Potestate Ecclesiae* y de *Mystica Theologica Practica* a cargo de Sara García Peláez.

Para esta reseña, he decidido presentar algunas notas sobre el autor original del texto y analizar la relevancia de las obras traducidas.

### Sobre el autor del texto

Jean Charlier Gerson, canciller de la Universidad de París, fue un autor constantemente citado por los pensadores novohispanos, sobretodo durante el siglo XVI. Gerson ha pasado a la posteridad fundamentalmente por dos razones: la primera, por haber terminado el gran cisma de la Iglesia occidental, que duró 40 años, y que concluyó con el Concilio de Constanza. La segunda razón, quizás la más reconocida, por su teología mística, un modo peculiar de abordar el tema del saber de Dios, que permitió una revisión en la línea especulativa de la escolástica; esa nueva vía anticipaba ya la renovación del cristianismo primitivo que tiempo después propondría Erasmo de Rotterdam.

En Nueva España la influencia de Gerson es también importante pues, desde Colón, se inauguró una línea de interpretación del Nuevo Orbe que se caracterizaba por realizar la lectura de los hechos y de las personas desde parámetros europeos.

En el continente, la producción filosófica se orientaba o hacia los comentarios de los autores clásicos o hacia la resolución de problemas específicos. De esta forma, se inauguraba una nueva forma literaria representada bajo la figura de los Tratados. Así, los autores aprovechaban la novedad de la imprenta y tenían mayor poder de penetración. Jean Gerson es el autor que, paradigmáticamente, representa este giro literario de la producción filosófica y no debemos olvidar que fue el autor más publicado de su siglo.

Las cavilaciones de Gerson no eran ajenas a los problemas de sus días. La tensión giraba entre la *plenitudo potestatis*—representada bajo la paradigmática figura de Inocencio III—y el *Emperatur dominus mundi* expresado en el Digesto. Esto es, hacía varios siglos que había problemas entre el poder religioso y el poder político. El gran Cisma de Occidente y el concilio de Constanza habían abierto caminos que serían imposibles de desandar: las secuelas de posturas extremas como las de Wicliff, por un lado, y Alanus Anglicus, por otro, no habían dejado de conmover la accidentada historia de la Iglesia. Gerson tuvo que enfrentar y defender las disputas sobre el poder, la riqueza y la autoridad del Papa. De eso trata, precisamente, *De Potestate Ecclesiae*: ¿Hasta dónde y por qué tiene autoridad el Sumo Pontífice?

Además, estaba la compleja discusión entre nominales y escolásticos. Los unos en París, los otros en Salamanca. Pero todos a galope, influidos—ya más, ya menos—por el bando contrario. La filosofía tomista gozaba de amplia aceptación en el mundo universitario español, mientras que el nominalismo triunfaba en Edimburgo y llegaba al continente vía París.

Y entonces, América. De manera insospechada, una posibilidad improbable, el Nuevo Mundo—con toda su exotividad—se incorporaba a la arenga política de Europa: si la autoridad del Papa es suficiente para repartir las nuevas tierras, si los reyes católicos tienen derecho de imponer repartos, si los infieles americanos tenían legítimo derecho sobre sus posesiones, si se justifica o no la presencia de la Corona. Entonces, una discusión filosófica se convirtió en un problema histórico-político, en el que los textos de Jean Gerson gozaron de amplia influencia y sirvieron como armazón teórico a los pensadores novohispanos.

De esta forma, no sorprende la profunda influencia que dejó Gerson en todos lados: ya en Vitoria, ya en Alonso de la Veracruz, ya en Las Casas, ya en Domingo de Soto. A Gerson—como posteriormente sucedería con Erasmo—, se le reconoce por sus aportaciones en el surgimiento de la laicidad moderada.

La pregunta es pertinente tanto por la reconstrucción filosófica como por la vigencia del tema. Todavía hoy en México, a la luz de la reforma constitucional al Artículo primero en 2011 y al Vigésimo cuarto en 2013, nos preguntamos cuál es la sana distancia entre los asuntos de la fe y los asuntos del Estado. ¿Cuáles son los límites de la legislación eclesiástica? ¿Cuáles son las prohibiciones? El tema sigue causando dudas que merece la pena abordar.

## RESEÑAS

Como señala la doctora Aspe en el libro: “Siguiendo el espíritu de Vitoria, Las Casas y de la Vera Cruz, es el filósofo-político y no el canonista ni el jurista quien debe disertar sobre el acontecer público” (p. xv).

### Importancia de los textos

Los textos de Jean Charlier Gerson, y su influencia en la Nueva España, son una importante publicación, que merece ser ampliamente comentada y celebrada. Se trata de la traducción de dos textos importantísimos para la comprensión de una discusión que en México sigue muy presente: la disputa sobre los límites del poder religioso y del poder civil.

En un país que ha pasado por la guerra cristera, por la visión juarista y un ambiente jacobino, la traducción de estos textos sólo puede abonar a un diálogo vigente en varios ámbitos de la realidad nacional.

Asimismo, el análisis filosófico que presenta Virginia Aspe da al lector las claves fundamentales desde las que puede entenderse la obra pues, como aclara Aspe, los textos tiene repercusiones específicas en la filosofía política. Aspe da cuenta del contexto para, desde él, enmarcar los conceptos de la discusión.

El primer apartado, el tratado *Sobre el poder eclesiástico*, cuestiona en qué sentido y en qué modos se puede entender la potestad del Papa; hace señalamientos importantes sobre un concepto clave que ha acompañado la historia de la filosofía política: la ley natural. Este concepto va desde los estoicos hasta Hobbes, Locke o incluso Rawls; el famoso libro de Henry Kissinger, *Diplomacia*, inicia con un argumento que apela a la ley natural.

El segundo tratado, *De Mystica thelogica practica* colinda con la ética y ofrece doce labores para la práctica de la Teología mística, a saber: “la primera es dirigirse al llamado de Dios; la segunda; conocer nuestro propio temperamento; la tercera, observar el ministerio y el oficio propio; la cuarta, llevarse a sí mismo hacia la perfección; la quinta, huir de las ocupaciones; la sexta, abandonar la curiosidad; la séptima, portar la longanimidad; la octava, percatarse de los orígenes de las pasiones y de las afecciones; la novena, buscar el tiempo y el lugar idóneos; la décima, moderarse en el sueño y la comida; la onceava, realizar en silencio y constantemente las pías meditaciones que generan afecciones; la doceava, alejar el alma de los fantasmas” (p. 127).

Como se ve, la teología mística tiene una orientación eminentemente práctica, que involucra todos los aspectos de la vida del hombre; en Gerson, la vida política está implícita en la mística. Y con ello, su teología mística es, sobretodo, práctica, vida, ley.

En la edición de este libro, Aspe trasladó los estándares de exigencia y de labor que se utilizan en los autores clásicos –Aristóteles, Platón, Marx o Kant– y los hizo la única moneda de cambio aceptable para hacer filosofía mexicana. Los mexicanistas no podemos estar más agradecidos con esta aportación, una pieza importante dentro de la gran biblioteca mexicana.

VALERIA LÓPEZ VELA  
Centro Anáhuac en Derechos Humanos  
México-Sur.

RESEÑAS

Cesáreo Morales García, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, 2012, México, Miguel Ángel Porrúa (serie Las Ciencias Sociales), 250 pp.

RECEPCIÓN: 8 de noviembre de 2012.

ACEPTACIÓN: 28 de agosto de 2013.

Cesáreo Morales nos entrega un libro de enorme importancia para quienes leemos a Derrida. Una escritura sorprendente en más de un sentido: prosa, prosa poética, giro de análisis gramatical, desentrañamiento de categorías derridianas, afán por explicar sin apelar al sistema de la exégesis clásica. Una serie de figuras y delineamientos llevan al lector a reescribir el discurso derridiano y, al mismo tiempo, a reescribirse a sí mismo. En cada página, se asiste al estudio de ideas que se expresan y difieren de sí mismas; al lenguaje que muestra su imposibilidad; al sentido que se esboza y se pierde, dando paso a otro sentido; a una comprensión de otras formas de la imposibilidad; a las velocidades del mundo virtual de la *www.nómos*, y por ende, a la vivencia y comprensión de la violencia absoluta de la trama en la que nos hallamos.

Es necesaria, entonces, una hiper-política, una política más allá de la idea de la democracia aritmética, del liberalismo tradicional y que, así, nos exija pensar en la promesa: la democracia por venir, una cierta justicia, una política que articule un mundo global y que permita dar sentido a la idea de reconciliación, fraternidad, en el misterio de un mundo cristiano tele-tecnocomunicativo. Un mundo donde las religiones del Libro prevalecen generando nuevas hostilidades. Judaísmo, Cristianismo, Islam, globalización cuyas premisas cristianas son los ideales norteamericanos, que suplen a la Roma imperial de otro tiempo y dan paso a las violencias más inauditas. Morales nos pide comprender que la huella de la idea de Dios prevalece, sobre todo, en el mundo islámico y judío, mientras en Occidente una variante norteamericana de corte cristiano impulsa violencias inéditas. Al mismo tiempo, nos muestra la difícil-

tad de conciliar lo fraterno cristiano con la agresiva tecnología de hoy y las inercias de una ‘comunización’ en peligro de extinción, particularmente en los intercambios, por demás impersonales, del presente.

Atomizados, fragmentados, en crisis financiera, con pobreza de miles de millones, injusticia y marginalidad, el mundo como sin-mundo es el fantasma que nos recorre por doquier –violencia radical, donde cualquier otro es radicalmente *cualquier* otro. Hermoso libro. Complejo. De una gran densidad y, por ende, “libro hiperbólico”. Demanda devoción en su lectura y relectura; sobre todo, resulta valioso en acercarnos a Derrida; posiblemente quienes no lo han hecho, sentirán el deseo de leer por fin a tal autor, de quien solamente quedan ‘cenizas’.

Morales comienza citando a Sloterdijk, con quien hace algún escarceo; dice: “los libros son voluminosas cartas para los amigos”,<sup>1</sup> y nos transmite que el pensador alemán escribió a Derrida, sobre todo la gran carta al muerto. Son las *Cartas Muertas*, como las que tenía en su cajón Bartleby. Y los testimonios en alemán y francés hablan del sin-mundo, del otro en el Afuera, del comienzo, el re-comienzo y el retorno. En esas esferas, psicoacústicas y resonancias, burbujas y espumas, se dieron los envíos de Sloterdijk a Derrida. La carta pretende hablar a un hombre que ya ha muerto –de ahí el nombre. Como si al escribirle al muerto se pretendiera su resurrección; pero no la cristiana, no de la que hablan san Pablo o san Agustín: es una esfera en la que Sloterdijk le escribe a Derrida que ha muerto. Y lo trae a la vida como si de verdad pudiese leer la carta, escuchar su resonancia y devolver algún mensaje; al final, la carta es para nosotros.

Es la cuestión del archivo y la memoria. La idea de ir al comienzo y releer al muerto con ojos de polvo. Ir al comienzo de Derrida. ¿Existe eso? Y tomado como archivo hacer la memoria del gramatólogo. Hay luz, ligereza en la cima, hace calor, un calor reseco de desierto, dice Morales. Y agrega: “Comienzo en la espiritualidad de la mirada y en la transparencia de la idea sostenida por el aire puro de las alturas. Por el contrario, en medio del calor que hace sudar o del frío extremo que impide a las manos escribir, el espíritu también se derrite o se congela. Uno se pregunta casi sin preguntarse, ¿qué es leer en estas comarcas? Si la sobrevivencia no da tiempo, si la amenaza de la violencia nubla la vista y altera el cuerpo, ¿desde esta frontera cuál es la posibilidad de leer?” (p. 61). Derrida es el espectro que pone a hablar a Sloterdijk en

<sup>1</sup>Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, 2000, Madrid, Siruela, p. 19.

## RESEÑAS

clima seco o frío. Hace que diga lo que tiene que decir, pero también lo que ha de callar. “Los muertos están a merced del otro, absolutamente”, dice Morales.

Todo es montaje, puesta en escena donde el fantasma tiene voz. Y la memoria del judío argelino francés, como si se tratase de la pirámide judía, en *Derrida, un egipcio*, nos pone en un dilema: escenas dentro de la escena, marcas que apuntan lo importante, palabras curvadas donde los términos son no-términos, un cuerpo que gesticula, vuelve la cabeza, ojos, nariz, arruga la frente, hace ruidos con la boca. Muerte. Memoria del cuerpo que escribía, ahora muerto y sobre el cual escribe otro cuerpo gesticulante.

Algo como aliento se deja sentir. El de Derrida y el de Sloterdijk. La cuestión de saber si hay algo más allá de lo pensado y qué fue lo que se pensó realmente. Angustia por lo escrito y lo no-escrito. Siempre en pos de un libro que no se escribió. El libro por-venir (Blanchot). Eco de otros pensadores, el pensador deja oír muchas voces desde la suya. Y el gran lector, Derrida, hace lecturas explosivas: teje interpretaciones a partir de siete registros, que son sus autores, tanto de la tradición como contemporáneos. Cesáreo Morales los recuerda y numera (no sé por qué en ese orden): Niklas Luhmann, Sigmund Freud, Thomas Mann, Franz Borkeneau, Régis Debray, Hegel, Boris Groys.

Lo anterior implica señalar las marcas que se desprenden de cada uno de ellos. Uno: la deconstrucción y la teoría de sistemas, donde los sistemas son autorreferenciales en un entorno que excluye el afuera, de la misma forma que lo deconstruido es la imposibilidad de una ciencia del lenguaje. Dos: el lugar sin lugar del inconsciente, segundo escenario, represión y retorno de lo reprimido, pizarra mágica, historia y memoria de eventos desfigurados que asedian en sueños y síntomas; Freud hablando de Moisés desfigurado como egipcio, cuando es el padre judío y de la fundación judía de la Ley. Desplazamientos en metonimia, lo que difiere desde sí como uno y lo otro, *diferancia*, *différance* que trabaja en la historia, des-espacia, destemporaliza, rompe el vivir juntos y demanda una política de lo posible, desidentifica, marca lejanía en lo cercano, desapropia a lo judeo-egipcio-griego-cristiano-islámico-mexicano de frontera clara y exilia a la subjetividad, la pone en *éxodo* y salida.

Tres: José el soñador, *José y sus hermanos*, José-Derrida, judeo-egipcio; Derrida –y eso lo sabe Sloterdijk– es José que interpreta los *sueños* del faraón, los del proletariado, los escondidos en la pirámide y sus promesas, cenizas que se levantan y estallan como volutas. Cuatro: la vida imposible por la derrota de la *justicia*. Fe judaica ante la justicia: una vuelta al comunismo del cris-

tianismo primitivo, donación, gracia, justicia. Vida contra explotación de la vida, vida contra violencia. Marx que se mantiene como una marca simbólica entre esas contradicciones; más allá de la fe reflexionante de Kant, Derrida, Borkeneau y Sloterdijk se preguntan: ¿cómo es posible vivir juntos? Una alianza extraña, que se necesita para escindirse, continuamente; oscilar entre mortalidad e inmortalidad. Quinto: hablar del *fin de la historia* con Debray. El Hegel del fin y la filosofía de la historia; pero también el fin de la metafísica y de la ontología, como quiere Heidegger. Pensar el Ser como última metafísica del emisor fuerte que nos elude. Y Dios –en la lectura de Debray–, transportado por las escrituras desde el mundo egipcio al judío. Por la rueda y el texto. Al transportar la idea de Dios, esa idea se desfigura. El cristianismo se mantiene fiel a sí mismo y, desde el grito hondísimo de Jesús, nos revela obstinadamente la manifestación de Dios. Pero Dios se sostiene en la escritura, depende del signo.

Sexto: el círculo de Hegel y Hegel en el círculo. Derrida lee a Hegel en “El pozo y la pirámide”, donde el lenguaje encriptado en el pozo, donde reposa el faraón, es una marca indescifrable que excede y rebasa –alma perdida– sin poder llegar al sol en la punta de la pirámide. Signo, significante y significado. Significado que nos elude en los signos que se emiten de significante en significante. El fondo, el pozo del significado, en el signo que porta una elevación significativa. La pirámide-significado hundida en el signo, en el pozo y el significante volátil. Jeroglíficos, escrituras, metafísicas, ontoteologías indescifrables. De nuevo, *Khora*. Dice Morales: “Pozo y pirámide, metáforas del desierto, paso incandescente, sed enloquecedora, palabra del cuerpo fatigado en su último aliento y que en el callar encuentra su fuerza” (p. 73).

Séptimo: Derrida se mueve entre las figuras del egipcio, del judío y del cristiano. Escrituras sobre la resurrección y la inmortalidad: herencia egipcia en la posmodernidad. Creencia a fondo, hasta la muerte, inmortal en los museos. Dice Cesáreo Morales que Derrida acaba de recorrer la frontera del lenguaje y la escritura, y el viviente se asume como heredero del muerto: hablamos por la *herencia* de los muertos. Es preciso, se dice, buscar los archivos, ir a las “fuentes”. Pero todo es un exceso: 1) de vida, sobre-vida, después de la primera muerte, *diferancia* de la segunda –releer y matar de nuevo; 2) exceso de *fe* en la vida e ir, dejarse ir; 3) exceso del *lenguaje*, en la mudez; 4) exceso de hablar de la *locura* en el pensamiento; 5) exceso de *violencia* que inhibe toda política y demanda una hiper-política, hoy, en la violencia absoluta; 6) exceso del *conflicto* en su irresolución; y, 7) exceso del *acontecimiento*, contratiempo y poder mediático.

RESEÑAS

Ante los excesos, la vida en riesgo: la violencia absoluta. El lenguaje que no dice lo que dice y se deconstruye. La fe en la vida y en los otros, como religión de la justicia por venir, y la fuerza de la ley como violencia contra la violencia. Estamos excedidos. Por ello, la política hoy necesaria ha de ser una política del exceso: la hiper-política. En *diferancia*, difiriendo, desplazando, buscando ordenar lo que se sale de orden. Hablamos, vivimos y convivimos. Violentos, veloces, virtuales; cada uno a su paso, *disyuntos*, excedidos, siempre tras la huella que nos elude en la memoria y el olvido.

Hermoso libro, pues. Un verdadero reto para todo lector. Morales nos ha entregado una de sus obras maestras.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México