

Índice

Número 137 Año XLIX

- 5 Presentación
- Artículos**
- 7 La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer
Clara Zimmermann
- 31 La concepción de *alma bella* en el pensamiento de Jakob Fries y
su diferencia con la concepción de *alma bella* en la filosofía de
Hegel
Carlos Víctor Alfaro
- 49 Robespierre y el humanismo cívico. La contingencia de la polí-
tica ante un proyecto moral.
Alfredo Pizano Ferreira
- 65 Ética, política y los derechos de las audiencias en México. Cómo
olvidar a Foucault
Rogelio del Prado Flores
Rebeca Illiana Arévalo Martínez
- 87 El historicismo bifronte: entre historia y filosofía
Uriel Iglesias Colón
- 105 Hans Ulrich Gumbrecht y la presencia como reacción a la au-
sencia historiográfica
Xavier Elorriaga Villalobos
- Reflexión universitaria**
- 119 El retrato y la imagen cinematográfica en el desarrollo del con-
cepto de sujeto: fenomenología y bergsonismo
Samuel Souroujon Dorantes
- Traducción**
- 143 La emancipación de Kant a Deleuze: devenir mayor, devenir menor
Diogo Sardinha

Presentación

En el presente número de *Logos. Revista de Filosofía* reunimos seis artículos de investigación que atraviesan distintas temáticas filosóficas, desde la filosofía de la historia hasta el análisis de autores tan diversos como Schopenhauer y Robespierre. Además, incluimos textos de nuestras secciones “Reflexiones Universitarias” y “Traducciones”. En el primer artículo, Clara Zimmermann realiza un estudio detallado sobre el concepto de “intuición” en el marco de los planteamientos epistemológicos y metafísicos de Arthur Schopenhauer. La autora pone especial énfasis en el concepto de *voluntad* y examina la distinción entre el conocimiento representativo, propio de la razón, y el conocimiento directo, propio de la intuición. Este último es desarrollado por el alemán en distintos ámbitos, entre los cuales destaca el estético y el místico. La autora reconoce en los planteamientos de Schopenhauer el esfuerzo por otorgarle un estatuto epistemológico a la estética más allá del estudio de la belleza en tanto análisis de la percepción y de la complejidad del conocimiento no representativo.

Por su parte, Carlos Víctor Alfaro nos presenta el texto, “La concepción de alma bella en el pensamiento de Jakob Fries y su diferencia con la concepción de *alma bella* en la filosofía de Hegel”, en el que el autor desarrolla una comparación pormenorizada entre la noción de *alma bella* tanto en la obra de los dos filósofos alemanes. Después de explicar el papel que cumple este concepto en ambos pensadores, Alfaro muestra las diferencias que entraña en el seno de cada obra y subraya que Fries defendía la fe en la existencia de ideas eternas como elementos que permiten la intuición de un orden universal. De igual forma, muestra las diferencias entre el papel de la virtud en Fries y el que Hegel le asigna a la figura del espíritu correspondiente al alma bella.

En “Robespierre y el humanismo cívico. La contingencia de la política ante un proyecto moral”, Alfredo Pizarro Ferreira intenta explicar las acciones de Robespierre en el contexto de la apertura de una nueva comprensión de la política a partir de la distinción entre el lenguaje del humanismo cívico y el republicanismo. El autor se concentra en la tensión entre el particularismo y el universalismo que, en cierto sentido, remiten a cada una de estas corrientes y que se entrelazan en los planteamientos de Robespierre. El texto representa un interesante intento de explicar cómo entender lo que el autor llama “la anomalía ideológica” del francés mediante el estudio del lenguaje político de la época.

Rogelio del Prado Flores y Rebeca Illiana Arévalo Martínez nos ofrecen una interesante reflexión sobre los derechos de las audiencias en México a la luz de un análisis deconstructivo del papel de los medios de comunicación. El texto resulta relevante en la medida en que muestra la interrelación entre la filosofía, las ciencias de la comunicación y el derecho para el estudio de un fenómeno apremiante en el presente.

Concluimos la sección de “Artículos” con dos textos de filosofía de la historia. En el primero, Uriel Iglesias Colón recupera la obra de Ernst Troeltsch para estudiar los conceptos de historicismo y filosofía de la Historia; en el segundo, Xavier Elorriaga Villalobos profundiza sobre la obra de Hans Ulrich Gumbrecht y su concepto de *producción de presencia*.

Las últimas dos secciones se encuentran marcadas por la figura de Gilles Deleuze. En la sección “Reflexiones Universitarias”, Samuel Soujourns Dorantes analiza dos modos de plantear la cuestión del *sujeto*: por una parte, la fenomenología de Bachelard-Sloterdijk y por la otra, el bergsonismo con que Deleuze trata sus análisis de cine. El autor sostiene que, de la subjetividad abierta por el espacio esférico y la pérdida del sujeto o su clausura por el flujo de la duración, se abre una línea de análisis para que las intuiciones de espacio y de tiempo se contrapongan en la interioridad humana. Finalmente, ofrecemos la traducción del texto “La emancipación de Kant a Deleuze: devenir mayor, devenir menor” de Diogo Sardinha, un excelente análisis sobre la cuestión de la mayoría de edad en autores como Kant, Sartre, Bataille, Foucault y Deleuze.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer

Intuition in the philosophy of Arthur Schopenhauer

Clara Zimmermann
Universidad de Buenos Aires
Argentina
ORCID: 0000-0002-1206-0962

Resumen

En el presente trabajo analizaremos el concepto de *intuición*, principalmente en relación con las tesis epistemológicas y metafísicas de la teoría schopenhaueriana. En la primera sección, plantearémos los ejes centrales del sistema metafísico de Schopenhauer, sobre todo en lo que concierne al concepto de *voluntad (Wille)* y la relación que este guarda con su teoría del conocimiento. Luego, examinaremos la diferencia que el filósofo alemán establece entre el conocimiento representativo —o mediado— de la razón y el conocimiento directo —o inmediato— de la intuición. Asimismo, trazaremos, en un primer momento, las tesis y los problemas fundamentales del dualismo propios de la representación y la voluntad, para establecer —en un segundo momento— el problema de la intuición del cuerpo propio. Por último, consideraremos los alcances y los límites de la intuición, así como también sus distintas variantes: principalmente la intuición estética y su culminación en la intuición mística.

Abstract

In the present work, we will analyze the concept of *intuition* mainly in relation to the epistemological and the metaphysical theses of Schopenhauerian theory. In the first section, we will discuss the central axes of Schopenhauer's metaphysical system, especially regarding the concept of *will (Wille)* and the relationship that this entails with his theory of knowledge. Then, we will examine the difference that the German philosopher establishes between representative —or mediated— rational knowledge and direct —or immediate— intuitive knowledge. Likewise, we will trace at first the theses and the fundamental problems of the dualism of representation and we will furtherly establish the problem of the intuition of one's own body. Finally, we will consider the scope and the limits of intuition, as well as its different variants: mainly aesthetic intuition and its culmination in mystical intuition.

Palabras clave

Schopenhauer, intuición, conocimiento inmediato, representación, estética.

Keywords

Schopenhauer, intuition, immediate knowledge, representation, aesthetics.

Fecha de recepción: diciembre 2020

Fecha de aceptación: marzo 2021

Introducción

La popularidad de Schopenhauer en el ámbito filosófico se ha originado mayormente por la influencia que ha tenido sobre Nietzsche, particularmente sobre el concepto de *voluntad de poder* (e.g., Janaway 1989; Simmel, 1915; Young, 2005a), pero también sobre la teoría estética nietzscheana (Nussbaum, 1999). No es menor tampoco lo que se ha escrito sobre la posible influencia de la voluntad en el inconsciente de Freud (por ejemplo, Gardner, 1999; Rosset, 1989; 2012; Young, 2005a). De hecho, el concepto de *voluntad* ha tenido diferentes interpretaciones a lo largo de la historia de las ideas, no solo de parte de Freud y de Nietzsche, sino también de otros filósofos como Wittgenstein (por ejemplo, Janaway, 1989; 2002; Glock, 1999; Young, 2005a) e inclusive Heidegger (Young, 2007). Asimismo, la interpretación tradicional de Schopenhauer ha hecho del filósofo el fundador tanto del pesimismo como del irracionalismo ontológico, por lo que hay ya abundante bibliografía sobre este tema (véase Janaway, 1999a; 2002; Hannan, 2009; Young, 2005b).

De acuerdo con González Ríos, ha sido a través de una única ocurrencia (*Einfall*) que Schopenhauer “entorna una puerta que no volverá a cerrarse” (2017, p. 37). La intuición de Schopenhauer se ve expresada en un fragmento escrito por el filósofo alemán en 1817, según el cual el mundo consiste en “el espejo, el autoconocimiento de la voluntad” (González Ríos, 2017, p. 40). En este sentido, el desarrollo de su filosofía no es más que el intento por demostrar y clarificar dicha intuición primigenia. En efecto, Schopenhauer establece que toda idea filosófica no tiene otro destino que el de descomponerse en partes, siempre que pretenda ser comunicada y pensada a lo largo del tiempo. Sin embargo, afirma que la verdadera filosofía, lejos de igualarse a un conjunto finito de demostraciones, se asemeja más bien a un organismo, en el cual cada parte es solo la abstracción de una totalidad indivisible:

Un único pensamiento, por extenso que pueda ser, tiene que conservar la unidad más perfecta. Si al efecto de su transmisión se deja descomponer en partes, la cohesión de tales partes tiene que ser a su vez orgánica, es decir, una conexión donde cada parte sostenga el conjunto tal como ella se ve sostenida por este, sin que

ninguna parte sea la primera o la última, de suerte que aquel pensamiento global vaya clarificándose a través de cada parte y asimismo la más ínfima de sus partes no pueda ser cabalmente comprendida sin llegarse a entender antes el conjunto (2003a, p. 65).¹

Al mismo tiempo, Roger (1999) establece que el pensamiento único (*Einzigiger Gedanke*), expresado a través de la filosofía schopenhaueriana y centrado particularmente en el predominio de la voluntad por sobre la razón, constituye una ruptura radical con la tradición racionalista. En la misma línea, Rosset (2012, pp. 40-41) sostiene que la teoría de Schopenhauer manifiesta una oposición directa con la corriente intelectualista de su época y se posiciona frente a toda la tradición, desde Platón hasta Hegel. Schopenhauer es el primero que “plantea el condicionamiento de las funciones intelectuales por las funciones afectivas”. Después de Schopenhauer, la voluntad ya no es un atributo o una función más del pensamiento, sino que el pensamiento es un instrumento más subyugado a los deseos de la voluntad.

Si la teoría de la representación de Schopenhauer es heredera de la de Kant, la teoría de la voluntad es radicalmente nueva. De este modo, Schopenhauer funda una nueva tradición filosófica, que Rosset (2012, pp. 48-49) denomina *voluntarismo irracional*, caracterizado por la omnipotencia del deseo, incluso en el ámbito del pensamiento. Los únicos precursores de la teoría de Schopenhauer son, según Rosset (2012), dos fisiólogos franceses de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX: Cabanis y Bichat. Las teorías vitalistas de ambos “médicos-filósofos” se han posicionado en contra de las teorías mecanicistas de la fisiología empirista. El genio de Schopenhauer radica, pues, en la introducción de dichas consideraciones fisiológicas al campo de la filosofía. Así, la intuición fundamental de Schopenhauer consiste —para Rosset (2012)— en el asombro provocado por la ausencia de toda causalidad, mientras González Ríos (2017, p. 37) plantea que la verdadera revuelta de Schopenhauer se dirige, sobre todo, “contra toda especulación que erija como principio de lo viviente una divinidad espiritual o intelectual: Dios, Espíritu, Razón o Yo”.

Sin embargo, para nosotros, la gran iniciativa de Schopenhauer ha sido establecer la intuición sensible como una actitud cognoscitiva tan válida como la actitud estrictamente especulativa o teórica y haber insistido, por consi-

¹ “Ein einziger gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher sei” (1991a, p. 7).

guiente, en la importancia del arte tanto para la reflexión como para el conocimiento en general. La experiencia estética es, junto con la experiencia mística, una de las principales formas de conocimiento metafísico planteada por Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1991a y 1991b), obra magna de la filosofía schopenhaueriana, cuyo primer y principal volumen fue escrito en el año 1819 y el segundo, en 1844. La intuición estética, tanto la originada en la naturaleza como en las obras de arte, no solo se relaciona con el placer y la imaginación, sino que se vincula fundamentalmente con el conocimiento. De ahí que el autor le haya dedicado la tercera sección de su obra en ambos volúmenes, en el tercer libro “La representación al margen del principio de razón: la idea platónica: el objeto del arte” (*Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die platonische Idee: Das Objekt der Kunst*) del primer volumen, y en “Complementos al libro tercero”, del segundo.

Schopenhauer prolonga —después de Kant— el paradigma de la actitud estética, dado que para ambos filósofos el valor artístico de un objeto depende de la experiencia libre de fines del sujeto, tanto de aquellos provenientes del deseo como también de la previa conceptualización del objeto (Janaway, 1999b). La diferencia fundamental radica en que para Schopenhauer la actitud estética implica, además, un grado determinado de conocimiento. Como sostiene Wicks (2017), para Schopenhauer es tan importante la aprehensión del mundo en términos científicos, mecánicos y causales como en términos estéticos, expresivos y metafóricos. A continuación, analizaremos, en primer lugar, el concepto de *intuición*, principalmente en relación con las tesis epistemológicas y metafísicas de la teoría schopenhaueriana. En la primera sección, plantearemos los ejes centrales del sistema metafísico de Schopenhauer, sobre todo en lo que respecta al concepto de *voluntad* (*Wille*) y la relación que este guarda con su teoría del conocimiento (en particular acerca del problema de la intuición de la voluntad en el propio cuerpo). En la última sección, consideraremos los alcances y los límites de la intuición, así como sus distintas variantes: especialmente la intuición estética y su culminación en la intuición mística.

Trascender el velo de Maya

Schopenhauer nos introduce al mundo como representación (*die Welt als Vorstellung*): que el mundo sea una representación es una de las verdades más evidentes, tanto para el sentido común como para el espíritu filosófico; esta idea fue introducida en la filosofía mediante el giro copernicano del idealismo trascendental de Kant. “Ninguna verdad es por lo tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que esta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, solo es

objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación” (2003a, p. 85).² Asimismo, el mundo es representación en la medida en que los objetos no pueden sino ser dados *por* y *para* el entendimiento. Toda percepción se funda en la relación intrínseca entre un sujeto y un objeto, lo que convierte todo conocimiento en representación. Distanciándose tanto del materialismo como de cualquier otra forma de idealismo, Schopenhauer establece que lo fundamental en el conocimiento no reside ni en el sujeto ni en el objeto, considerados ambos en sí mismos, sino en su mutua relación.

De hecho, tanto idealistas como materialistas yerran al pretender fundar el conocimiento exclusivamente en el sujeto o en el objeto. En primer lugar, porque —como ya había afirmado Kant— solo podemos conocer las cosas en la medida en que estas nos son dadas en la intuición y, por consiguiente, hacer afirmaciones acerca de un mundo independiente del mundo representado (como sostienen los materialistas) es, de acuerdo con Schopenhauer, absurdo. En segundo lugar, porque nuestra percepción siempre se encuentra dirigida hacia algo exterior —aunque no independiente— de nosotros mismos y, en este sentido, aquello que percibimos jamás puede ser creado únicamente por nosotros (como sostienen los idealistas). En continuidad con lo establecido por Kant (2014) en su primera *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), solo el sujeto trascendental se encuentra por fuera del tiempo y es, por consiguiente, la condición de toda experiencia posible. De este modo, el sujeto construye el conocimiento a partir de las formas que el entendimiento imprime sobre lo dado a la intuición y funda así la representación. En otras palabras, el sujeto jamás conoce las cosas en sí mismas, sino únicamente sus apariencias (es decir, los fenómenos). La realidad fenomenal, tal como la percibimos cotidianamente, no existe sino por la conciencia que la percibe (Janaway, 2002).

No obstante, al distanciarse de la teoría kantiana, Schopenhauer plantea que la experiencia se constituye, no a través de categorías, sino a partir de las tres formas de conocimiento *a priori* de la intuición: tiempo, espacio y causalidad, que denomina, de forma más general, *principio de razón*. Este último es el marco epistemológico que impone la mente humana sobre las cosas, a partir del cual percibe un mundo espacio-temporal de objetos relacionados entre sí mediante vínculos causales (Wicks, 2017). Tiempo, espacio y causalidad son las únicas tres formas a través de las cuales el sujeto trascendental ordena el material de la experiencia en la intuición:

² “Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung” (1991a, p. 31).

La comunión de tales límites se muestra en que las formas esenciales y por ello generales de todo objeto, que son espacio, tiempo y causalidad, también pueden ser encontradas y cabalmente reconocidas a partir del sujeto, sin el conocimiento del objeto mismo, es decir que, con el lenguaje de Kant, dichas formas se hallan *a priori* en nuestra conciencia. Haber descubierto esto es un mérito capital y enorme de Kant. Yo añado que el principio de razón es la expresión común para todas esas formas del objeto sobre las cuales cobramos conciencia *a priori* (Schopenhauer, 2003a, p. 87).³

Janaway (2002) destaca la importancia del principio de causalidad en la epistemología y la ontología de Schopenhauer, dado que este no solo determina las relaciones entre los fenómenos, sino también su propia existencia independiente: el intelecto humano “crea” el mundo externo a través de la aplicación del principio de causa y efecto a las sensaciones recibidas a través de los sentidos. En afinidad con Hume en este punto, para Schopenhauer también es la mente la que, a partir de un efecto dado, infiere su causa en otro objeto.

En su tesis doctoral titulada *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*), publicada en 1813 y dedicada al análisis del principio de razón suficiente de la *Monadologie* (1714) de Leibniz, Schopenhauer establece cuatro tipos de necesidad: la necesidad física de las representaciones empíricas; la necesidad lógica de las nociones abstractas; la necesidad de las nociones *a priori* del tiempo, el espacio y la causalidad —que también denomina, algo ambiguamente, *necesidad matemática*—; y, por último, la necesidad moral, que refiere a las acciones mediante motivos. Si Leibniz había establecido que ningún hecho ni verdad carece de una razón que explique el porqué de su existencia, Schopenhauer responde —por el contrario— que dicha explicación de los hechos solo tiene lugar en una de las dos caras de la realidad.

Sin embargo, las influencias kantiana y leibniziana no dejan atrás otra de las doctrinas que ha penetrado el pensamiento de Schopenhauer (Janaway, 2002). Entre otras ideas de la filosofía hindú, Schopenhauer adopta el concepto de *samsara* y establece que el mundo empírico es fundamentalmente ilusorio (lo que también se denomina, de acuerdo con el hinduismo, el *velo de Maya*).

³ “Die Gemeinschaftlichkeit dieser Gränze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, *a priori* in unserm Bewußten liegen. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants und sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns *a priori* bewußten Formen des Objekts ist” (Schopenhauer, 1991a, p. 34).

En alusión a Calderón de la Barca, Schopenhauer plantea que el mundo de la representación —el mundo que habitamos cotidianamente— es equivalente a un sueño. En efecto, toda nuestra percepción ordinaria está mediada por el principio de individuación (*principium individuationis*). Esto quiere decir que el mundo que percibimos, representado y fragmentado espacio-temporalmente, no es más que una proyección de nuestra mente sobre las cosas.

La explicación trascendental de la experiencia objetiva es consumada en el segundo libro, en el que no solo se revelan las limitaciones del idealismo trascendental, sino también el modo en el que la experiencia puede ser trascendida tanto por la reflexión filosófica como por otros estados “superiores” de conciencia (es decir, por la experiencia estética y la experiencia mística). Otra de las ideas del hinduismo que resuena en el pensamiento de Schopenhauer se traduce en la famosa expresión: *tat tvam asi* (‘eso eres tú’). Hace referencia a una visión atemporal (Janaway, 2002) en la cual la conciencia, al trascender la individuación propia del mundo empírico, elimina la percepción divorciada de uno mismo con respecto del mundo.

Según Schopenhauer, el yo independiente y autosuficiente forma parte de la prisión del mundo de la individuación. Una vez reconocida nuestra voluntad en nosotros mismos es posible concebir la misma voluntad latente en toda la naturaleza: los hombres, los animales, las plantas y las rocas; es decir, los fenómenos individuales que habitan un lugar y un tiempo determinado no son más que los múltiples grados de objetivación de una voluntad sin límites. Por consiguiente, trascender la representación implica derribar la aparente oposición entre el yo y el tú para experimentar la voluntad inherente a todos los seres sensibles, lo que constituye, además, la base de la ética schopenhaueriana (Mann, 2018).

Es importante destacar que si bien la metafísica de la voluntad da cuenta del ateísmo característico de Schopenhauer, es notable la influencia que él mismo había heredado del cristianismo, del hinduismo y del budismo, particularmente debido al desdén del filósofo alemán de la experiencia y dada la necesidad de trascenderla por algún medio. Schopenhauer es decididamente platónico al plantear la existencia de un nivel superior de conciencia, a partir del cual el ser humano se elevaría desde lo más bajo hacia lo más alto (Janaway, 1999b).

La intuición de la cosa en sí: el cuerpo propio

Sabemos ya que el principal adversario y, al mismo tiempo, el precursor de Schopenhauer es Kant, en la medida en que, por un lado, toda la filosofía de Schopenhauer se encuentra atravesada por el idealismo trascendental kantia-

no y, por el otro, porque Schopenhauer recupera el idealismo solo como un medio para la instauración de un realismo ontológico y metafísico (Janaway, 1999b). Si el mundo de la representación plantea los mismos límites que Kant ya había establecido en su doctrina del idealismo trascendental, el mundo como voluntad no es más que la negación del primero: aquel en el que *la cosa en sí* es accesible al conocimiento y el sujeto es capaz de ir más allá de la mera representación. Schopenhauer establece, más allá del *mundo como representación* —el mundo considerado a partir de la relación entre el sujeto y el objeto— la existencia de la cosa en sí (*Ding an sich*), o sea, el mundo considerado en sí mismo, independientemente de toda representación. A diferencia de Kant, para Schopenhauer la cosa en sí no es incognoscible; por el contrario, el fin último de la metafísica se basa en su comprensión y conocimiento. Sin embargo, en tanto permanecemos sujetos al principio de razón, la cosa en sí escapará a nuestra percepción como el agua escurriéndose entre los dedos. Asimismo, Schopenhauer encuentra una única experiencia en la que la cosa en sí se presenta de modo inmediato: en lugar de estar más allá de los límites del sujeto, la cosa en sí es cognoscible del modo más íntimo a través de la experiencia del propio cuerpo. Si bien para el conocimiento abstracto —subordinado al principio de razón— la cosa en sí es inaccesible, se presenta de forma directa e inmediata a través de la intuición del cuerpo.

En efecto, el cuerpo es el único objeto que intuimos de dos maneras totalmente heterogéneas: por un lado, como representación; es decir, como un objeto más entre todos los objetos, intuido bajo el principio de razón en las formas del tiempo, el espacio y la causalidad. Por el otro, el cuerpo propio también puede ser intuido de manera mucho más inmediata como el querer y el padecer que subyace a cualquier acción o reacción. Lo que conocemos *a posteriori* bajo la forma de la acción y de los afectos en el cuerpo es la manifestación de lo único que existe *a priori*: la voluntad inherente a todas las cosas. En este sentido, el hacer y el padecer del cuerpo no son dos representaciones independientes entre sí, sino dos manifestaciones de la única realidad indivisible. El cuerpo es, según Schopenhauer, la voluntad objetivada, es decir, la voluntad percibida *a posteriori* bajo el mundo de la representación.

Por consiguiente, el deseo y el sufrimiento no son sentimientos independientes del cuerpo, sino que su manifestación externa posee, simultáneamente, un aspecto interno. Según Janaway (2002), es este doble aspecto del cuerpo lo que hace que todos podamos saber lo que él o ella sufren de una forma directa y no-observacional. En este sentido, la acción del cuerpo no es ni completamente psíquica ni completamente física, sino que presenta simultáneamente estos dos aspectos, dado que todos tenemos cierta conciencia interna de lo que se manifiesta en el mundo empírico observable. Schopenhauer perturba la

habitual oposición entre lo mental y lo físico para establecer la voluntad de un lado, y el intelecto y la razón del otro (Janaway, 2002). “Sólo en tanto que cada sujeto cognoscente es al mismo tiempo un individuo y es por ello parte de la naturaleza, se le revela el acceso al interior de la naturaleza en su propia autoconsciencia, donde aquello se da a conocer del modo más inmediato, según hemos descubierto, como *voluntad*” (Schopenhauer, 2003b, p. 354).⁴

Al mismo tiempo, la cosa en sí no es la causa del fenómeno que conocemos bajo el principio de razón e, inversamente, la representación tampoco sería el reflejo o la copia imperfecta de la voluntad. Mientras la causalidad sigue siendo una de las formas del principio de razón, la voluntad lo excede en todas sus formas. Schopenhauer plantea que el conocimiento de la voluntad es independiente de las formas del entendimiento, no obstante, todos podemos constatarla a través de nuestro fuero interno. Todo sujeto la evidencia en la medida en que, al ser un cuerpo que ejerce acciones y recibe reacciones, posee una voluntad que a cada momento desea, padece, quiere y sufre: “El acto volitivo y la acción corporal no son dos estados diferentes conocidos objetivamente que enlace el vínculo de la causalidad, ni se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, sólo que dada de dos maneras completamente distintas: uno de modo enteramente inmediato y otra en la intuición para el entendimiento” (Schopenhauer, 2003a, p. 188).⁵ La voluntad no puede existir independientemente del cuerpo, así como tampoco el cuerpo puede existir si no es a través del querer incesante de la voluntad. Asimismo, si la lucha y la tendencia hacia fines ponen al cuerpo en movimiento, el simple hecho de *desear algo* inserta al cuerpo dentro del mundo empírico. Cada vez que tememos o deseamos algo, sentimos atracción o repulsión con respecto de algo, se trata de la misma voluntad manifestándose de distintas formas (Janaway, 2002). Por lo tanto, lo que explica tanto el funcionamiento como la existencia del cuerpo es la misma voluntad de vivir (*Wille zum Leben*).⁶

⁴ “Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewußtseyn, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt” (Schopenhauer, 1991b, p. 425).

⁵ “Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand” (Schopenhauer, 1991a, p. 151).

⁶ Según Janaway, si bien es correcta la traducción de *Wille zum Leben* como ‘voluntad de vivir’ (*will to live*), la expresión ‘voluntad de vida’ (*will to life*) concuerda mejor con el sentido que Schopenhauer le otorga al concepto, dado que este no solamente refiere a la determinación de vivir, sino también de engendrar vida y proteger la descendencia (2002, p. 45).

En esta medida, el cuerpo consiste en la manifestación exterior de la única realidad a la que podemos acceder *desde adentro*: nuestro constante e inagotable desear necesariamente ligado a nuestro indestructible padecer. Como sostiene Roger (1999, p. 12), el cuerpo (*Leib*) es el lugar privilegiado de toda experiencia metafísica dado que es a través del conocimiento interior del propio cuerpo que se presenta, en primera instancia, la experiencia de la propia voluntad. En otras palabras, el cuerpo es la encarnación de la voluntad en el mundo de la representación: esto no implica que la voluntad sea causa del movimiento de nuestro cuerpo, sino que el último es la manifestación fenomenal de la primera. Así, concordamos con Vasalou (2013, pp. 15-16) en que en el cuerpo también confluyen dos accesos epistémicos diferentes a la realidad: uno directo, a través de la voluntad, y uno indirecto o mediado, a través de la representación. De este modo, el cuerpo es “la suma de potencialidades de placer y dolor”, poseer un cuerpo significa querer y, en consecuencia, implica que la percepción neutra del mundo es imposible.

Ahora bien, podemos afirmar que uno de los temas más controversiales planteados por Schopenhauer es el carácter problemático de la identificación entre la cosa en sí y la voluntad. Mientras que en Kant la cosa en sí se encuentra, por definición, más allá de nuestra experiencia y, por consiguiente, más allá de nuestro conocimiento, para Schopenhauer representa aquello infinitamente más conocido, dado que todos tenemos (o deberíamos tener) acceso directo a ella a través de la intuición. Roger (1999) cuestiona, entonces, en qué medida podemos denominar a la voluntad *cosa en sí* si su significado es prácticamente opuesto al del noúmeno kantiano. Nuevamente, en oposición a Kant, para Schopenhauer el fenómeno (*Erscheinung*) no es mera representación (*Vorstellung*), sino también apariencia (*Schein*), lo que Schopenhauer denomina —a partir de los Upanishads y el Bhágavad-guitá— la ilusión del velo de Maya (sobre la influencia del hinduismo en la filosofía de Schopenhauer, véase, por ejemplo: Cross, 2013; Magee, 1983; Nicholls, 1999). Asimismo, tal como Roger y otros comentaristas también han señalado, es importante distinguir entre el término *Wille zum Leben* (*voluntad de vivir*), es decir, nuestro querer individual y reflexivo, y la *Wille* (la *voluntad considerada en sí misma o la cosa en sí*). Mientras la última se caracteriza por la ausencia de motivos y, por consiguiente, es similar a un “impulso ciego”, la primera no es más que la objetivación fenomenal de la voluntad sometida a la jurisdicción del principio de razón suficiente y, en consecuencia, a la determinación mediante motivos (Roger, 1999). Como resultado, solo accedemos al conocimiento de la voluntad a través del conocimiento del querer reflexivo.

Tampoco es clara la naturaleza de esta forma de autoconocimiento, dado que no puede ser producto ni del entendimiento ni de la razón, en la medida en

que estas dos facultades son determinadas por el principio de razón suficiente y sus tres formas (puestas en suspenso a partir de la intuición de la voluntad). Según Wicks (2017), Schopenhauer opta por una solución a dicho problema: si bien el conocimiento de la voluntad trasciende las formas del espacio y la causalidad, se encuentra bajo la forma del tiempo y, en consecuencia, conserva la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En la misma línea, según François (2004, p. 3), no hay en el sistema metafísico schopenhaueriano ningún “acceso inmediato” a la realidad, dado que inclusive el conocimiento de la propia voluntad se encuentra condicionado por la forma del tiempo. Por ende, si bien la cosa en sí es librada de un gran número de sus velos, la posibilidad de su conocimiento directo es implausible (Roger, 1999, p. 11).

Igual que Roger, Janaway (2002, p. 40) destaca el carácter problemático de este “conocimiento inmediato” de la voluntad en el cuerpo propio: si la vía de conocimiento de la cosa en sí supone un acceso inmediato a nuestro propio cuerpo, no queda claro cuál es el criterio para distinguir la cosa en sí de la percepción gobernada por el principio de razón. En efecto, entre la cosa en sí y la percepción interna hay una brecha infranqueable y, de esta forma, el conocimiento inmediato se vuelve vago, abstracto e incluso insostenible (Ferrari, 2011). Además, si solo tenemos acceso a la voluntad a través del sentido interno, y el sentido interno supone necesariamente la percepción del tiempo, parece que el conocimiento de la propia voluntad permanece necesariamente bajo el velo del principio de razón. Dicho de otro modo, si el tiempo es una forma del sujeto, mientras la cosa en sí es atemporal, no comprendemos cómo el sujeto puede, a través del cuerpo, acceder a esta última.

Para Ferrari (2011), lo problemático de la explicación schopenhaueriana radica en la idea de un acceso a un fundamento ontológico-metafísico a través de una experiencia psicológica, privada e individual: ¿cómo puede ser que la experiencia subjetiva nos revele la esencia del mundo tal como es en sí? Según el autor, debemos conformarnos con acercarnos lo más posible a ella, a través de nuestra propia experiencia, pero reconociendo que su acceso absoluto permanece vedado. Por otra parte, tanto Roger (1999) como Magee (1983) concluyen que, si el conocimiento de la voluntad permanece mediado por la representación del tiempo, entonces indefectiblemente dicho conocimiento continúa siendo parte del mundo fenomenal. Sin embargo, si la cosa en sí es incognoscible, no queda claro lo que Schopenhauer quiere decir al afirmar que es aquello a lo que todos podemos acceder de modo directo e inmediato.⁷

⁷ El mismo problema del tiempo en la experiencia del cuerpo propio se presenta también en relación con la música en la teoría estética schopenhaueriana (Magee, 1983; Shapsay, 2018). De hecho, las únicas dos formas de conocer la voluntad (a partir del cuerpo propio y a partir de la

De cualquier forma, podemos afirmar que más allá de la relatividad del conocimiento de la cosa en sí, la intuición del propio cuerpo trasciende la observación fenoménica del mundo de la representación y se diferencia por su proximidad e inmediatez del resto de los fenómenos. Sin embargo, lejos de caracterizar la experiencia metafísica de la voluntad por su claridad y distinción —características clásicas de la intuición intelectual cartesiana—, se asemeja más bien a una “vía subterránea y secreta” que nos introduce, por una suerte de desvío, más allá de la representación del mundo fenoménico (Roger, 1999). Creemos que dicho conocimiento interior, íntimo, pero aún confuso y oscuro, es lo que Schopenhauer denomina *intuición*.

Conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto

En lo que concierne a su teoría del conocimiento, Schopenhauer niega que existan, además de las tres formas del principio de razón, conceptos *puros* del entendimiento al modo de las categorías kantianas, es decir, una serie de conceptos *a priori* albergados en la conciencia. Debido a que el tiempo, el espacio y la causalidad son las únicas formas de la percepción del sujeto mediante las cuales este forma la representación, el concepto solo existe en la medida en que es derivado, posteriormente, de esta última. A diferencia de Kant, para Schopenhauer la intuición empírica no consiste en un cúmulo de impresiones aisladas y desordenadas, ininteligibles en sí mismas, sino que el entendimiento percibe —sin mediación alguna— las representaciones de forma intuitiva, independientemente de los conceptos. Mientras Kant distingue, en “Estética trascendental”, entre la intuición y sus formas *a priori* (espacio y tiempo), por un lado, y las categorías del entendimiento (expuestas en “Analítica trascendental”), por el otro, Schopenhauer funda el conocimiento en una sola facultad: el entendimiento (*Verstand*), objeto de un análisis de las representaciones primarias o intuitivas. Lejos de elevarnos hacia lo divino, el entendimiento responde estrictamente a los fines biológicos de supervivencia (Roger, 1999).

Ahora bien, la intuición no es para Schopenhauer estrictamente pasiva (en el sentido en que Kant la comprende), por el contrario, se basta a sí misma y es la fuente única de todo conocimiento. Tal como para Hume las ideas se derivan necesariamente de las impresiones sensibles⁸ —y en esta medida son las per-

música) implican la percepción temporal. Sin embargo, no podemos detenernos en este tema dado que excede los límites del presente artículo.

⁸ “Por el término *impresión*, entonces, entiendo todas nuestras percepciones más vivaces, cuando oímos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, deseamos o queremos. Y así, las impresiones se distinguen de las ideas, que son las percepciones menos vivaces, de las cuales somos conscientes cuando reflexionamos sobre cualquiera de esas sensaciones o actitudes más arriba mencionadas” (Hume, 2002, p. 78).

cepciones “menos vivaces”—, para Schopenhauer los conceptos proceden de la intuición como las copias de su original. La facultad de la razón deriva, a partir de una serie de experiencias, los conceptos y las leyes generales que guían y regulan el cambio y la espontaneidad de la experiencia. De esta forma, la razón “imita” lo que originariamente es dado en la forma de la intuición; en palabras de Schopenhauer, “el mundo de la reflexión descansa sobre el mundo intuitivo” (Schopenhauer, 1991a, pp. 78 y 110; 2003a, pp. 124 y 153).

Kant habría confundido la intuición con el concepto: si la espontaneidad es propia de la experiencia intuitiva, la pasividad es característica de la razón, si se tiene en cuenta que esta solo imita, de manera más o menos fiel, los datos sensibles de la intuición. Mientras las intuiciones son directas e inmediatas, los conceptos —por el contrario— son derivados de las intuiciones, en consecuencia, indirectos y mediatos. De este modo, si toda intuición es una representación, en la medida en que surge de la relación entre el sujeto y el objeto, el concepto es, según Schopenhauer, la “representación de una representación” (1991a, p. 77; 2003a, p. 124). Dado que la percepción no depende en absoluto del juicio o del pensamiento conceptual, la única función de la razón consiste, por ende, en la manipulación de conceptos para la formulación de juicios y de argumentos. Asimismo, dado que los conceptos son solo abstracciones más o menos vivaces derivadas de la intuición, la razón pierde su estatus privilegiado como fuente última de conocimiento (Janaway, 2002). Su función es puramente instrumental, puesto que es ejecutada con base en un fin previamente determinado (Schopenhauer, 1991a, p. 77; 2003a, p. 124).

Como Janaway (2002) plantea, en la filosofía de Schopenhauer la psiquis humana se encuentra escindida: por un lado, en las capacidades para el entendimiento y el pensamiento racional, y por el otro, en un nivel más profundo de conciencia esencialmente “ciego” que gobierna (y al mismo tiempo entra en conflicto con) las manifestaciones conscientes de la mente. En este sentido, el ser humano es determinado por el impulso a sobrevivir y a reproducirse, mientras que posee la capacidad intelectual de rebelarse frente a su propia naturaleza para aspirar a una contemplación más elevada de la realidad.

Por otra parte, el mundo como representación se constituye mediante tres facultades diferentes de conocimiento, a saber: el entendimiento, la razón y el discernimiento.⁹ Por un lado, el entendimiento se dirige a lo conocido inmediatamente en la forma de la intuición y liga las distintas representaciones. Por el otro, la razón forma el *saber* o el conocimiento abstracto; es decir, expresa la

⁹ Si bien *Urteilskraft* suele traducirse como ‘juicio’ o ‘facultad de juzgar’, Aramayo utiliza la expresión *discernimiento*, por lo que seguiremos en el presente trabajo esta última traducción.

misma realidad intuida por el entendimiento pero a través de conceptos; estos últimos se constituyen en el reflejo sombrío de la intuición. Por último, entre el entendimiento y la razón media el discernimiento, cuya finalidad es adaptar y transformar lo conocido intuitivamente en conceptos adecuados para el pensamiento, intentando conservar en la representación abstracta los múltiples matices y tonalidades de la intuición.

Además, Schopenhauer establece que entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto no hay una diferencia cuantitativa sino *cualitativa*: en el saber abstracto no aumenta el contenido de lo representado, únicamente cambia su forma. Mientras la intuición se apega tan solo a lo particular y a lo inmediatamente presente, la razón se dirige, por el contrario, a lo universal. Esto es lo que garantiza la preservación del conocimiento a través del tiempo, así como su comunicación y aplicación a la práctica. Si bien la razón oscurece la intensidad y la vivacidad de la intuición, garantiza la certeza científica y la utilidad práctica; en esta medida, solo a través de la razón el conocimiento intuitivo resulta en verdadero conocimiento. “Mas a causa de la mencionada propiedad del conocimiento intuitivo, el ceñirse a lo inmediatamente actual, el mero entendimiento no basta para construir máquinas y edificios; antes bien ahí ha de comparecer la razón, para colocar conceptos abstractos en el lugar de las intuiciones y tomarlos como un criterio del obrar que se corona con el éxito si esos conceptos son los adecuados” (Schopenhauer, 2003a, p. 140).¹⁰

Mientras la sensibilidad y el entendimiento solo pueden asir un objeto a la vez, la razón abarca una multiplicidad de objetos mediante un único concepto, como también una pluralidad de eventos particulares mediante una única ley general. Además, mientras que lo conocido por intuición se ciñe a lo que cambia permanentemente, el conocimiento reflexivo se conserva a través del tiempo. Con todo, mientras que garantiza y preserva el saber, el razonamiento comporta, no obstante, cierta “unilateralidad del conocimiento” o “estrechez de miras” frente a lo conocido (Schopenhauer, 1991a, pp. 94-95; 2003a, p. 139). Schopenhauer sostiene que cuando un único concepto subsume debajo de sí los múltiples y heterogéneos estados de conciencia, se revela estéril frente al cambio y la complejidad de la intuición. Los conceptos son como fragmentos de un mosaico: por múltiples que sean y por más próximos que se encuentren entre sí, jamás lograrán componer la fuerza y la vivacidad de la imagen original. Pueden agregarse conceptos, definiciones de los conceptos, luego aclaraciones

¹⁰ “Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen” (Schopenhauer, 1991a, p. 95).

de esas definiciones, pero jamás se franqueará la distancia que divide la generalización abstracta de la agudeza intuitiva, por lo que la irreductibilidad entre intuiciones y conceptos es absolutamente ineludible.

De ahí que el saber abstracto se relacione con esos matices como lo hace un mosaico con un cuadro de Van der Weft o de Denner, pues por fino que sea el mosaico siempre quedan pese a todo las juntas de sus fragmentos y no es posible la difuminada transición de una tinta a la otra; así también los conceptos, con su rigidez y brusca delimitación, por muy sutilmente que se los quiera fraccionar mediante una definición más precisa, siguen siendo incapaces de alcanzar las sutiles modificaciones de lo intuitivo (Schopenhauer, 2003a, pp. 143-144).¹¹

Al mismo tiempo, la ciencia se compone de un conjunto de leyes generales que, basadas en la observación, nos permiten conocer la naturaleza para actuar sobre ella. La actividad científica no estudia los objetos en sí mismos, sino en virtud de las relaciones que se establecen entre ellos y su entorno, y que responden más a la utilidad que brindan, que a una observación neutra de la realidad. Sin embargo, no por ello el conocimiento científico es menos verídico, sino que —como todo el conocimiento en general— satisface un interés determinado y, por este motivo, no puede considerársele por fuera de su relación con este. Así, Schopenhauer establece que la ciencia no es un conocimiento de los objetos, sino de las relaciones: elimínense las relaciones y se eliminará simultáneamente todo el saber de los objetos, puesto que la ciencia no puede ir más allá del saber condicionado del sujeto.

De ahí que también el conocimiento al servicio de la voluntad no conozca propiamente de los objetos más que sus relaciones, sólo conozca los objetos en la medida en que estos existen en este tiempo, en este lugar, bajo estas circunstancias, por estas causas y con estos efectos, en una palabra, como cosas individuales; y si se suprimieran todas estas relaciones, entonces los objetos también desaparecerían para el conocimiento, justamente porque éste no conoce nada más en ellos (Schopenhauer, 2003a, p. 267).¹²

¹¹ “Daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem van der werft oder Denner: wie, so fein auch die Musaik ist, die Gränzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen” (Schopenhauer, 1991a, p. 99).

¹² “Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit Einem Wort,

Consiguientemente, Schopenhauer plantea que hay dos formas diferentes de conocer un objeto: desde afuera (*von aussen*) mediante el concepto (Schopenhauer, 1991a, p.150; 2003a, p. 187) o desde adentro, es decir, inmediatamente, a través de la intuición.¹³ De lo anterior no solo se sigue la utilidad y la precisión del conocimiento racional, sino también la simultánea inutilidad y vaguedad de la intuición. “De igual modo, en la intuición pura reconocemos perfectamente la esencia y la regularidad de una parábola, de una hipérbola y de una espiral; sin embargo, para aplicar certeramente a la realidad ese conocimiento, primero tuvo que volverse un saber abstracto, con lo que sin duda mermó su intuitividad, pero ganó la seguridad y precisión del saber abstracto” (2003a, p. 140).¹⁴ Por este motivo, si bien la precisión conceptual es útil y necesaria para la ciencia, es al mismo tiempo fatal e infructuosa para el arte. De la inutilidad de la intuición se sigue su consecuente virtud para la creación artística y, correlativamente, de la utilidad que comporta la abstracción para la ciencia y la técnica se desprende su inadecuación para la contemplación y la creación; la abstracción y la generalización son las funciones principales de la técnica y de la ciencia:

Esas índole de los conceptos que los asemeja a los fragmentos del mosaico, y merced a la cual la intuición siempre sigue siendo su asíntota, supone asimismo la razón del porqué no se consigue nada bueno con ellos en el arte. Si el cantante o el virtuoso quisiera dirigir su interpretación por medio de la reflexión, la dejarían sin vida. Lo mismo vale decir del compositor, del pintor e incluso del poeta, pues el concepto siempre resulta infructuoso para el arte, donde el concepto sólo puede guiar la técnica; el ámbito del concepto es la ciencia (Schopenhauer, 2003a, p. 144).¹⁵

als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte” (Schopenhauer, 1991a, p. 242).

¹³ Cabe señalar aquí la cercanía con Bergson, dado que este último no solo plantea estas dos formas de conocimiento, sino que también establece hasta qué punto los conceptos fijan y establecen una imagen rígida del devenir propio de la intuición (Bergson, 2013, pp. 13-104; pp. 179-226).

¹⁴ “Ebenso erkennen wir in reiner Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntniß sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden seyn, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt” (Schopenhauer, 1991a, p. 95).

¹⁵ “Diese nämliche Beschaffenheit der Begriffe, welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger, oder Virtuose, seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er todt. Das Selbe gilt von Komponisten, von Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunst der Begriff unfruchtbar: bloß das Technische in ihr mag er leiten: sein Gebiet ist die Wissenschaft” (Schopenhauer, 1991a, p. 100).

La esterilidad del concepto no se ve reflejada únicamente en el arte, sino también en la filosofía: como ya mencionamos, Schopenhauer establece que si bien el saber conceptual es el material mediante el cual se compone un pensamiento, no es, sin embargo, su origen. Schopenhauer plantea que el error de la metafísica —que comenzó con los eleatas y que prosperó hasta su época— había sido el de precipitarse al establecer la demostración como el único criterio de verdad, invalidando, de este modo, otras formas de conocimiento. Con un especial hincapié en los principales representantes del idealismo alemán —como Fichte, Schelling y su principal antagonista, Hegel—, Schopenhauer señala que la filosofía moderna habría terminado por convertirse en una competencia entre sistemas conceptuales cada vez más complejos y refinados, aunque también cada vez más abstrusos, es decir, tan generales como alejados de la realidad concreta. Así, la filosofía habría devenido en una mera yuxtaposición y combinatoria de teorías vacías y privadas de contenido real. El motivo de la decadencia de la filosofía se debe, principalmente, a la comodidad y la naturalidad que comporta para el ser humano el pensamiento estrictamente lógico y racional. Por el contrario, la intuición exige un esfuerzo permanente de nuestro entendimiento que el pensamiento tiende a simplificar y organizar a través del establecimiento de verdades universales.

A lo largo de todos los tiempos se ha manifestado una inclinación de las cabezas a operar con tales conceptos abstractos y demasiado amplios: ello se debe a una cierta actividad del intelecto, al que le resulta difícil controlar el pensar por medio de la intuición. Esos conceptos se han utilizado casi como cifras algebraicas y el filosofar ha degenerado en una mera combinatoria, en un tipo de cálculo que (como cualquier otro) sólo ocupa y exige aptitudes inferiores (Schopenhauer, 2003b, p. 49).¹⁶

Del mismo modo que un edificio no puede construirse en el aire, Schopenhauer sostiene que todas las verdades demostradas yacen, inevitablemente, sobre un principio intuitivo y lógicamente indemostrable (1991a, p. 110; 2003a, p. 153), y es este el conocimiento que la filosofía debería esforzarse por alcanzar y, si es posible, expresar. Mientras la ciencia explica lo observable (el mundo bajo el principio de individuación), la filosofía busca, por el contrario, ir más

¹⁶ “Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellectes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontrolliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmählig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert” (1991b, p. 54).

allá de la simple observación o de la experiencia mundana. El fin de la filosofía no es otro que el de la trascendencia de las categorías del sujeto, es decir, de las formas condicionadas bajo el principio de razón que, si bien son útiles para el cálculo científico y el ordenamiento de la experiencia, limitan el pensamiento libre. Para diferenciar la ciencia de la filosofía, Rosset (2012, pp. 19-20) establece una distinción entre el asombro científico y el filosófico: mientras “el primero concierne a los fenómenos *dentro* de la naturaleza”, el segundo se eleva *a partir* y por encima “del curso natural de las cosas”, es decir, de aquello que para el científico sería la “explicación final”.

Sin embargo, el saber filosófico no debería elevarse a un mundo de puras ideas: la filosofía radica en el esfuerzo por encontrar lo universal en el conocimiento fugaz y efímero de la experiencia. Aquí yace tanto la diferencia entre el arte y la filosofía como también la distinción entre la intuición estética y la intuición metafísica: mientras la intuición estética es espontánea y fugaz, la intuición metafísica fija la espontaneidad y la fugacidad de la experiencia concreta en un saber estable y duradero. Lo que el arte transmite de forma particular y aislada, la filosofía debe adaptarlo a un saber reflexivo. De acuerdo con Vasalou (2013, pp. 17-18), la filosofía es la transformación epistémica del conocimiento de la experiencia inmediata (*anschauliche Erkenntnis*) —lo que también se traduce como ‘conocimiento de la percepción’ o ‘sentimiento’— en un discurso articulado y comunicable (*Wissen der Vernunft*). Según Roger (1999), las especificidades de la metafísica y la epistemología planteadas por Schopenhauer no se reducen a la pura observación empírica, sino que implican cierto desciframiento (*Entzifferung*) e interpretación (*Deutung*) de esta.

Quando menos la presente filosofía no intenta explicar en modo alguno *a partir de qué* o *para qué* existe el mundo, sino simplemente *lo que es* el mundo [...]. Ciertamente podría decirse que cada cual conoce sin la menor ayuda *lo que es* el mundo, toda vez que él mismo es el sujeto del conocimiento, cuya representación es el mundo; y esto también sería verdad. Mas este conocimiento es intuitivo y concreto; la tarea de la filosofía es interpretar en abstracto este conocimiento, elevando a un saber perdurable la intuición sucesiva e inconstante y en general todo cuanto el amplio concepto de *sentimiento* abarca y describe como un saber no abstracto ni claro. (Schopenhauer, 2003a, pp. 170-171).¹⁷

¹⁷ “Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt dasei; sondern bloß, was die Welt ist. (...) Zwar könnte man sagen, daß Was die Welt sei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntniß ist eine anschauliche, ist *in concreto*: dieselbe *in abstracto* wiederzugeben, das successive, wandelbare, Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie” (1991a, pp. 130-131).

Distanciándose, por un lado, de Kant, quien descarta —en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*— la posibilidad de toda metafísica verdadera, y por el otro, de la metafísica tradicional racionalista, que pretende instaurar la filosofía en un principio trascendente, Schopenhauer intenta fundar su filosofía en la experiencia inmediata. Ahora bien, la revolución metafísica de Schopenhauer no deja uno, sino muchos problemas irresueltos: en primer lugar, si el conocimiento metafísico no se funda ni en la razón ni en el entendimiento, ¿de qué instancia cognitiva se supone que depende? Hay, de acuerdo con Roger (1999), dos respuestas posibles: o bien se trata del intelecto (entendimiento), y por consiguiente, del mundo de la representación, o bien de alguna otra facultad “misteriosa”.

Las vías de la intuición: liberación mística y conocimiento estético

El problema del conocimiento de la cosa en sí desemboca en otra de las problemáticas de la metafísica schopenhaueriana, a saber: la objetivación de la voluntad en las ideas platónicas. Pareciera que el único vínculo entre el mundo de la representación y el mundo de la voluntad se da, para Schopenhauer, en la experiencia estética. Esta última tendría lugar cuando el sujeto, en lugar de percibir los objetos de forma interesada (es decir, gobernado por el principio de individuación), se convertiría por un instante en el *puro sujeto de conocimiento*. De este modo, ya no percibiría fenómenos, sino esencias, lo que Schopenhauer también denomina *ideas platónicas*. El lugar que ocupan estas últimas dentro del sistema metafísico presenta más de un problema (Ferrari, 2011; Roger, 1999; Rosset, 1989), dado que, por un lado, existen dentro del mundo de la representación, y por el otro, poseen la universalidad y la atemporalidad de la voluntad. A diferencia del fenómeno, que se encuentra sometido al tiempo, al espacio y al principio de causalidad, las ideas son los únicos entes atemporales y universales del mundo de la representación.

Schopenhauer plantea la posibilidad de una “excepción” o de una “interrupción” del dominio absoluto de la voluntad y de la consecuente servidumbre del entendimiento. Esto sucede una vez que la conciencia, en lugar de contemplar los objetos a partir de las formas del principio de razón, se encuentra libre de la voluntad: emancipada de los deseos y padecimientos, esta descansa en la pura observación. La inversión de las funciones propias del entendimiento y de la voluntad es un verdadero “estado de abnegación”, ya que radica en la excepcional suspensión de la voluntad, a partir de la cual el intelecto se independiza de su servidumbre para dirigirse a los objetos directa y objetivamente: “Por lo regular, el conocimiento siempre queda sometido al servicio de la voluntad, ya que incluso ha nacido para este servicio, pudiendo decirse que brota de la voluntad igual que la cabeza brota del torso. En los animales esta servidumbre del cono-

cimiento bajo la voluntad nunca se interrumpe. En los hombres tal suspensión sólo tiene lugar como excepción” (Schopenhauer, 2003a, pp. 267-268).¹⁸

La contemplación o visión atemporal del sujeto reside en la identidad de la voluntad individual con una realidad más amplia que ella misma, es decir, con el mundo en su totalidad. Es la suspensión del velo de Maya y la eliminación de una completa diferenciación del yo y el mundo empírico (lo que se refiere con la célebre expresión ya mencionada en este artículo: *tat tvam asi*) (Janaway, 2002). Para Schopenhauer, la libertad solo es alcanzable al perderse la estricta individualidad del yo y, al mismo tiempo, esto es posible a través de tres vías diferentes: la experiencia estética, la experiencia mística de la compasión y la negación total de la voluntad individual. Según Rosset (2012, p. 63), “ni el arte ni la piedad son fines en sí mismos; son solamente medios para obtener el reposo sacrificando con ello la individualidad”.

Como ya mencionamos, la experiencia estética produce una liberación momentánea del intelecto; en palabras de Schopenhauer, es el fin de la rueda de Ixión o del sufrimiento inherente al samsara, en el cual la ilusión de la individuación se suspende al menos un instante. En lugar de oscilar entre el placer y el dolor, el sujeto puro de la experiencia estética se encuentra libre de sus deseos y de su padecimiento. Según Rosset (1989), la contemplación estética en Schopenhauer significa ante todo *liberación*, puesto que contemplar implica dejar de querer y, por consiguiente, dejar de sufrir. En palabras de Rosset, la experiencia estética es la “cesación momentánea de una situación humillante” en la que los prisioneros toman un día de descanso (1989, p. 48). Por consiguiente, si bien la experiencia estética (a diferencia de la mística o la moral) es momentánea, representa —no obstante— la revancha del intelecto sobre la voluntad: “La inflexible jerarquía que sometía el intelecto a la voluntad resulta jaqueada; el antiguo amo pierde de repente todo su poder y al esclavo le está permitido burlarse de él. De manera que la contemplación estética es en verdad una fiesta, pero una fiesta de *Saturnales*” (Rosset, 2012, p. 64).

Rosset (1989) distingue dos niveles o tipos de placer estético: el primero es el aspecto ético o paliativo, mediante el cual el intelecto se libera de la voluntad y, en consecuencia, del sufrimiento ocasionado por esta; mientras tanto, el segundo, el aspecto contemplativo o cognoscitivo, surge a partir de una “visión”. En nuestro caso, no haremos tanto énfasis sobre el aspecto paliativo (o psicológico) de la experiencia estética como sobre su aspecto cognoscitivo: la intuición

¹⁸ “Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen trittsolche Aufhebung nur als Ausnahme ein” (Schopenhauer, 1991a, p. 243).

estética posee una dimensión gnoseológico-epistemológica, dado que provee un conocimiento diferente al otorgado por los sentidos y la razón. Concordamos con Guyer (2007), quien afirma que, a partir de la teoría schopenhaueriana, hay que postular una fuente de placer positivo, exclusivo de la experiencia estética, basado en la pura cognición de las ideas. Su particularidad se basa en que, mientras el placer negativo refiere a la exclusiva pasividad del sujeto, este, por el contrario, se determina por su actividad. Además, la intuición plantea una dimensión ontológico-metafísica, dado que a través de ella accedemos a determinados aspectos de la realidad que serían imperceptibles a la observación ordinaria. De hecho, según Ferrari (2011), la cuestión del arte en Schopenhauer implica necesariamente el problema de la verdad y, por consiguiente, la estética no se reduce a una propedéutica de la metafísica schopenhaueriana, sino que la estética *es ya* metafísica.

Se comprende el interés y la importancia que Schopenhauer ha manifestado por la estética, puesto que, según el filósofo alemán, el arte y la filosofía, aunque difieran en la expresión de lo intuido, poseen el mismo origen. Mientras la filosofía traduce las impresiones en conceptos, el artista crea un legado a través de la imaginación productiva (Foster, 1999). Asimismo, mientras todas las otras actividades humanas son útiles o responden a cierto interés de la voluntad, la obra de arte no tiene utilidad alguna y, por ende, se encuentra fuera de los límites de la voluntad. Además, si el aspecto práctico de la experiencia estética da cuenta de la experiencia psicológica de “liberación” del sujeto, el aspecto cognoscitivo refiere al conocimiento objetivo de la intuición. (Rosset, 1989). “Ser inútil es algo propio del carácter de las obras del genio; es su carta de nobleza. Las restantes obras humanas están destinadas al mantenimiento o al desahogo de nuestra existencia: sólo ellas existen por sí mismas y, en este sentido, son como la flor o el producto neto de la existencia. Por eso al disfrutarlas se nos alegra el corazón, porque emergemos de la pesada atmósfera de la necesidad” (Schopenhauer, 2003b, p. 376).¹⁹ La identificación entre belleza y objetivación —según Ferrari (2011), uno de los aspectos más modernos de la estética schopenhaueriana— muestra que las dimensiones cognitivas, éticas y propiamente estéticas del arte no pueden pensarse de forma aislada. La experiencia estética es, simultáneamente, *elevación, conversión y liberación* (Ferrari, 2011).

¹⁹ “Unnütz zu seyn, gehört zum Charakter der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloß die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daseyns anzusehen. Deshalb geht beim Genuß derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf” (Schopenhauer, 1991b, p. 452).

Conclusión

En conclusión, más allá de que haya un único origen de conocimiento (la voluntad), este presenta, no obstante, dos caras radicalmente diferentes: por un lado, se da bajo la forma de la voluntad, que Schopenhauer caracteriza, además, como una fuerza ciega e inconsciente presente en toda la naturaleza. Por el otro, la experiencia se enseña al sujeto empírico bajo la forma de la representación, es decir, a través de una serie de relaciones entre objetos espacio-temporales que a su vez son independientes unos de otros. En consecuencia, el conocimiento de la primera cara de la realidad —aunque en la mayoría de las artes se presenta de forma mediada a través de las ideas platónicas apprehendidas en los fenómenos— es el de la intuición o la contemplación estética, mientras que el conocimiento de la representación (la segunda cara de la realidad), es aquel captado por la intuición sensible del entendimiento y por el conocimiento abstracto de la razón. Asimismo, la existencia de ciertos “hechos observables neutrales” como también de “conceptos universales” divorciados de la sensibilidad resulta inconcebible, puesto que toda idea tiene su origen, en primera instancia, en una intuición, de modo que todo nuestro conocimiento en general puede derivarse de la experiencia.

Además, si bien no ha sido el primero en desarrollar una teoría de la contemplación estética, Schopenhauer ha planteado por vez primera la contemplación estética como el grado más alto de conocimiento (Janaway, 2002). La experiencia estética —lo que a nuestro juicio constituye el paradigma del conocimiento intuitivo— refleja hasta qué punto la disciplina estética excede el problema de la belleza para abarcar dentro de sí una teoría de la percepción y del conocimiento. Por esta razón, tanto por su alcance metafísico (por la apprehensión de un aspecto de lo real) como por su alcance gnoseológico (puesto que, como dijimos, consiste en una forma de conocimiento), la intuición estética desborda el ámbito del arte. Por último, podemos afirmar que por más que el estado de contemplación estética sea para Schopenhauer el preludio de la contemplación mística —con la santidad ascética como la única y verdadera redención de la voluntad— creemos que otra interpretación de la estética schopenhaueriana, centrada no ya en su aspecto paliativo, sino en el aspecto estrictamente cognitivo, es posible.

Referencias

- Bergson, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Cross, T. (2013). *Schopenhauer's encounter with Indian thought. Representation and will, and their Indian parallels*. Honolulu, Estados Unidos: University of Hawaii Press.

- Ferrari, J. (2011). *L'art dans le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*. Mayenne, Francia: Presses Universitaires de France.
- François, A. (2004). La voluntad chez Bergson et Schopenhauer. *Methodos*, (4), <https://doi.org/10.4000/methodos.135>.
- Foster, C. (1999). Ideas and imagination. Schopenhauer on the proper foundation of art. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 213-251). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Gardner, S. (1999). Schopenhauer, will and the unconscious. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 375-421). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Glock, H. J. (1999). Schopenhauer and Wittgenstein: representation as language and will. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 422-458). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- González Ríos, J. (2017). *Schopenhauer*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Guyer, P. (2007). Pleasure and knowledge in Schopenhauer's aesthetics. En D. Jacquette (ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts* (pp. 109-132). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Hannan, B. (2009). *The riddle of the world. A reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Hume, D. (2002). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Janaway, C. (1989). *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Janaway, C. (1999a). Schopenhauer's pessimism. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 318-343). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Janaway, C. (1999b). Introduction. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 1-17). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Janaway, C. (2002). *Schopenhauer. A very short introduction*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Magee, B. (1983). *The philosophy of Schopenhauer*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Mann, T. (2018). *Schopenhauer*. París, Francia: Libella.
- Nicholls, M. (1999). The influences of Eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 171-212). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999). Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 344-374). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.

- Roger, A. (1999). *Le vocabulaire de Schopenhauer*. París, Francia: Ellipses.
- Rosset, C. (1989). *L'esthétique de Schopenhauer*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Rosset, C. (2012). *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Schopenhauer, A. (1991a). *Die Welt als Wille Und Vorstellung I*. Zúrich, Suiza: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1991b). *Die Welt als Wille Und Vorstellung II*. Zúrich, Suiza: Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2003a). *El mundo como voluntad y representación, vol. I*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2003b). *El mundo como voluntad y representación, vol. II*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Shapsay, S. (2018). *Schopenhauer's aesthetics*. Stanford, Estados Unidos: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Simmel, G. (1915). *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid, España: Francisco Beltrán.
- Vasalou, S. (2013). *Schopenhauer and the aesthetic standpoint. Philosophy as a practice of the sublime*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Wicks, R. (2017). Arthur Schopenhauer. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/schopenhauer/>
- Young, J. (2005a). *Schopenhauer*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Young, J. (2005b). *Willing and unwilling: a study in the philosophy of Arthur Schopenhauer*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Young, J. (2007). Schopenhauer, Heidegger, art and the will. En: D. Jacquette (ed.), *Schopenhauer, philosophy and the arts* (pp. 162-180). New York, Estados Unidos: Cambridge University Press.

La concepción de *alma bella* en el pensamiento de Jakob Fries y su diferencia con la concepción de *alma bella* en la filosofía de Hegel

The conception of the beautiful soul in the thought of Jakob Fries and its difference with the conception of the beautiful soul in Hegel's philosophy

Carlos Víctor Alfaro
Universidad Nacional de Rosario
Argentina
ORCID: 0000-0003-4367-1253

Resumen

Robert Norton considera que la concepción de *alma bella* de Jakob Fries es similar a la esbozada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel a través de su obra. Sin embargo, el autor de la *Filosofía del derecho* no incluye explícitamente a Fries dentro del elenco de representantes del pensamiento del alma bella. Sostengo que su ausencia solo puede explicarse porque el autor de *Julius und Evagoras* no poseía una noción de *alma bella* similar a la de Hegel.

Abstract

Robert Norton believes that Jakob Fries's notion of *beautiful soul* is similar to Georg Wilhelm Friedrich Hegel's. However, the author of *Philosophy of Right* does not explicitly include Fries among the examples of the beautiful soul philosophy. I claim that this absence can be explained because the author of *Julius und Evagoras* did not have a notion of the concept similar to Hegel's.

Palabras clave

Autoconciencia, conciencia, deber, virtud, belleza, Jakob Fries, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Keywords

Selfconsciousness, consciousness, duty, virtue, beauty, Jakob Fries, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Fecha de recepción: enero 2021

Fecha de aceptación: abril 2021

Introducción

Robert Norton considera que la concepción de *alma bella* de Jakob Fries es similar a la noción esbozada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel a través de su obra (Norton, 1995, pp. 283-289). Ningún otro comentarista ha trazado semejante analogía. Su lectura se funda en dos pruebas documentales. En primer lugar, Hegel se refiere al pensamiento de Fries en el prólogo de *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (Hegel, 1952, pp. 26-29). El filósofo suabo sostiene que este es uno de los pensadores que ha renunciado al primado de la razón. Según Hegel, la filosofía de Fries se basa en la percepción inmediata y la superficialidad de los sentimientos. Norton afirma que la impugnación hegeliana al pensamiento de Fries sigue el patrón de la crítica hacia la figura del Espíritu conceptualizada por el pensador alemán. En segundo lugar, el comentarista sostiene que las objeciones de Hegel se refieren puntualmente a novela de Fries llamada *Julius und Evagoras*. Dicha obra trata específicamente la noción de *alma bella*.

Sin embargo, el autor de la *Filosofía del derecho* no incluye explícitamente a Fries dentro del elenco de representantes del pensamiento del alma bella. Sostengo que su ausencia solo puede explicarse porque el autor de *Julius und Evagoras* no poseía una noción de *alma bella* similar a la de Hegel. Para fundamentar la presente hipótesis de lectura es necesario, en primer lugar, exponer brevemente la concepción de la figura del Espíritu antes mencionada; luego, desarrollar el pensamiento de Fries acerca del tema en cuestión. El desconocimiento acerca de la obra del mencionado pensador obliga a la elaboración de una breve explicación de su sistema filosófico. Finalmente, se realizará una comparación entre las nociones de ambos filósofos para mostrar las diferencias cruciales.

La concepción de *alma bella* en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

La característica esencial de la figura del Espíritu conocida como *alma bella* es la igualdad del yo consigo mismo. Hegel lo afirma en su *Fenomenología del espíritu*: “la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo=yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia” (Hegel, 1966, p. 383). La igualdad del yo consigo mismo presupone una distinción previa, pues la operación mencionada solo es posible en tanto existan dos términos que pueden ser igualados. O sea, el alma bella se ha desdoblado previamente en dos instancias: la conciencia del deber y la autoconciencia. La primera se caracteriza porque es la intuición de la universalidad del deber. Este no es intuitivo como una esencia de la realidad ética exterior, sino como una determinación propia. Es decir, el contenido del

deber es puesto por el alma bella. Pero si el contenido del deber es puesto por el alma bella, la conciencia del deber intuye su propio contenido: se intuye a sí misma. La autoconciencia es el momento de reconocimiento de la intuición de sí como intuición de la universalidad del deber. Luego, la autoconciencia del alma bella reconoce que ella se impone su propia ley moral: ella se condiciona a sí misma. El alma bella asume que no es condicionada por factor externo alguno; o, lo que es lo mismo, que es incondicionada. Lo incondicionado es lo absoluto o divino. Por consiguiente, la autoconciencia del alma bella asume que ella es lo divino que se intuye a sí mismo.

Hegel sostiene al respecto: “Esta [el alma bella] es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura –la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu–, no solo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello” (Hegel, 1966, pp. 464-465). Es decir, la esencia del alma bella es el saber de sí misma. El filósofo alemán agrega que este saber de sí es la conciencia de sí misma como lo divino. El alma bella intuye que ella es lo incondicionado, lo absoluto. Cuando el alma bella se concibe como la conciencia del deber, intuye que su propio contenido es universal. Por consiguiente, la universalidad de su contenido es ella misma puesta como saber de sí. El alma bella asume que es el Espíritu universal.¹

La aparente autarquía del alma bella descansa en su constitución. Pues la autoconciencia posee el mismo contenido que la conciencia del deber. De este modo, ella se concibe como el universal que se determina sin la concurrencia de factores exógenos. Sin embargo, la autoconciencia y la conciencia del deber no comparten la misma determinación formal. En primer lugar, la autoconciencia es una determinación individual. Es decir, esta es una singularidad afectada

¹ El movimiento de la “representación moral del mundo” culmina en una aporía: el deber puro subsiste para la conciencia, pero no existe en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La moralidad solo existe como una “representación” (*Vorstellung*) del pensamiento: es un más allá que nunca se alcanza. Sin embargo, el individuo intuye que el verdadero factor determinante es él mismo. O sea, el “yo” se intuye a sí mismo como pura negatividad: es el determinante. El “deber” es justamente este “saber de sí mismo”. El “yo” es para- sí, pues es consciente de sí mismo. Como el “yo” es igual a sí mismo, es un ser-en-sí. Por consiguiente, el “yo” es “en y para sí”. Pero este saber de sí, la convicción, es tan vacía como el deber puro (Paha, 1992, pp. 4-5). La conciencia (*Gewissen*) es tanto el sujeto como la sustancia y actúa en el mundo como una individualidad. Esta pertenencia al mundo termina abruptamente con la aparición del alma bella. La bella subjetividad tiene un profundo entendimiento de la acción y teme que las consecuencias de la misma sean malas. Por este motivo, ella se niega a actuar. En su acto de renuncia, ella construye una imagen de sí que es internamente armoniosa con ella misma y moralmente hermosa en todas sus partes. El alma bella vive solo en la bondad de sus propios sentimientos. Su convicción –sin ninguna necesidad de actualizarse para ser reconocida por otros– perfecciona ahora la forma bella de su propia conciencia. El alma bella se repliega en su ser más interior, en el cual se han desvanecido la confusión y el caos del mundo externo (Sax, 1983, pp. 437-466).

por factores particulares. En segundo lugar, la conciencia del deber es una determinación universal. O sea, esta es la intuición de la esencia universal contenida en ella misma. El vínculo establecido entre la autoconciencia y la conciencia del deber es una identidad abstracta, ya que no contempla las determinaciones del individuo y el universal intuido. La mencionada identidad abstracta solo es posible si la autoconciencia permanece abstraída de las particularidades del mundo exterior. En caso contrario, el yo individual se objetivaría en la acción. Es decir, la subjetividad se objetivaría mediante la acción concreta en la exterioridad. La objetividad conquistada es una existencia finita, determinada en un espacio y tiempo concretos. Una autoconciencia que asume su finitud no puede identificarse con la conciencia del deber, pues la universalidad abstracta de la ley moral no se adecua a las particularidades de una individualidad concreta. Por este motivo, la autoconciencia del alma bella no se involucra en ninguna actividad y permanece inmaculada.

El alma bella se mantiene en la igualdad consigo misma. Su supuesta infinitud descansa en la intuición del deber como su fundamento esencial. La autoconciencia del alma bella se percibe como lo fundado por el deber ser universal. Cuando ella enuncia que es consciente de sí, sostiene que es consciente de su ser-puesto por la ley que ha concebido como universal. La autoconciencia debe actuar en consonancia con su ley interior. Si cometiera un acto que no se ajustara a lo establecido por esta última, se intuiría alienada del universal. Su individualidad es una abstracción de los atributos particulares que la constituyen como individuo. Si el alma bella actuara, su acción estaría limitada por las condiciones espaciotemporales, históricas, culturales en las que todo acto se encuentra condicionado. Más aún, el impulso interior que la conduciría a la acción no sería el respeto a la objetividad del deber, sino el sentimiento personal de satisfacción por la exteriorización de su propia interioridad.

Hegel considera que las obras de algunos pensadores y escritores representan ejemplarmente la postura del alma bella. El filósofo alemán se refiere a ellos en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 1836, pp. 641-646). Hegel afirma que la perspectiva propia del alma bella fue expuesta por un círculo de continuadores de la filosofía de Fichte, aunque no por el mencionado filósofo. Según el pensador suabo, el sistema fichteano postula al Yo absoluto como fundamento incondicionado.² Los exponentes de la filosofía del alma be-

² El Yo se pone a sí mismo gracias a su propia actividad. Por este motivo, el Yo es al mismo tiempo lo activo y lo producido por esta misma actividad. Del mismo modo que él se pone, es. Luego, el yo es necesariamente y absolutamente para el yo. El Yo, en este caso, es definido por la proposición "Yo=Yo". El Yo absoluto pone al No-Yo sin condición alguna. El No-Yo es la negación del Yo, y como tal está condicionado por la actividad del Yo originario que la ha puesto. Pero si el Yo pone su propia negación, él mismo se anula con la mencionada operación. Si el Yo fuera ne-

lla confunden el yo finito con el Yo absoluto. De este modo, ellos conciben la conciencia empírica como el fundamento incondicionado de todo lo dado. La subjetividad es la negación radical de la realidad ética exterior. Es decir, ella niega toda determinación impuesta por su entorno: leyes positivas, instituciones consagradas por la sociedad a la que pertenece o planteamientos éticos esbozados por los demás. Sin embargo, la actividad de la bella subjetividad se reduce a esta negatividad radical. O sea, ella es incapaz de exteriorizar su interioridad en la realización concreta de instituciones en las cuales se refleje su pensamiento. Su existencia consiste en una carencia, una actividad hacia lo concreto y permanece así tan solo un anhelo (*Sehnsucht*). El alma bella es una subjetividad que es pura interioridad, pues permanece en sus pensamientos, cayendo en la extravagancia y la locura (Hegel, 1836, pp. 644-645).

La negación de la realidad ética exterior es constitutiva del alma bella. Hegel se refiere nuevamente a esta operación cuando critica la obra de Friedrich Jacobi en *Glauben und Wissen* (Hegel, 1992). El autor de *An Fichte* concibe la subjetividad como el fundamento determinante de toda normatividad ética, pues considera que el yo psicofísico construye su propio objeto de conocimiento desde la nada (Jacobi, 1799, p. 15). Según Jacobi, la unidad de la conciencia individual y lo pensado por ella constituyen una totalidad sistémica de verdades formales que presupone un referente concreto –lo verdadero– exterior a ella misma. Lo verdadero es una esencia incognoscible, ya que se ubica más allá de los límites de la configuración formal del pensamiento. Lo verdadero es lo absoluto (*unbedingt*), porque no está condicionado (*bedingt*) por el pensamiento. Jacobi lo define como lo divino (Jacobi, 1799, pp. 30-31).

La incognoscibilidad de la esencia divina implica que la intuición de su existencia no puede explicarse por medio del mismo sistema de verdades formales que la presupone, sino por un acto de fe. La certeza de la existencia de Dios no se funda en argumento racional alguno, sino en el sentimiento personal acerca de su presencia. Dios es la universalidad absoluta que anida en el hombre como la esencia del contenido de la conciencia. Esta última intuye el universal sin la mediación de otras conciencias ni de la reflexión. La inmediatez de su certeza implica que la experiencia de la intuición de lo divino es intransferible. Por este

gado, no podría ponerse el No-Yo. Por este motivo, el Yo no es negado absolutamente por el No-Yo, sino tan solo en parte. El Yo es limitado por el No-Yo, de tal manera que contiene su propia negación en sí mismo; es decir, en su propio límite. Es un algo que contiene en sí la negación. Por este motivo, se opone al Yo absoluto: es lo finito, por oposición a la infinitud del Yo absoluto. Por eso, el yo finito es limitable. El Yo absoluto se limita a sí mismo al poner al No-Yo como su negación; pero el Yo limitable padece la oposición del No-Yo, no como el producto de su propia negación, sino como una limitación exterior. De esta manera, el Yo absoluto no puede pensarse como un yo finito y empírico, ni este último puede pensarse como el Yo absoluto que ha sido limitado (Fichte, 1975).

motivo, solo la conciencia individual puede establecer qué es Dios y cuál es su mandato (Jacobi, 1799, pp. 32-35, 48-49). Luego, el individuo tiene el derecho de anteponer su perspectiva ética frente a la legalidad fundada en la razón. Hegel critica la postura de Jacobi, porque este último desestima el imperio de la ley y las instituciones que constituyen el trasfondo sagrado, divino, de la totalidad social. Pues el individuo que transgrede las leyes sagradas se opone a lo absoluto y se reivindica a sí mismo como el fundamento infinito de todo lo dado.

Pero la subjetividad concebida por Jacobi no exterioriza su interioridad en la realización de un nuevo orden ético. Pues la imposibilidad de universalizar su particular intuición de la ley moral impide que su postura trascienda el status de mera opinión. Hegel critica la ausencia de objetivación de las almas bellas concebidas por Jacobi cuando se refiere a dos novelas suyas: *Woldemar*³ y *Eduard Allwills Papiere*.⁴ Observa que los personajes de ambas obras son subjetividades que se repliegan en sí mismas y rechazan toda posibilidad de objetivación: “Ahora bien, el tono fundamental de esas figuras es esa carencia consciente de objetividad, una subjetividad que se aferra a sí misma” (Hegel, 1992, p. 137). Debido a este retraimiento, los personajes de las novelas de Jacobi son subjetividades vacías. La falta de objetivación resulta en la ausencia de contenido concreto alguno. Por este motivo, su único objeto de observación y análisis es su propia subjetividad. Tal como lo expresara Hegel:

Así como encontramos en los poetas, que conocen lo que es eterno y lo que es finito y condenado –tanto en los antiguos, como en Dante, como también en Goethe con sus Orestes, condenado por un tiempo de su vida al infierno–, en qué consiste esa condenación a los infiernos, a saber, en estar eternamente atado al acto subjetivo, en estar solos con lo que nos es más propio y contemplar eternamente esa propiedad, así vemos también en los héroes Allwill y Woldemar representado ese mismo tormento de contemplarse eternamente a sí mismos, y esta vez ni siquiera en un acto, sino en el aburrimiento y debilidad aún mayores del ser vacío, y esa impudicia consigo mismo representada como la razón de la catástrofe de sus aventuras poco novelescas (Hegel, 1992, p. 137).

La condena a la que son sometidos los personajes de las novelas de Jacobi es

³ La novela narra las peripecias de un joven llamado Woldemar, quien está enamorado de Henriette. Ella le prometió a su padre que nunca se casaría. Por este motivo, Henriette desairó a Woldemar, aunque no le reveló su promesa. Woldemar, resentido por el desaire, decidió comprometerse con Allwina, la amiga de Henriette. Esta última sufría en silencio. Woldemar le confesó su amor a Henriette, y ella hizo lo mismo, pidiéndole perdón. Woldemar a su vez le pidió perdón a Henriette por el sufrimiento causado y reconoció que él había sido el hipócrita por haberse rehusado a perdonarla antes (Jacobi, 1796).

⁴ La novela está compuesta como una serie de cartas. Eran conservadas por Eduard Allwill: un hombre, pietista, que ha sufrido una serie de infortunios a lo largo de su vida, sin perder por ello su buen semblante (Jacobi, 1783).

justamente el resultado de la falta de objetividad. La huida del mundo objetivo implica el replegarse en su interioridad subjetiva. Los héroes novelescos como Woldemar y Allwill se abstraen del mundo. La supuesta inmediatez de la intuición de su existencia presupone un movimiento de abstracción, por el cual se perciben a sí mismos escindidos de su entorno. Los tipos humanos creados por Jacobi manifiestan su subjetividad en su anhelo de libertad. Pero su rechazo a todo tipo de constrictión –la independencia con respecto a cualquier obligación– revela la evasión de toda exterioridad a la cual pudiera enfrentarse esta misma subjetividad. Pues en la misma acción de evasión se afirma la existencia de aquello que se evade. El alma bella, pergeñada y ponderada por Jacobi, se abstrae del mundo exterior para regodearse en la intuición de su identidad consigo misma. Este “contemplarse a sí mismo” representa el goce en “lo más propio” que puede tener un individuo. La “propiedad” mencionada no es más que una identidad vacía sin determinación. Es la conciencia que se percibe a sí misma y se toma como un objeto, dejando de lado todo contenido que no sea ella misma.

Hegel sostiene que la trama de las aventuras expuestas por Jacobi es poco novelesca. El motivo de esta carencia es un desarrollo argumental muy pobre, debido a la falta de acción de los personajes. Tanto en el caso de *Woldemar* como en el de *Eduard Allwills Papiere*, la trama se circunscribe a la exposición de largos discursos declamados por los héroes y personajes secundarios de la obra. Los discursos se centran, directamente o indirectamente, en el tratamiento de la personalidad de los propios expositores. Los caracteres creados por Jacobi son ególatras, enamorados del reflejo de sí mismos en cada cosa del mundo. Sus parlamentos en defensa del amor revelan que lo único que sienten es amor por sí mismos.

La concepción de *alma bella* en el pensamiento de Jakob Fries

Fries afirma que su filosofía es kantiana. El filósofo alemán es coherente con esta postura, pues sostiene que solo tenemos acceso al conocimiento del fenómeno, pero no podemos conocer la cosa en sí. Sin embargo, Fries argumenta que la *incognoscibilidad* del nómeno plantea una serie de problemas, ya que no es posible afirmar la existencia de la cosa en sí, si esta es incognoscible. Supuestamente, la existencia del fenómeno implica la subsistencia de la cosa en sí como causa de este. Pero entonces se infiere que el nómeno es la única causa posible de un fenómeno. Es factible pensar que lo único existente es el orden fenoménico, pues no hay prueba alguna sobre la existencia de la cosa en sí. Los fenómenos están determinados causalmente según leyes naturales. El determinismo del mundo fenoménico no deja margen a la libertad de la vo-

luntad humana. La existencia del noúmeno debe presuponerse si se pretende postular la libertad de los individuos. Luego, el sistema filosófico kantiano es insostenible si se descarta la existencia de la cosa en sí.

El único saber posible proviene de la percepción de los fenómenos. Los objetos del mundo sensible están limitados por las formas de espacio y tiempo. El noúmeno es concebido como el ser en sí, sin limitación de ningún tipo. La concepción de un ser sin límites espaciotemporales no tiene representación positiva alguna. Una extensión infinita no es representable, ya que siempre es posible imaginar una magnitud mayor. Lo mismo sucede con la duración temporal de un objeto. Por consiguiente, la cosa en sí no es representable. El límite es la negación que hace posible la percepción o representación de una existencia (*Dasein*), pues el contenido solo puede ser manifestado si está determinado por los límites.

La idea de un ser que no es limitado por forma alguna es un pensamiento de la razón, que niega la negación impuesta al conocimiento. Es decir, la infinitud que proyecta la razón cuando concibe el noúmeno es la negación de la incompletitud del conocimiento adquirido mediante la percepción de fenómenos condicionados por las formas de espacio y tiempo. Luego, lo incondicionado sería fruto de un capricho de la razón: la concepción de un ser abstraído de las determinaciones causales a las que se encuentra sometido todo fenómeno. Las ideas de libertad y eternidad serían fantasías de la razón (Fries, 1805, pp. 128-130). Sin embargo, Fries defiende que la razón tenga fe en lo incondicionado:

Así, la diferencia correcta entre el saber y la fe consiste en que el saber toma sus objetos de la percepción, pero la fe no: los toma del no-ver y aun así creer.

Sabemos del conocimiento de la experiencia o conocimiento de la naturaleza; pues solo por medio de la percepción obtenemos objetos de la naturaleza, aunque no todo el conocimiento de la naturaleza nos es dado por la percepción.

El mundo de este conocimiento es el mundo sensible, cuyo contenido solo nos es entregado por medio de la percepción; aunque su forma solo es conocida por medio de los conceptos, en lo referente a las leyes más superiores de la necesidad natural. Por ejemplo, nosotros conocemos las leyes de causalidad y de continuidad solo en conceptos; pero su aplicación es solo sobre objetos de la naturaleza, que ocurren en el dominio de la percepción. Por consiguiente, ellas (las leyes de causalidad y de continuidad), pertenecen al saber. En cambio, nos nacen las ideas de lo eterno, lo libre y lo absoluto simplemente en conceptos; y su aplicación es sobre un mundo que no nos es dado en la percepción, sino solo en la fe. Los objetos de este orden del mundo –alma, mundo superior y divinidad–, no son vistos por nosotros, sino conocidos por

medio de la mera fe según ideas, a las cuales la razón finita le debe suscribir realidad necesaria por mor de su propia esencia (Fries, 1805, pp. 74-75).⁵

El ser abstraído de las condiciones espaciotemporales es objeto de la fe. El autor no considera que esta última deba ser desestimada. Al contrario, sostiene que las ideas en las que cree la razón son necesariamente reales. Fries considera que tenemos una visión restringida de la razón. Esta ha sido concebida usualmente como la capacidad de reflexión, por medio de la cual se comprueba la verdad de una proposición. La razón analiza cada sentencia como la conclusión que se deduce de una serie de premisas. Por este motivo, la verdad de una proposición descansa en aquellas otras que la fundamentan. A la vez, cada proposición es la premisa que fundamenta otra conclusión. De este modo, las proposiciones se concatenan entre sí.

Sin embargo, la serie de proposiciones no puede ser infinita. La cadena de razonamientos se detiene en un fundamento primero o principio desde el cual se parte. La verdad de este primer fundamento no descansa en ninguna demostración. Es decir, el conocimiento de este principio no es mediado por ninguna premisa. Al contrario, el conocimiento del primer fundamento es inmediato. Es la certeza que el autor denomina *fē*, en oposición al conocimiento mediado por demostraciones (Fries, 1805, pp. 70-71). La unidad sistemática del conocimiento exige que cada proposición sea demostrada. Esta demanda también ha alcanzado a la ética y a la religión. Según Fries, tanto David Hume como Friedrich Jacobi sostuvieron que todo sistema parte de una serie de principios indemostrables, cuyo conocimiento se da como una certeza inmediata (Fries, 1824, pp. 72-73). El autor rescata las observaciones realizadas por Jacobi, quien denominaba *fe* (*Glaube*), o *revelación* (*Offenbarung*), a la convicción (*Überzeugung*), nacida de la certeza inmediata.⁶

Luego, Fries sostiene que la fe en la existencia del noúmeno permite afirmar la objetividad del fenómeno. Pues, si no existiese la cosa en sí, el mundo fenoménico carecería de realidad objetiva. Es decir, el mundo sensible sería concebido como la proyección de nuestra subjetividad, sin correlato con la exterioridad: una mera apariencia (Fries, 1805, pp. 61-63). De este modo, el autor sostiene una perspectiva inversa a la que había presentado y problematizado en un inicio. Él había mostrado que la imposibilidad de demostración de la existencia del noúmeno significa que la idea de infinitud es una ilusión de la razón. Semejante conclusión implica que la existencia del fenómeno tampoco

⁵ La traducción es del autor. Los términos entre paréntesis son del autor.

⁶ Fries no cita una obra específica de Jacobi. Pero las referencias hechas remiten a *An Fichte*, de Jacobi.

es demostrable, ya que podemos suponer que este es una mera fantasía. Para solucionar este problema es necesaria la fe en la existencia de la cosa en sí. Entonces, la idea de la razón es el presupuesto que nos permite pensar al fenómeno finito como la manifestación objetiva del nóumeno infinito (Fries, 1805, pp. 33, 73-74, 217)

Sin embargo, la idea, como negación de todo límite, no implica una determinación conceptual. Pues la idea de lo ilimitado no tiene contenido (Fries, 1805, p. 122). El concepto es la forma bajo la cual se subsume el contenido en el proceso del conocimiento. La ausencia del concepto significa que no podemos determinar y conocer el vínculo entre el fenómeno y el nóumeno. De este modo, lo oculto tras la manifestación fenoménica del mundo sensible cae en el terreno de la pura especulación. Ninguna idea lógica o razonamiento puede darnos la convicción (*Überzeugung*), de que el mundo sensible sea la manifestación de un mundo eterno e infinito. Tenemos fe en nuestro libre albedrío, pero no poseemos la convicción acerca de nuestra relación armónica entre nuestra voluntad y el mundo natural. Las normativas observadas por nuestra conciencia no tienen otro fundamento que nuestra decisión de cumplirlas.

Según una concepción teleológica, el mundo fenoménico está organizado de acuerdo con los fines que tiene el hombre. Luego, el fenómeno es la manifestación de una voluntad libre e inteligente que rige el mundo sensible. Esta instancia suprahumana es la instancia nouménica que se rige bajo las mismas leyes morales. Por consiguiente, la observancia de la ley moral se funda en la necesidad de respetar el orden armónico preexistente. Pero el fundamento de la teleología es subjetivo. No somos capaces de reconocer de modo objetivo un fin inherente a la naturaleza, ya que esta está sometida a las leyes de la interacción. Nuestras representaciones del fin y la finalidad provienen solo del conocimiento de nuestra propia actividad volitiva. Es decir, aplicamos nuestras representaciones sobre lo exterior, mientras observamos movimientos arbitrarios entre los cuerpos. Presuponemos que una voluntad superior favorece el bienestar y los intereses del hombre en los fenómenos naturales exteriores. Pero cuando nos preguntamos cómo es posible que la representación de una cosa sea la causa de su producción, la única respuesta que encontramos es en nuestra experiencia interna: la fuerza de voluntad media entre nuestra representación de la cosa y nuestro anhelo.

Otra posibilidad es la existencia de ciertos diseños de la naturaleza cuya forma solo es posible según leyes de la funcionalidad (*Zweckmässigkeit*). Kant imagina un organismo en el cual cada parte sea causa y, a la vez, efecto. Fries sostiene que las causas eficientes determinadas según leyes naturales producen por sí mismas estos organismos. Según el autor, Kant parte de un falso fundamento: presupone que la regularidad de los productos de la naturaleza

no puede explicarse solamente por el sistema de causas eficientes. Pero Fries objeta que, si la naturaleza actúa según reglas necesarias, sus efectos también acaecerán regularmente (Fries, 1824, pp. 425-430).

El autor sostiene que solo el sentimiento experimentado en la percepción de lo bello y lo sublime en la naturaleza, denominado *presentimiento*, nos da la convicción acerca del fenómeno finito como la manifestación de una totalidad armónica y atemporal (Fries, 1824, pp. 465-478).⁷ Juzgamos que un objeto es bello si este presenta una estructura sistemática. Pues una constitución semejante es índice de un diseño inteligente. Cuando nos referimos a una obra de arte, sabemos que detrás del producto en cuestión se encuentra el artista: una voluntad libre e inteligente, que ha diseñado un objeto sin utilidad. Es decir, la obra de arte no es un medio para un fin, sino que ella es un fin en sí misma. La única finalidad posible de una obra de arte es causar placer intelectual al espectador. El placer causado no remite a ningún interés subsecuente.

Luego, cuando alguien juzga que un fenómeno del mundo natural es bello, considera que este está constituido como un diseño inteligente. Sin embargo, el observador desconoce la existencia del diseñador. Él solo puede presumir que existe una voluntad libre e inteligente, creadora de este objeto natural. El observador puede tener el presentimiento de que esta voluntad también ha organizado el universo como una totalidad armónica. Este todo armónicamente organizado no es un medio para un objetivo subsecuente, sino que es un fin en sí mismo. Un individuo no asume esta postura mediante la subsunción de casos particulares a un concepto universal. Al contrario, el juicio estético es un juicio reflexivo; pues se procede del análisis de casos particulares a la presunción de un todo armónicamente organizado, creado por una voluntad libre e inteligente. Por otro lado, cuando un observador considera que un objeto es sublime, cree que este es una manifestación de una idea de la razón. Como ya habíamos mencionado anteriormente, la idea es la negación de todo límite impuesto. Por consiguiente, un fenómeno de la naturaleza es sublime en tanto el observador presiente que es la manifestación de la infinitud (Fries, 1805, pp. 218-224).

La experimentación de la belleza natural como fenómeno de una totalidad armónica inherente al mundo sensible trasciende el ámbito estrictamente estético. Pues el presentimiento de la subsistencia de un diseño inteligente interpela al observador acerca de la propia belleza de su existencia como voluntad

⁷ Fries utiliza el término *Ahndung* para referirse al ‘presentimiento’ o la ‘intuición’ que se experimenta ante lo bello. La expresión en cuestión puede llevar a cierta confusión, porque en la actualidad significa ‘castigo’. La confusión es despejada cuando observamos que la palabra *Ahndung* (intuición, presentimiento), era escrita *Ahndung* hasta la primera mitad del siglo XIX.

libre e inteligente. Es decir, si la belleza es la manifestación fenoménica de una voluntad libre e inteligente, entonces el alma humana también es pasible de ser bella:

Aquí se reúne ante nosotros el sentimiento estético con el moral y el religioso. Yo entiendo como juicio estético aquél en el cual un objeto es reconocido como bello en el sentimiento vivo; es decir, en el cual nosotros juzgamos al objeto en sí mismo como fin. Nosotros le damos al objeto un significado, no comparativamente, sino absolutamente: le añadimos un valor a él mismo. Conforme a ello, los juicios fundamentales pertenecientes al sentimiento moral son los juicios estéticos necesarios y superiores sobre la belleza del alma. En el sentimiento vivo, y sin ninguna dependencia de pruebas, el sentimiento del deber reconoce la dignidad personal del espíritu, el espíritu como fin en sí. El amor puro añade su valor inmediatamente a toda virtud subordinada, a cada fenómeno verdadero de la vida espíritu, en el sentimiento vivo (Fries, 1824, p. 458).⁸

La voluntad se somete libremente a la ley moral que ella percibe. Esta operación es sentida como un constreñimiento: el sentimiento del deber. La observancia de la ley moral no implica necesariamente la felicidad de quien se ha sentido constreñido a acatarla. El sentimiento del deber no deriva del anhelo por algo exterior al libre sometimiento de la voluntad a los preceptos morales impuestos por ella misma. Las decisiones del individuo no se ven afectadas por factores externos a su propia interioridad. Es decir, la voluntad se determina conscientemente: la finalidad de su autodeterminación no es otra que la preservación de sí misma como libre volición. La legalidad a la que se siente constreñida se manifiesta fenoménicamente como una regularidad sistemática. Del mismo modo, lo bello natural se caracteriza porque es un diseño inteligente que no representa un medio para un fin ajeno. Por consiguiente, es posible sostener que el sentimiento del deber es igual al placer desinteresado que un observador siente ante la belleza natural.

La predilección del alma bella por la naturaleza, por encima de cualquier obra de arte, muestra su inclinación o disposición (*Gesinnung*) al cumplimiento de la ley moral sin necesidad de constreñimiento.⁹ Pues la bella subjetividad

⁸ La traducción es del autor.

⁹ La expresión “alma bella” (*schöne Seele*) solo aparece una vez en la vasta obra de Kant. El autor lo consigna en su *Kritik der Urteilskraft*. Más específicamente, en §42 del mencionado libro. En dicho párrafo, Kant afirma que la predilección de lo bello natural por encima de la belleza artística es índice de un alma bella. La postura kantiana significa que lo bello natural indica la supuesta funcionalidad de la naturaleza. Cuando se establece que un objeto de la naturaleza es bello, se sostiene que posee una estructura que resulta coherente con la razón del sujeto estético. De esta manera, la intencionalidad, desconocida pero racional, nos permite pensar que

es capaz de apreciar la armonía entre los vivientes y la idea de una legalidad. El alma bella no observa que la ley sea una imposición sobre la vida, sino parte determinante de la misma. Del mismo modo, ella siente naturalmente la tendencia a cumplir con el deber moral, ya que no lo experimenta como una exigencia, sino como el fundamento formal y esencial de su existencia virtuosa (Fries, 1805, pp. 227 y 231-232).

Según Fries, esta perspectiva acerca de la belleza del alma es un ideal ético y estético que debe servirnos como guía para la prescripción de las normas a las cuales debemos atenernos. El presentimiento experimentado ante lo bello natural y la belleza del alma nos da la convicción en un creador del universo y su eterno dominio sobre lo bello y lo bueno: es el sentimiento de veneración (*Andacht*), que nutre la doctrina religiosa acerca de la funcionalidad del mundo y la fe en la verdad eterna (Fries, 1824, pp. 458-460). Sin embargo, el autor aclara que la vivificación del alma por medio de la veneración religiosa tiene como objetivo la acción, pues se hace hincapié en la realización del deber. Fries critica a los espíritus melancólicos que usan la religiosidad como medio para escapar del mundo y vivir en su propia interioridad (Fries, 1805, pp. 260-261 y 266-267).

La concepción de *alma bella* formulada por Jakob Fries también puede ser rastreada en su novela *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele* (Fries, 1822).¹⁰ La obra está compuesta, principalmente, por una serie de diálogos y

nuestras acciones morales pueden ser realizadas en una naturaleza estructurada racionalmente. Esta coherencia es la correspondencia entre el fenómeno natural y los principios de la razón práctica. Es decir, el mundo fenoménico posee una constitución teleológica análoga a la del concepto bajo el cual se subsume el sujeto de la acción moral. En segundo lugar, el autor afirma que el espíritu del individuo se encuentra con una serie de pensamientos que no puede desarrollar completamente, con lo cual sostiene que la percepción de lo bello natural implica la necesidad lógica de pensar sobre una infinitud que escapa a la capacidad humana. Por último, es digno de notar que la elección mencionada no debe ser tomada por el individuo como una obligación, sino como la libre inclinación de quien elige; es decir, su única motivación debe ser su propio deseo (Kant, 1913, pp. 299-300).

¹⁰ Julius y Evagoras viajaban por Italia, cuando deciden acompañar a dos ciudadanas norteamericanas –Cäcilie y su madre– en un viaje al Vesubio. Al final de esta aventura, Evagoras opta por separarse de Julius para dedicarse a los negocios. Julius, a su vez, tenía la intención de alistarse como soldado y le confiesa a su amigo Eugen su amor hacia Cäcilie. La esquila en cuestión obtiene una respuesta inmediata de Eugen, quien le escribe a Julius, relatándole que ha conocido a Evagoras. También le explica que ni sus hijas, Clarisa y Amalia, ni él están de acuerdo con su deseo de unirse al ejército. Finalmente, Julius se compromete con Cäcilie. Ella viaja para reunirse con Eugen, mientras su prometido se une al ejército. Cäcilie fallece y Julius se aferra al amor por la patria. Con el arribo de un nuevo gobernador, comienzan las discusiones sobre la suma impositiva que debían tributar los ciudadanos. Julius decide poner en pie de guerra al concejo y afirma que no debían seguir sometidos al gobernador. Los complotados conforman un ejército –con Krates, amigo de Julius, como comandante– para rebelarse. Pero el nuevo gobernador continúa sus presiones. Estas acciones solo contribuyen a una mayor disposición popular hacia

cartas. Fries sostiene que el valor del hombre está justamente en la belleza del alma y consiste en la belleza de su propia vida espiritual (Fries, 1822, I, pp. 36-37). El valor del espíritu yace en sí, oculto; pero se muestra en la virtud. Solo cuando el espíritu se comprende a sí mismo, dejando de lado todo fenómeno accidental, el hombre aprehende la idea de virtud, que es la idea más alta de lo bueno (Fries, 1822, I, pp. 39-40).

Aquel cuya fuerza de voluntad se somete incondicionalmente a la idea de bien, es a quien se aprecia por poseer una belleza de alma (Fries, 1822, II, pp. 172-199).¹¹ La belleza y la verdad son ideas del alma (Fries, 1822, II, p. 346). Ambas se encuentran, ante todo, en el hacer mismo del hombre. Con la idea de nuestra propia dignidad espiritual nos es dada la exigencia de virtud. Así, el individuo puede decir que en lo profundo desea y quiere aquello que se corresponda con los ideales éticos de su vida, que se configure de acuerdo con lo sublime y la belleza del alma (Fries, 1822, I, pp. 33-72).¹² El Estado cumple un rol fundamental en la consecución humana de la belleza interior. Una sana formación estatal es un factor necesario para que el género humano alcance lo sublime. No puede esperarse que un individuo respete la ley –y sea también un alma bella– si su vecino se comporta con rudeza, pues el individuo deberá contraponer, quiera o no, una actitud ruda, violenta, ante una persona agresiva. El Estado debe servir a la belleza del alma. Su verdadera finalidad es justamente la belleza de la misma (Fries, 1822, II, pp. 73-98).

la rebelión. Los jóvenes se enrolan en el ejército y se rebelan contra sus opresores. En la batalla fallece Eugen. Finalmente, Evagoras y el joven Alexander se reúnen con Klarissa –la mujer, ahora viuda, de Eugen, y madre de Alexander–, el joven Philantes –hijo de Evagoras– y Dora –la esposa de Evagoras–. Philantes, el hijo de Evagoras, desposa a Theone, la hija de Krates. La guerra estalla. A Julius y Krates les es encomendado perseguir al enemigo por las montañas. Julius nombra a Philantes como su ayudante. Alexander libera una ciudad que había caído en poder del enemigo. En esa ciudad, Alexander salva de las llamas a Theone y su hermano. Alexander le envía una carta a Philantes, narrándole las vicisitudes de la liberación de la ciudad: habiendo sido herido en batalla, se recupera gracias a los cuidados de Theone. Al reanudarse la guerra, Alexander, ya recuperado de sus heridas, se une al ejército. Finalmente, muere en batalla para salvar la vida de Philantes.

¹¹ El autor sostiene, por intermedio de Evagoras –uno de los personajes de la novela–, que lo verdadero, lo bueno y lo bello son esencialmente lo mismo. El significado de estas ideas se nos revela por medio de las ideas de la fuerza del alma y su virtud. El hombre distingue las ideas de verdad, de lo bello y de lo bueno, debido a las limitaciones propias de su finitud.

¹² En el capítulo titulado “Belleza” (*Schönheit*), el autor sostiene –por intermediación de Philantes– que la virtud es lo bueno en sí y el fenómeno de una sana vida espiritual. Pero lo bueno en sí vale por sí mismo, sin comparación con otros elementos. Por consiguiente, la virtud aparece ante el observador como lo bello. Pues su valor no depende de vinculaciones con elementos terrenales. Es la aparición de lo espiritual en el mundo sensible. Así, para los hombres, la virtud es lo bueno en sí y lo bello espiritual.

Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores

A primera vista, encontramos similitudes entre las concepciones de *alma bella* de ambos autores. Ambos sostienen que esta se caracteriza por su relación inmediata con Dios. La inmediatez del vínculo en cuestión excluye la posibilidad de una mediación reflexiva fundante. Hegel sostiene que el vínculo entre la bella subjetividad y lo divino es inmediato: el individuo considera que su conciencia del deber es la voz divina. Es decir, el alma bella fundamenta su perspectiva del deber en la intuición de la unidad con Dios. Fries considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia y precede a toda experiencia. Según el autor de *Julius und Evagoras*, el sentimiento y la percepción interior de lo divino son anteriores a toda consideración intelectual. Prueba de ello es que tenemos cierta idea de lo ilimitado, que no puede ser fundada en nuestra percepción del mundo exterior ni en razonamientos a priori. El reconocimiento de la existencia de verdades eternas contrasta con la confesión de la finitud de nuestro conocimiento: solo es posible sostener lo primero si se tiene fe en su existencia. La creencia en un alma inmortal deriva de la fe en Dios, ya que la idea de lo incondicionado nutre nuestra confianza en una voluntad libre, sin condicionamientos (Fries, 1822, II, pp. 132-141).

Fries considera que la fe en la existencia de verdades eternas –Dios, lo ilimitado, lo incondicionado– le permite al individuo la intuición de un orden universal. Es decir, el reconocimiento de una intencionalidad intrínseca a la naturaleza. La esencia eterna e incondicionada de las cosas es inaprensible para la capacidad intelectual humana, condicionada por el tiempo y el espacio. Es un ámbito que rehúye a la conceptualización científica de un entendimiento finito. Por consiguiente, solamente la fe en lo absoluto le proporciona la idea de un orden natural. Dicha idea no puede ser aprehendida por medio del pensamiento, sino que es la intuición inmediata de una coherencia en el mundo fenoménico: la idea de lo bello. La aprensión de lo bello, como certeza inmediata, es un sentimiento. El hombre aprehende la vida en la naturaleza por medio del sentimiento de lo bello (Fries, 1822, I, pp. 307-339). Finalmente, la percepción de lo bello natural es un reflejo de la belleza de su alma, ya que en esta última anida lo incondicionado presupuesto por su fe. El *alma bella* de Fries presenta, así, una ontología monista. La fe del alma bella en la existencia de Dios elimina el hiato existente entre la exterioridad del mundo natural y la interioridad de la subjetividad, pues sostiene la convicción en una totalidad orgánica de la que forma parte su yoidad.

Según Fries, el alma bella comprende cuál es su lugar en esta totalidad. Ella actúa acorde a sus principios: busca la armonía y la belleza en la sociedad. Esta exigencia moral es la virtud. La virtud es privada, porque el hombre busca que

su acción sea bella; pero también es pública, ya que la bella acción redonda en el bienestar de los demás: la belleza de la armonía en sociedad. El individuo alcanza así la libertad y el bienestar (Fries, 1822, I, pp. 290-306). La belleza del espíritu es el contenido que nutre a una nación. El Estado es el emergente del espíritu popular. Como tal, tiene la función de establecer un marco legal que permita el despliegue de la belleza moral del pueblo al que pertenece. Los fracasos y aciertos del Estado en su intento por darle a su nación una normatividad legal que interprete correctamente el sentimiento popular, representan el desarrollo histórico de un pueblo.

Sin embargo, la noción de *virtud* correspondiente al alma bella de Fries no es similar a la concepción de *virtud* sostenida por la figura del Espíritu de Hegel. Esta última concibe la virtud como la coherencia entre el deber intuitivo y la acción singular realizada. Pero tal armonía no entraña una utilidad social, como es el caso de la exposición que presenta Fries. Según la concepción del filósofo suabo, el alma bella incluso se aísla de los demás en su intento por sostener la concordia entre el universal y el singular. El autor de *Julius und Evagoras* enfatiza el carácter social del alma bella al sostener que la virtud es pública. Es decir, un individuo no puede considerarse virtuoso si no actúa teniendo como finalidad el bienestar de los miembros de la comunidad a la que pertenece. Pero la figura de la *Fenomenología del espíritu* no solo permanece distante de la sociedad por temor a ser contaminada por las conciencias que actúan, sino que también se abstiene de actuar ante la posibilidad de que sus acciones no armonicen con lo establecido por la ley moral. Desde la perspectiva de Fries, la postura que toma el alma bella hegeliana es inmoral, pues su abstención implica la ausencia de interés por los miembros de su comunidad. Fries sostiene que una verdadera alma bella debe tener una inserción activa en su sociedad para que pueda ser calificada de virtuosa, ya que la virtud solo es tal si es pública.

Referencias

- Fichte, G. J. (1975). *Doctrina de la ciencia* (J. Cruz, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Fries, J. F. (1805). *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena, Alemania: J.C.G. Göpferdt.
- Fries, J. F. (1822). *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*. Tomos I y II. Heidelberg, Alemania: Christian Friedrich Winter.
- Fries, J. F. (1824). *System Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg, Alemania: Christian Friedrich Winter.
- Hegel, G. W. F. (1836). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Band. III. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Vol. XV. Berlín, Alemania: Duncker y Humblot.

- Hegel, G. W. F. (1952). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Stuttgart, Alemania: Frommanns Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces y R. Guerra, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y saber* (J.A. Díaz, Trad.). Santa Fé de Bogotá, Colombia: Norma.
- Jacobi, F. (1783). *Eduard Allwills Papiere*. En *Sammlung der besten deutschen prosaischen Schriftsteller und Dichter. Hundert und achtzehnter Theil. Jacobi vermischte Schriften* (pp. 143-268). Karlsruhe, Alemania: Christian Gottlieb Schmieder.
- Jacobi, F. (1796). *Woldemar. Erster Theil und Zweiter Theil*. Königsberg, Alemania: Friedrich Nicolovius.
- Jacobi, F. (1799). *An Fichte*. Hamburgo, Alemania: Friedrich Perthes.
- Kant, I. (1913). *Kritik der Urteilskraft*. En *Kant's gesammelte Schriften*. Tomo V. Berlín, Alemania: Georg Reimer.
- Norton, R. E. (1995). *The beautiful soul: Aesthetic morality in the eighteenth century*. Itaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Paha, B. (1992). *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik: Studienarbeit*. Munich, Alemania: Grin Verlag.
- Sax, B. C. (1983) Active individuality and the language of confession: The figure of the beautiful soul in the Lehrjahre and the Phänomenologie. *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4), 437-466.

**Robespierre y el humanismo cívico.
La contingencia de la política ante un proyecto moral**

**Robespierre and civic humanism.
The contingency of politics in the face of a moral project**

Alfredo Pizano Ferreira
Universidad Autónoma Metropolitana
México
ORCID: 0000-0002-9563-0421

Resumen

La distinción entre el lenguaje del humanismo cívico y el republicanismo resulta una aclaración conceptual adecuada para comprender las acciones de Robespierre ante la apertura de una nueva concepción de la política. En el humanismo cívico es posible encontrar elementos que responden a los presupuestos del comunitarismo, en tanto problemas que se circunscriben a una región limitada, y el republicanismo responde a exigencias que son susceptibles de universalidad. Ahora bien, esta distinción no es clara, ya que, durante la Revolución francesa, en especial en el caso de Robespierre, encontramos una mezcla entre la exigencia de la virtud cívica clásica con la búsqueda de un fundamento de legitimidad política con un enfoque social. Así, la anomalía ideológica de Robespierre solo puede esclarecerse a través de la comprensión de las peculiaridades del lenguaje de la virtud y el universalismo moral.

Abstract

The distinction between the language of civic humanism and republicanism is an appropriate conceptual clarification to understand the political actions of Robespierre in the light of a new conception of politics. In civic humanism it is possible to find elements related to the assumptions of communitarianism, inasmuch as they are problems inscribed in a limited region, and republicanism responds to demands that are liable to universality. However, this distinction is not all too clear, since, during the French Revolution, particularly regarding Robespierre, there is a mix between the demand of classic civic virtue and the search of political legitimacy with a social point of view. Therefore, the ideological strangeness of Robespierre can only be clear through the understanding of the peculiarities of the language of virtue and moral universalism.

Palabras clave

Republicanism, comunitarismo, lenguaje político, mentalidades.

Keywords

Republicanism, communitarianism, political language, mentalities.

Fecha de recepción: diciembre 2020

Fecha de aceptación: marzo 2021

Introducción

Rosanvallon (2003) señala que “los recuerdos del Terror determinaron el horizonte mental de todos aquellos que aspiraban después de Termidor a un gobierno impersonal de la razón” (p. 73). La confabulación política en contra de la figura histórica del Incorruptible ha sido determinada por un mito político que lo ha convertido en una figura inefable. Robespierre fue la figura que dio paso a Napoleón, el baluarte de la guillotina o el legitimador del despotismo ilustrado, pero todos estos prejuicios no lo eximen de haber sido el defensor de los principios que el derecho natural revolucionario planteó: libertad, igualdad y fraternidad. Así, el conjunto de actos que ejecutó Robespierre debe ser comprendido desde un horizonte de significados que responda a su contexto específico.

El impulso que dio Robespierre al espíritu de un tiempo fue una ruptura con la tradición, la posibilidad de separarse de la visión medieval de la socialización y la apertura de una nueva unidad de sentido. Así, menciona Gauthier que:

La fraternidad es lo que vincula a los humanos entre ellos, lo que hace que tengan los mismos derechos y deberes, un sentido común y una racionalidad sensible; se trata, en definitiva, de una noción que emana de las nuevas formas de humanismo que lograron desarrollarse gracias a los duros combates mantenidos después del siglo xvi y, de modo más reciente, por la Ilustración (2005, 7 de julio).

Mientras que algunas teorías han asimilado la libertad o la igualdad como las banderas de las distintas ideologías que tomaron el poder político durante el siglo xix, el ámbito de la fraternidad fue olvidado y tachado de “jacobino”. Entonces, al esclarecer algunos elementos del pensamiento de Robespierre, es posible comprender el modo en que el Incorruptible pretendió conjugar el humanismo cívico con el republicanismo, es decir, unió el correlato social con el proyecto político.

Resultará esclarecedor poner a Robespierre en contexto para comprender los alcances y límites de sus acciones y discursos, pues, al ser un político, su principal exigencia no recayó en el pensamiento sino en la práctica. Por esta cuestión, resulta fundamental comprender el lenguaje que usó y su raigambre conceptual.

Tesis Baron: las dos caras de Robespierre

Ante este presupuesto metodológico, resulta un imperativo comprender la tesis Baron (Baron, 1966). Esta consiste en distinguir el plano histórico y su correlato historiográfico, que caracterizamos como el humanismo cívico, y el plano normativo y su correlato argumentativo, que llamaremos *republicanismo*.¹ De este modo, el afán con el mundo grecolatino de Robespierre responde a una tradición determinada: el humanismo cívico. Las constantes referencias sobre un pasado en que la democracia sí funcionó es un basamento común para los siglos XVII y XVIII, dicha cuestión es fácilmente vinculable con la noción de Rousseau sobre la religión civil² o la transformación que el Renacimiento supuso para el pensamiento político, como lo ha señalado Viroli (2009).

La diferencia clara entre el humanismo cívico, que es comúnmente vinculado a la visión de la política del periodo renacentista, y el republicanismo radica en su objetivo (Pettit, 2013). Mientras que el humanismo cívico se limita al plano intersubjetivo, plenamente ético, el republicanismo se plantea una visión política, un nuevo orden normativo.

En el humanismo cívico es posible encontrar elementos y presupuestos prácticos de la política antigua. Por ejemplo:

La “prudencia antigua” fue revelada por dios directamente a los hombres y adoptada por griegos y romanos. Los gobiernos instituidos en consonancia con esta prudencia antigua son gobiernos de *in iure*, es decir, “crean y conservan una sociedad civil que busca el interés y el bien común”. Por otro lado, la prudencia moderna “es el arte a través del cual unos pocos someten a una ciudad o nación atendiendo sólo a sus intereses privados” (Viroli, 2009, pp. 162-163).

La construcción sociopolítica del humanismo cívico se encuentra bajo los parámetros de un organicismo político, la legitimidad de la comunidad es el principio de organización político-jurídico. Una de las características básicas del humanismo cívico se comprende en la diferencia entre la *libertas* y el *imperium* (Pocock, 2002, p. 322). La *libertas* se manifiesta en la construcción social de los ciudadanos, es decir, se circunscribe a la sociabilidad entre aquellos que logran los requisitos de la ciudadanía; en cambio, el *imperium* se circunscribe al plano del gobierno estatal, es decir, el nivel administrativo de la sociedad. Así, lo social de la *libertas* era un imperativo por el florecimiento de los ciuda-

¹ Esta distinción que planteo se distingue de las dos tradiciones del republicanismo, por un lado, la franco-germana y, por otro, la italo-atlántica, como lo defiende Pettit (2013).

² No resulta raro que desde el capítulo IV hasta el VIII del libro IV de *El contrato social* se haga una constante referencia a la visión grecolatina (Rousseau, 2017, p. 163 y ss.).

danos, muy cercano a una concepción comunitarista, mientras que el *imperium* se encargaba de comprender la legislación y el ordenamiento ante los demás gobiernos exteriores. En buena medida, el humanismo cívico gira en torno del concepto de *virtud*, entendido como una manifestación de las necesidades y costumbres de una comunidad específica.

Aunque Taylor (1994, p. 17) señaló que la transición del paradigma del honor hacia la relevancia de la dignidad se produjo en el siglo XVIII, en Maquiavelo (2015, p. 412-415) podemos encontrar una visión del honor peculiar, no solo aquel que es producto del éxito mercantil o fundado en las relaciones con el poder despótico.

Pero el honor, [...], también es el reconocimiento de la particular superioridad y excelencia que debemos a las personas honestas y a las personas que cumplen debidamente con sus deberes públicos: se trata de la dignidad personal, del valor moral, del mérito de una persona, que tiene derecho a la estima y al respeto por parte de los demás (Viroli, 2014, pp. 65-66).

La complejidad de las relaciones sociales basadas en el honor se fundamenta en la diferencia entre los individuos, pero esto no es un impedimento para llegar a la solidaridad, pues “los ciudadanos que han tenido los mayores honores no deben desdeñar los pequeños” (Maquiavelo, 2015, p. 140). La construcción del humanismo cívico se encuentra impregnado de su dotación de solidaridad.

La descripción que da Walter Benjamin (2013) al referirse a la carga del pasado que encarna Robespierre demuestra el choque entre dos concepciones de la acción política, pues este quiere traer al presente a los clásicos latinos.³ La búsqueda por instaurar un régimen de significado, en el caso de Robespierre, implicaría comprender la historia como una línea homogénea de tiempo. También haría falta entender la metodología de la Escuela de Cambridge, centrada en el estudio del lenguaje político. Su método se enmarca en el estudio de los contextos de enunciación de los actos de habla:

Cambios en los estilos dominantes de pensamiento político son incorporados al paradigma y son considerados como pruebas de su destrucción desde el exterior de su agotamiento desde dentro, al tiempo que no se contempla la posibilidad de que quizá no pertenecían al paradigma de las primeras (Pocock, 2002, p. 320).

Robespierre, a diferencia de los pensadores que ensoñaban el pasado greco-latino, encontró que el republicanismo requiere del humanismo cívico para po-

³ Esta observación la desarrolla en la tesis XIV en Benjamin (2013, p. 150).

der fundamentar un orden político que defienda la tesis de la vinculación entre moral y política. Para redondear la vinculación que buscaba, Robespierre dijo:

¿Cuál es el objetivo al que tendemos? El goce pacífico de la libertad y de la igualdad; el reinado de la justicia eterna, cuyas leyes fueron grabadas, no en mármol o sobre piedra, sino en los corazones de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida y en el tirano que las niega (Žižek, 2010, p. 213).

Esta concepción de la libertad robusta resulta poco práctica cuando se analiza desde el horizonte conceptual del liberalismo,⁴ aunque en el liberalismo también es posible encontrar algunos elementos del humanismo cívico.⁵ En este sentido, Robespierre se sitúa en una pretensión universalista de la igualdad ante la ley. El fundamento de la organización social, la diferencia entre *libertas e imperium*, debe comprenderse como una argumentación que pretende ejecutarse en una coyuntura política determinada.⁶

En este sentido, es inadecuado comprender a Robespierre como un premarxista.⁷ En el plano social usa el lenguaje propio del humanismo cívico, como le reclama Benjamin (2013, p. 150), pero en el plano político se adecua al lenguaje moderno del republicanismo. El elemento fundamental del republicanismo moderno es la universalidad de la legislación.

La complejidad de las relaciones sociales no es un impedimento necesario para la construcción de un Estado, pues lo es “incluso para un pueblo de demonios (siempre que estos tengan entendimiento)” (AA, ZeF, VIII, p. 366). En este sentido, queda claro que la legitimidad del Estado se encuentra forjada por una construcción racional y no por un mero ejercicio pragmático.⁸ La conexión entre las virtudes cívicas y el imperativo categórico se muestra de manera distinta cuando comprendemos el primer enunciado de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)*: “Dos cosas llenan el ánimo

⁴ Skinner (2012) comprende de manera extensa la visión de la libertad desde el horizonte del humanismo cívico, aunque le denomina *neorromana*.

⁵ En la tercera parte de Pocock (2016) se argumenta la influencia del humanismo cívico en la independencia de las Trece Colonias, ahí se demuestra que el movimiento político que fue caracterizado por McPherson (1962) como *la revolución liberal* se encuentra más cerca del humanismo cívico que de una visión liberal decimonónica.

⁶ Muestra de esta posición universalista se encuentra en la respuesta al diputado de Martinica, St. Méry, en la Asamblea del 13 de mayo de 1791 (Žižek, 2010, pp. 94-95), donde se condena enérgicamente la posición de los hombres en las Antillas, con lo que Robespierre se convierte en enemigo acérrimo de la esclavitud.

⁷ Esta interpretación se encuentra en Bernal (2016) y en Castro Gómez (2019).

⁸ En la vertiente kantiana, este tema queda claro en la exposición del imperativo categórico o la explicación del derecho. Pero en los discursos de Maquiavelo encontramos sendas explicaciones de la relación entre las leyes y la legitimidad que le brinda el pueblo (2015, pp. 163 y ss.).

de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuanto mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral (*moralische Gesetz*) dentro de mí” (AA, KpV, V, p. 161). La construcción moral de la sociedad es una alternativa a la reproducción *ad infinitum* de la violencia y la injusticia sistemática del orden natural de las cosas y la legitimidad de la comunidad.

La circunscripción de aquello que es republicano en contraposición al humanismo cívico podríamos fundamentarla según algunos elementos encontrados en Robespierre y que la senda republicana debería respetar:

1. Comprender la libertad como no dominación.
2. Conceder un valor esencial a la esfera pública.
3. Defender el imperio de la ley, entendido como la igualdad apegada a la ley.
4. Promover la relación moral con pretensiones universalizables.

Estas cláusulas son puntos que abren la brecha entre el humanismo cívico y el republicanismo. Las tensiones entre ambos pueden comprenderse desde el horizonte histórico con el que se enfrentó Robespierre en su actividad política.

Respuesta a la Convención Nacional o la lucha contra el despotismo

Dice Robespierre: “Los reyes coaligados contra la República nos hacen la guerra con ejércitos, intrigas y libelos” (Žižek, 2010, p. 187). La primera República Francesa fue considerada una ruptura con el orden previo, el Antiguo Régimen. Dicho proyecto buscó un nuevo reconocimiento del orden político existente. Los medios para superar a la monarquía parlamentaria y constituirse como un nuevo proyecto político pasaron por el filo de la guillotina.

Acerca de las amenazas de los reinos externos a la República, como represalia a la apertura de una nueva apuesta política, Robespierre menciona que “la moralidad solía quedar enterrada en los libros de los filósofos; nosotros la hemos introducido en el gobierno de las naciones” (Žižek, 2010, p. 191). El asesinato de los reyes de Francia preparó la entrada a la ciudadanía como el principal actor político.

La lucha por la libertad y los ciudadanos como milicia genera una ventaja estratégica infranqueable. En la Francia revolucionaria se desarrolló una perspectiva patriótica que buscó crear cohesión social entre los burgueses y los *sans culottes* para defender la legitimidad de la revolución (Bergeron, Furet y Koselleck, 2012, p. 43 y ss.). La construcción de la ciudadanía en clave republicana va de la mano con algunos presupuestos prácticos: la igualdad ante la ley, la libertad comprendida en el horizonte social y la fraternidad de la nación. En este sentido, “los jacobinos se identifican en gran parte con una perspectiva constitucionalista de defensa de la soberanía popular” (Gaytán, 2016, p. 66).

Jacobino y republicano para Robespierre son sinónimos, no fue sino hasta la llegada del imperio napoleónico cuando el adjetivo *jacobino* devino en palabra nefanda.⁹

En este sentido, la visión de Robespierre es estatista, pues se encuentra en una transición simbólica del poder. Luego de la ruptura con el Antiguo Régimen, la figura del rey y el puesto de ejecución del poder quedó vacío; solo una asamblea de ciudadanos logró ocupar el espacio simbólico del poder (Dubiel, Frankenberg y Rödel, 1997, pp. 140 y ss.). De este modo, Gaytán asevera que:

El Estado es el depositario, entidad tangible que hará valer el bien común y el interés de la soberanía popular. Para ello es necesario la obediencia de todos a la Constitución y a las leyes que hacen valer a la sociedad. Pero la sociedad no es una abstracción, no es el pueblo anunciado, es algo tangible que se contiene en una identidad en principio cultural, pero que adquiere su formalidad cultural en la patria (2016, p. 67).

La tensión existencial entre la coyuntura del mundo moderno y el Antiguo Régimen llegó a su epítome con la pregunta ¿es posible el orden social sin un rey? Esta consideración se convirtió en la condición de posibilidad para modificar el estatuto político y social de la Francia dieciochesca. Es este acontecimiento histórico la clave para comprender la modificación en los discursos de Robespierre y su radicalidad; mientras que, en el esquema de una monarquía constitucional, como en el caso del Reino Unido, el humanismo cívico es un plexo social propicio para comprender el desenvolvimiento de los ciudadanos, pero cuando el espacio del poder absoluto queda vacante, solo resta la responsabilidad de los miembros de la sociedad como garante de la comprensión política.

El presupuesto social que inició con la caída de la Bastilla y la fundación de la monarquía abrió una construcción de la política desde un orden complejo, más allá de la posición centralizada del poder. Así, Dubiel *et al.* señalan:

La idea de una autolegislación racional no debe por tanto ponerse a priori por encima de los demás proyectos, sino que presupone siempre una decisión existencial por la 'lucha por unas relaciones legítimas y racionales' cuyas aras, los argumentos, deben probar su eficacia en los debates públicos como respuesta a la cuestión democrática (1997, p. 150).

⁹ Para un análisis de las mutaciones en el lenguaje político francés es recomendable consultar a Rosanvallon (2007).

El problema con la visión negativa de Robespierre es que se fundamenta en la imposibilidad del disenso, pero esta visión deja de lado el hecho de la existencia de las organizaciones y cuerpos políticos más allá del Incorruptible. Personajes como Fouché, Saint Just o Marat fueron distinguidos miembros de los jacobinos, es decir no todos los actos en el terror deben ser atribuidos al Incorruptible.

El problema de las políticas jacobinas puede encontrarse en la despersonalización de las leyes, que dislocaron las prácticas de la mentalidad medieval para imponer una nueva intuición del mundo (*Weltanschauung*). El disenso político en el gobierno jacobino se fundamenta en la dicotomía racionalista entre las pretensiones universalistas y despersonalizadas, por una parte, y las tendencias tradicionales y comunitarias, por otra, encarnadas por los girondinos.

El problema del espacio vacío del monarca se relaciona con condiciones políticas; el humanismo cívico, en este sentido, aparece como una cuestión crucial: el contexto del Renacimiento cuenta con un nivel de complejidad reducido. El humanismo cívico encuentra condiciones adecuadas para no alarmarse ante la falta de monarca y desarrolla mecanismos para sustentar la soberanía. Para los siglos XVIII y XIX, la economía se encontraba en una transición desde la fisiocracia hacia la economía de mercado: el individuo productor-consumidor, los circuitos industriales y el papel de las colonias en África y el Caribe brindaban una complejidad mayor que condicionaba la concepción de la libertad y las posibilidades de pensar la constitución de un Estado bajo los axiomas del humanismo cívico.

El resorte del gobierno popular: virtud y terror

La visión del Estado en Robespierre implica una visión antropológica: el ciudadano se construye moralmente. Así, dice Robespierre: “No hay nada más natural: quien no odia el crimen no puede amar a la virtud” (Žižek, 2010, p. 221). Las consecuencias de esta antropología pueden comprenderse a través de dos vertientes: el proyecto formativo del humanismo cívico y la visión pedagógica que Rousseau describió en *Emilio*. Aunque puedan parecer dos caminos distintos, ambos llevan hacia la formación de la virtud.

Aunque la construcción de la República se fundamenta en una antropología, históricamente se desarrolla por vías distintas. Así, Robespierre expresa:

Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente (Žižek, 2010, p. 220).

La excepción del momento revolucionario se encuentra guiado por la virtud y tiene como principal guía la construcción de un Estado de derecho en clave republicana. La estructura de tal momento revolucionario, y su posterior Estado de derecho, puede comprenderse como un proyecto político que siga estas líneas:

La función del Gobierno es dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación hacia el objetivo propuesto al instituirlo.

La finalidad del Gobierno constitucional es conservar la República; la del Gobierno revolucionario es fundarla.

La Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos: la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y la paz (Žižek, 2010, p. 198).

Estas palabras son un testimonio fundamental de la encrucijada entre el lenguaje republicano y universalista, y el correlato histórico en que se desempeñó Robespierre. Existen claves para comprender los elementos del humanismo cívico a partir de conceptos como *fuerza moral*, *conservación de la República*, *Constitución* ya que se entienden como la manifestación de la libertad. En cambio, conceptos como *gobierno constitucional* y *libertad* son las piezas clave para apuntalar el republicanismo robesperriano.

No es posible crear una función biyectiva en el conjunto de características tanto del humanismo cívico como del republicanismo. En ambos se habla de libertad, pero con connotaciones distintas; también la Constitución resulta clave para comprender la organización social. El republicanismo, a diferencia del humanismo cívico, comprende una perspectiva que va más allá de las costumbres de una comunidad determinada. En el humanismo cívico las virtudes no son universales, son una manifestación de la comunidad en su devenir histórico; en cambio, en el republicanismo se persiguen los valores de la humanidad, aquellos que son susceptibles de universalización.

Resulta una peculiaridad contemplar la semejanza entre los conceptos de *virtud* y *terror* como un vicio de la política. A partir de esta diferencia, es necesario explicar la estrecha relación pragmática entre las virtudes y los vicios. Según Pocock (2002):

Virtud es una palabra con una larga historia y un gran número de significados... Según fue utilizada en el vocabulario republicano, la palabra parece haber adquirido otros matices adicionales. Podía significar una devoción hacia el bien público; podía significar la práctica, o las precondiciones para la práctica, de relaciones de igualdad entre ciudadanos comprometidos en gobernar y en ser gobernados; y, por último, dado que ciudadanía era sobre todo un modo de acción y de practicar la vida activa (pp. 324-325).

Es necesario señalar que Pocock delimita el uso de la virtud desde el horizonte del humanismo cívico o como la tradición atlántica del republicanismo.¹⁰ Con este presupuesto, es posible comprender algunos hechos como simples, por ejemplo, la asimetría social entre ciudadanos o la esclavitud. El problema con el humanismo cívico radica en su incapacidad de rendir cuentas de manera universal, por ello el despotismo ilustrado se funda en la superioridad moral de un grupo que detenta la virtud.

Como deja el testimonio de la historiografía tradicional, existe un *impasse* entre el lenguaje de la libertad, la igualdad y la fraternidad con la existencia de un sistema económico basado en la explotación y la mercantilización del ser humano. El llamado *círculo comercial del Atlántico* fue la fuente de enriquecimiento de las élites económicas. Dicho círculo consistía en la extracción de mano de obra de África —en condición de esclava y de mercancía— hacia los campos de explotación de materias primas en América y el Caribe. Fue tomada por los imperios español y portugués al amparo del papa Alejandro VI; el círculo cerraba con la recaudación de los beneficios de las mercancías y las ganancias de las materias primas en Europa.¹¹ Entonces, la comprensión de la revolución haitiana es una confrontación flagrante en contra de la opresión del sistema hermético del humanismo cívico y se abre paso a una confrontación para comprender, de manera robusta, la universalidad del lenguaje republicano.¹²

El debilitamiento del lenguaje del humanismo cívico ante la industrialización de las sociedades dieciochescas, así como el aumento en la división social del trabajo, es señalado con singularidad por la sátira de Mandeville, *La fábula de las abejas* (1983). Así, dice Mandeville:

Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan
por hacer de un gran panal un panal honrado.
Querer gozar de los beneficios del mundo,
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,
sin grandes vicios, es vana
utopía en el cerebro asentada.
Fraude, lujo y orgullo deben vivir
mientras disfrutemos de sus beneficios:
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
pero, sin ella, ¿Quién medra o se alimenta?... (p. 21).

¹⁰ Para atender a esta diferencia entre el republicanismo universalista y el republicanismo atlántico o humanismo cívico es recomendable consultar a Pettit (2013).

¹¹ La explicación *in extenso* de este círculo comercial se encuentra en Gilroy (2014).

¹² Con una metodología marxista, James (2003) demuestra la existencia de estas tensiones.

El lector cándido afirmará que, siguiendo una tradición liberal-individualista, el ejercicio de la libertad individual pasa por encima de la igualdad, es decir, los vicios privados se subsanan con la virtud pública. Pero cabe aclarar lo siguiente:

El principal propósito de la fábula, [...], no es otro que mostrar la imposibilidad de disfrutar de todas las más elegantes comodidades que ofrece la vida en una nación industriosa, rica y poderosa; y al mismo tiempo recibir los beneficios de la virtud e inocencia propias de la edad de oro (Mandeville, 1983, p. 6).

El lenguaje de la virtud del humanismo cívico puede verse como un vecino a los vicios privados, pero en ningún mundo posible puede compaginarse la arbitrariedad de la desigualdad o la mezquindad comunitaria con un universalismo republicano.

Es posible detectar que el principal defecto del proyecto político de la primera República Francesa fue tratar de implementar el lenguaje de la virtud ante el espacio vacío del poder político. En vez de afrontar las condiciones deliberativas que requiere el proyecto republicano universalista, la Asamblea constitucional y el Comité de Salud Pública encarnaron el humanismo cívico en favor de una construcción política pragmática en la que se establecen parámetros idénticos a la pluralidad de miembros de la sociedad.

La primera República buscó la libertad, la igualdad y la fraternidad universales, esto condujo a una serie de problemas y confrontaciones que abrieron los ojos de los miembros de la Asamblea. La diferencia de clases fue una condición para la conformación de un nuevo grupo político que fue atendido por las políticas jacobinas, no es casualidad la relevancia del abate Sieyès (1993) y su concepción del Tercer Estado, que es una definición negativa al Estado absolutista. Es necesario comprender que el intento de la República de ser democráticos a rajatabla implicó problemas, la muestra de esta radicalidad puede encontrarse en la Constitución de 1791. De este modo, esta visión se enfrentó a las consideraciones de desigualdad que la mentalidad del siglo xviii implicaba: esclavismo y encubrimiento femenino; pero estas luchas aparecieron después en el espacio de experiencia de los franceses con la Revolución haitiana de 1791 y la primera objeción del encubrimiento de Olympe de Gouges (1748-1793).

El discurso de la virtud bajo las prácticas del humanismo cívico fue una de las causas de los problemas pragmáticos de este movimiento, pues la virtud se rige por un criterio sustancialista. La virtud como el horizonte de acción de los jacobinos no es reconciliable con un republicanismo universalista, si bien los jacobinos buscaron que todo aquel con la cualidad de ciudadano aplicara el imperativo categórico y pudiera “obrar sólo según aquella máxima por la cual,

al mismo tiempo, puedas querer que se convierta en ley universal” (AA, GSM, IV, p. 421). Pero existe una versión de la virtud como construcción, es decir, aquella virtud que se logra conforme con el deber universal. En el concepto kantiano de virtud podemos encontrar que

...puesto que el hombre es un ser libre (moral), el concepto de deber no puede contener más que la autocoacción (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella coerción (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético (AA, TL, VI, p. 380).

Entrar en la definición extensa de la libertad en Kant se extiende más allá del objetivo de esta investigación, pero cabe señalar que en la doctrina del derecho, Kant señala que el único derecho innato (*angebore Recht*) es la libertad que se manifiesta de distintas maneras como la igualdad, la publicidad o el ser dueño de sí mismo (AA, RL, VI, pp. 237-238). En este sentido, para Kant, la Revolución francesa, como idea regulativa, fue un gran avance de la humanidad, pero en la práctica se convirtió en un desastre.¹³ De este modo, es posible comparar a un pensador republicano con un político que, con la mentalidad del humanismo cívico, intentó acercarse al republicanismo.

Espacio de experiencia y horizonte de posibilidad para Robespierre

Koselleck distingue entre el espacio de experiencia y el horizonte de posibilidad (2017, pp. 349 y ss.). El primero se entiende como la posibilidad de comprender el futuro a partir de analogías con el pasado, es decir, el acontecimiento histórico se hace accesible al entendimiento por vía de la comparación y la analogía con eventos ya acaecidos. Mientras que el horizonte de posibilidad se concibe como un nuevo ámbito para comprender la realidad, el camino para recorrer los acontecimientos ante una *terra incognita*.

Si usamos estas categorías, es posible comprender el modo en que Robespierre se encuentra ante un nuevo horizonte de posibilidades políticas, la consagración de una República que se fundamente en la moral, mientras que su espacio de experiencias se encuentra en una constante referencia hacia el pasado, en este caso el pasado grecolatino. Si bien es cierto que el horizonte abierto por la política ha desarrollado una veta que no se ha agotado a más de 200 años del asesinato del monarca francés.

¹³ Las opiniones de Kant sobre este acontecimiento pueden encontrarse a lo largo de la *Disputa de las facultades* (AA, SF, VII, pp. 80-86).

La vanguardia que representó Robespierre, así como su encrucijada con los miembros de la Asamblea constitucional y el Comité de Salud Pública, no se encontró en concordancia con los pobladores. Mientras que Robespierre se encontraba en una posición intermedia entre el espacio de experiencia y el horizonte de posibilidad, la mayoría de la población se encontraba en la mentalidad del Antiguo Régimen (Tocqueville, 2010, pp. 71-80). La apuesta del republicanismo que apuntaló Robespierre tenía como objetivo cambiar la mentalidad general para afrontar los principios universalizables de libertad, igualdad y fraternidad.

La perspectiva encarnada por Robespierre es una ruptura en el continuo de la historia. La destrucción de la estructura administrativa del Antiguo Régimen va más allá de un retorno a los Estados generales del pasado, es una apuesta por un cambio en la manera de vivir. Dicha apuesta es “todo o nada”, es decir: se logra la revolución o se regresa al pasado. Pero esta apuesta institucional de cambiar los modos de vivir se encuentra ante la realidad, las estructuras de dominación económica y política que no desaparecen con el cambio de régimen, sino que se modifican y adaptan. En este sentido, resulta revelador analizar la figura y los actos de Robespierre más allá de 1789 para entender su proceso de humanista cívico a republicano. Resulta fructífera la visión de tales actos con los ojos de Tocqueville: “Verlos modificarse y transformarse según el curso de los acontecimientos, sin cambiar, no obstante, de naturaleza, y reaparecer continuamente ante nosotros con una fisonomía un poco diferente pero siempre reconocible” (2010, p. 75). En la mentalidad de Robespierre, como en los franceses, se hace manifiesto una transformación de sus ideas. Al ser formado bajo las ideas del antiguo régimen se condicionó su humanismo cívico, pero su contexto político lo llevó a abrir el camino del republicanismo como pensamiento político.

La recepción del jacobinismo fue manchada por la experiencia histórica del terror, del que se ha culpado únicamente a Robespierre y se ha omitido a los demás miembros del Comité de Salud Pública, pero esta concepción política no omite las ideas regulativas que lo alimentaron: libertad, igualdad y fraternidad. En este sentido, es posible emparentar el jacobinismo robesperriano con el republicanismo.

Consideraciones finales

Esta exploración del lenguaje político que he realizado sobre Robespierre bien pudo ser parte de un análisis sobre Rousseau, Kant o Tocqueville, sin embargo, estos pensadores no lograron tener la importancia de Robespierre para la comprensión del lenguaje republicano. La función de un político republicano

y el lenguaje que empleó ante un nuevo horizonte de expectativas resulta un campo de trabajo productivo para la comprensión histórica de las motivaciones que llevaron la imagen de Robespierre de político incorruptible a líder sanguinario que no se tentó el corazón al mandar ejecutar a ciudadanos franceses.

La mancha histórica que se cierne sobre la ideología jacobina y la figura histórica de Maximilien Robespierre es innegable, igual que las consecuencias del terror. Ahora, el ideario defendido por Robespierre es un conjunto de ideas regulativas que converge en varias ideologías, cada una con su distinta gradación. Entre ellas, la libertad, la igualdad y la fraternidad son ideas regulativas valiosas que motivan la defensa contra la dominación y el capricho, tanto del Estado como de particulares.

Así, la emergencia de la figura de Robespierre como el Incorruptible fue una respuesta al absolutismo monárquico, también combatido en Inglaterra durante la Revolución Gloriosa; sin embargo, la reivindicación universalista de la toma de la Bastilla y la Asamblea general de 1789 trascendieron durante el siglo xix. En el lenguaje político empleado por Robespierre, la diferencia entre humanismo cívico y republicanismo es trascendental para que su figura salga del olvido de la historia del pensamiento político y sea entendido en su propio contexto.

La posibilidad de recuperar la experiencia jacobina, en especial en clave robesperriana, debe pasar por el tribunal de la razón. La interpretación del republicanismo ha de desembarazarse de los presupuestos del humanismo cívico, pues este contiene elementos totalmente injustos. El humanismo cívico puede comprenderse como una perspectiva comunitarista previa del siglo xx. Todos los elementos tradicionalmente perpetúan las estructuras de desigualdad en las sociedades son rescatados en esta perspectiva política. En cambio, el republicanismo universalista de Robespierre puede congeniar con las tendencias contemporáneas de este movimiento político. La comprensión de la libertad como *no dominación* y el derecho a la justificación son elementos compatibles con el proyecto político robesperriano. Retomar el ideario de Robespierre brindaría una nueva dimensión pragmática a situaciones políticas en suma relevantes para las sociedades del siglo xxi, tal es el caso de la legitimidad popular más allá de la razón práctica. Con este ideario se hará evidente que la dinámica de las mentalidades de las sociedades no puede limitarse a repetir el espacio de experiencia, sino que debe abrir uno nuevo para la política.

Referencias

- Baron, H. (1966). *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Benjamin, W. (2013). Über den Begriff der Geschichte. En R. Tiedemann (Ed.). *Walter Benjamin. Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (pp. 141-154). Stuttgart, Alemania: Reclam.
- Bergeron, L., Furet, F. y Koselleck, R. (2012). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. México, México: Siglo XXI.
- Bernal, R. (2016). Fraternidad y democracia en el origen de nuestra modernidad política. En G. Ambriz Arévalo y R. Bernal Lugo (Coords.). *El derecho contra el capital. Reflexiones desde la izquierda contemporánea* (pp. 36-71). Chilpancingo, México: Contraste.
- Castro Gómez, S. (2019). Republicanismo transmoderno. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp. 161-220). Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dubiel, H., Frankenberg, G. y Rödel, U. (1997). El dispositivo simbólico de la democracia. En *La cuestión democrática* (pp. 137-192). Madrid, España: Huerga y Fierro Editores.
- Gauthier, F. (2005, 23 de julio). Robespierre: por una república democrática social. *Sin Permiso*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/robspierre-por-una-repblica-democrtica-y-social>.
- Gaytán, F. (2016). Hacia los nuevos testamentos jacobinos: los decálogos normativos para la laicidad. En *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo* (pp. 57-101). México, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Gilroy, P. (2014). *El Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid, España: Akal.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*. México, México: Turner-Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1900 s.). *Kant's Gesammelte Schriften* (Editado por la Real Academia Prusiana de las Ciencias). Berlín, Alemania: Reimer [hoy De Gruyter].
- Nota del autor: Las citas de Kant se toman de la edición de sus obras hecha por la Academia Prusiana. Me refiero a esta edición con las siglas AA (*Akademie Ausgaben*) [edición académica] e indico, a continuación, en números romanos, el número de volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en las que se encuentra la obra citada.
- GMS: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, IV, pp. 385-463.
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft, V, pp. 1-163.
- RL: Rechtslehre, VI, pp. 229-372.

- TL: Tugend lehre, VI, pp. 373-492.
 SF: Der Streit der Fakultäten, VII, pp. 1-115.
 ZeF: Zum ewigen Frieden, VIII, pp. 341-386.
- Koselleck, R. (2017). Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zwei historischen Kategorien. En *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (pp. 349-375). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Mandeville, B. (1983). *La fábula de las abejas*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, España: Alianza.
- McPherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2013). Two republican traditions. En A. Niederberger y P. Schink (Eds.), *Republican democracy, liberty, law, and politics* (pp. 169-204). Edimburgo, Reino Unido: Edinburgh University Press.
- Pocock, J. (2002). Virtudes, derechos y *manners*: un modelo para los historiadores del pensamiento político. En *Historia e Ilustración. Doce ensayos* (pp. 317-337). Madrid, España: Marcial Pons.
- Pocock, J. (2016). *The machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Rousseau, J. J. (2017). *El contrato social*. Madrid, España: Alianza.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, P. (2007). *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Sieyès, E. (1993). ¿Qué es el Tercer Estado? En D. Pantoja Morán, *Escritos políticos de Sieyès* (pp. 129-176). México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (2012). *Liberty before liberalism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (pp. 25-73). Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Tocqueville, A. (2010). El Antiguo Régimen y la Revolución. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Viroli, M. (2009). *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid, España: Akal.
- Viroli, M. (2014). *La elección del príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*. Barcelona, España: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *Slavoj Žižek presenta: Robespierre. Virtud y terror*. Madrid, España: Akal.

Ética, política y los derechos de las audiencias en México. Cómo olvidar a Foucault

Ethics, politics and the rights of audiences in Mexico.

How to forget Foucault

Rogelio del Prado Flores

Universidad Anáhuac

México

ORCID: 0000-0002-2181-272

Rebeca Illiana Arévalo Martínez

Universidad Anáhuac

México

ORCID: 0000-0003-1163-6752

Resumen

En este ensayo se reflexiona de manera deconstructiva sobre los principios de actuación de los medios de comunicación masiva con el fin destacar las paradojas que conforman el ser y la actuación de las industrias culturales. La deconstrucción es un gesto político que responde a la deuda con la justicia heterónoma. De esta forma se propone un nuevo cosmopolitismo por venir, que parta de la cultura ilustrada y el derecho internacional; que tenga como metas vigilar el respeto a los derechos de las audiencias y que, al mismo tiempo que custodie el respeto las libertades humanas, también atienda el cuidado a la culturas de los pueblos, sus costumbres y valores.

Abstract

This essay reflects deconstructively on the principles of action of the mass media in order to highlight the paradoxes that define the nature and performance of cultural industries. Deconstruction is a political gesture that responds to the debt with heteronomous justice. Thus, a new cosmopolitanism is promoted, based on enlightened culture and international law, whose purpose be to monitor respect for the rights of audiences, and that while guarding respect for human freedoms, also engages in the care of peoples' cultures, customs and values.

Palabras clave

Deconstrucción, derechos, audiencias, televisión, democracia.

Keywords

Deconstruction, rights, audiences, television, democracy.

Fecha de recepción: enero 2021

Fecha de aceptación: abril 2021

Introducción

Aquí se articula un conjunto de reflexiones que vinculan el derecho de las audiencias dentro de un contexto histórico caracterizado por el predominio moderno del control y la vigilancia que establecen las llamadas industrias culturales, con el propósito de establecer algunos puntos de inflexión hacia un cosmopolitismo ético político.

¿Qué caracteriza nuestro tiempo? Esta cuestión se retoma de la conferencia que Michel Foucault dictó en 1983 con respecto a Kant y la Ilustración. En aquel entonces, aún era pertinente cuestionarse sobre la particular herencia kantiana, para atender la necesidad de una arquitectónica que sostuviera un acontecimiento cultural alternativo a la lucha ideológica entre “derechas” e “izquierdas” –por llamarlas de algún modo–, sobre todo porque se respiraban aires fúnebres del legado –marxista– que se negaba a morir. Uno de los muchos hilos de la cultura ilustrada seguía produciendo preguntas sobre la actualidad, lo que de singular tiene “nuestro presente” y que hace que el pensamiento vuelva a ligarse a una comunidad de pensamiento que toma como estandarte la forma crítica de preguntarse sobre lo que hace pertinente la filosofía en la actualidad. En los últimos años de la vida de Foucault, el conflicto ideológico que representaba la Guerra Fría se encontraba en su etapa final. Bajo ese contexto, la crítica respondía a una necesidad cultural, sobre todo académica, que demandaba una nueva posibilidad de realización social, política y culturalmente. Décadas atrás, la filosofía francesa efectuaba un examen de las estructuras sociales que en cierto modo creaban un tipo particular de subjetividad que impedía el ejercicio de la libertad individual. Esta filosofía transforma su herencia filosófica en una herramienta de combate. Para Foucault, como para muchos de su generación, la filosofía tiene una función social. Trata de evidenciar las relaciones de poder que conforman y dan sentido a la actividad del pensamiento, en tanto resultado de los mecanismos institucionalizados por donde circula el discurso verdadero. Creía que la cultura ilustrada había permitido que se conformaran instituciones que administraban el poder, desde un discurso basado en la razón de Estado. Foucault fue no solo testigo de una pugna ideológica, sino un actor que buscaba que el saber subterráneo, es decir, el saber de la gente, de los vencidos, de los excluidos, tuviera mayor margen de maniobra a través de evidenciar los mecanismos que se han naturalizado con

el paso de tiempo y que impiden la posibilidad de imaginarse otro tipo de escenarios de realización para las comunidades marginadas del poder.

Ahora bien, mientras el poder gubernamental se manifiesta a través de mecanismos de control, a través de la forma institucionalizada burguesa (Foucault, 2006), el fantasma de la revolución seguía vivo, manifestándose, sobre todo, en la forma de crítica especializada que era capaz de avizorar acciones políticas de resistencia. Desde 1789, la crítica se proponía resistir al horizonte ideológico compuesto por el matrimonio entre la razón de Estado y el sistema de mercado capitalista de producción. Este escenario era secular pero conservaba la estructura religiosa en su forma imperativa, un mandamiento, una necesidad de hacer algo por... Foucault fue el último de los filósofos franceses que veía la oportunidad de que las cosas dieran un giro de 180 grados.

El año de 1989 cambió todo. Cinco años después de que se cumplieran doscientos años de que saliera a la luz pública las respuestas a la pregunta por la *Aufklärung*, por parte del periódico alemán *Berlinische Monatschrift*; dos siglos después de la Revolución francesa; cinco años después de la muerte de Michel Foucault, se produjeron dos acontecimientos aparentemente inconexos pero que han modificado *nuestra* actualidad, desde entonces no es otra cosa que una videoesfera, una realidad descentrada dentro de una sola esfera: por un lado la caída del Muro de Berlín; por otro lado, el inicio del desarrollo de la *world wide web*. ¿Cómo se traduce el año de 1989? Como capitalismo digital. Un hipercapitalismo sin contrapesos, global, hegemónico, que ha transformado el capitalismo de producción, por una economía de consumo. Se trata de la época del “posdeber”, un pensamiento secular que se ha distanciado por completo del sentido trascendental de la religión. No responde a una necesidad cultural, a un mandamiento social, no hay más órdenes que responder. Lo que caracteriza esta nueva modificación secular es la inmediatez, el desierto de lo real que configura escenarios simulados de un aparente bienestar.

En esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética: por primera vez, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista (Lipovestky, 1994, p. 12).

Este nuevo umbral posreligioso es contradictorio en dos sentidos. Primera contradicción. Como lo señalan Ulrich Beck y Zygmunt Bauman, se conservan, por un lado, instituciones políticas que fueron construidas siguiendo el modelo del matrimonio entre el Estado y la Nación, y por otro lado, ha emergido una economía supranacional cuyo poder es superior al de los Estados, y cuya lógica

responde a la necesidad de movilizar los recursos financieros a donde existan mejores condiciones de crecimiento, sin importar ningún tipo de lealtad, vínculo, ni compromiso con las naciones. Los nuevos magnates buscan los sistemas burocráticos más flexibles para obtener los mayores rendimientos. Para aumentar sus ganancias tienen que buscar consumidores en todo el mundo. En algunos casos han burlando las restricciones que imponen los gobiernos, fijando sus propias condiciones, atraídos por las economías nacionales debilitadas, vulnerables a la corrupción, que son incapaces de sobreponerse a estos poderosos empresarios. Estos inversionistas posmoralistas son más peligrosas que un político nacionalista, así lo sostiene Žižek: “Zuckerberg y Elon Musk son mucho más peligrosos que Donald Trump” (*Público*, 2017, parr. 2).

La segunda contradicción de este “segundo umbral secular” –en palabras de Lipovetsky– es que al ciudadano le toca “enfrentar las contradicciones del sistema” (1994, p.19). Los individuos se ven invadidos por la publicidad, inseguros en su propia tierra, con una nueva pobreza –bajos salarios–, sin instituciones políticas que ofrezcan oportunidades de desarrollo y con una burocracia irracional. A cada uno le toca encontrar una salida en un mundo agotado, que no ofrece oportunidades para todos (Bauman, 2004).

A finales del siglo pasado, antes del año 1989, se pensaba que el nuevo milenio tenía que reflejar un nuevo horizonte de honestidad. La proximidad del nuevo milenio generaba la ilusión y reanimaba el corazón, y acrecentaba la esperanza en un entramado de eticidad. “Un nombre, un ideal agrupa los espíritus y reanima el corazón de las democracias occidentales en este final de milenio: la ética” (Lipovetsky, 1994, p. 9). El año de 1989 representa el desencantamiento de la ética laica. Por dos siglos enteros, los hombres ilustrados intentaron construir lazos entre una moral autónoma y la construcción de instituciones seculares. La fórmula del amor a la nación, buena o mala, se pensaba que sustituiría con éxito el amor a la vida trascendente (Bauman, 2004). En estos dos siglos se fraguó un movimiento pendular –que a la postre sería el germen para la segunda etapa secular– entre la ética posreligiosa y la lógica del bienestar material. Persistía la misma estructura del deber de tipo religioso, pero dirigido a la soberana decisión de individuo, que no acepta más ley que la que salga de su libre arbitrio, y, por otro lado, la idea de que la realización personal tiene que verse materializada en esta vida, a través de un bienestar cotidiano. El sacrificio, el deber de formato metafísico, son traducidos a estructuras subjetivas, más modestas, pero que son susceptibles de medirse, compararse y, sobre todo, aprovecharse de manera directa.

El año de 1989 implica la desformalización del deber de tipo religioso. Actualmente, la iniciativa privada se ha inmiscuido en los pendientes del Estado, sobre todo en lo que tiene que ver con las *políticas de vida*. Estas son el conjunto

de concepciones sociales, culturales y religiosas que revelan lo que significa una buena vida. La elección, el diseño e implementación de las políticas de vida eran realizadas por los Estados. En la actualidad, el Estado vive un apremio por la desregulación y la privatización de la educación. Según Zygmunt Bauman, el lema sobre el cual los hombres de Estado toman decisiones es no a los compromisos con el futuro, debido a la misma presión social condicionada por las leyes del mercado, cualquier “ministro que contemple la posibilidad de intervenir, se arriesga a ser menospreciado y condenado por la falta imperdonable de ignorar las leyes del mercado y los intereses económicos” (2004, p. 90). Si hacemos un experimento mental, si imaginamos que se encuentran espectaculares por las calles mandados a poner por nuestros políticos que han renunciado a su tarea primordial, veríamos que se nos dice a los ciudadanos: “la felicidad depende de ti, de tu esfuerzo, no hay nadie que te apoye en esto”.¹ La consecuencia inevitable es “la incertidumbre, la angustia y el dolor debido la ambigüedad de la sociedad líquida” (Bauman, 2004, p. 91). Tal parece como si en cada esquina estuvieran colgados letreros que anuncian que el Estado se desentiende del compromiso de ofrecer la felicidad a sus ciudadanos.

De manera por demás paradójica, las empresas privadas han asumido la tarea de formular las políticas de felicidad para venderlas a todos los ciudadanos, sin dejar a nadie fuera de su alcance. Asistimos al fortalecimiento privado de las políticas de vida, administradas por empresas, consorcios, de todos los tamaños. En términos generales, el Estado está agotado en esta función proyectiva, no tiene imaginación para crear nuevos escenarios de participación (Fuente-Cobo, Martínez-Otero y Del Prado, 2014). Los Estados son incapaces de organizar la vida de sus comunidades políticas. En cambio, acontece una vigorización de la iniciativa privada, que implementa su propia lógica mercantil de la vida. Entre el Estado y la iniciativa privada no hay rivalidad alguna; dejaron de ser competidores. El Estado se ha dado por vencido en la tarea más importante, lo que le da razón de ser. Platón advertía que la función del político era tejer una urdimbre entre los diferentes caracteres de los ciudadanos para construir un tejido, una comunidad política. Lo que antes era una tarea exclusiva del Estado, como es la de resolver los innumerables inconvenientes de vivir en sociedad, hoy por hoy es una tarea que los ciudadanos tienen que resolver por cuenta propia, so pena de quedarse en el margen de la vida de consumo.

La vida de consumo responde a la vida mercantilizada que incita a buscar cada vez mayores estímulos que lleven a la felicidad individual inmediata; una sociedad narcotizada por la idea de una buena vida al precio que sea. Apremia-

¹ Las comillas son de los autores siguiendo la lógica de Bauman (2004).

dos por estas contradicciones estructurales, los ciudadanos se ven obligados a buscar su propia realización a través de contenidos culturales de fácil acceso. Al político no le preocupa el umbral posreligioso que acarrea el individualismo extremo ni la poca participación ciudadana, que desemboca en la crisis política de la democracia. Sin imaginación ni entusiasmo para construir proyectos comunitarios, los políticos son los principales promotores de las políticas de felicidad que ofrecen los medios de comunicación masiva y las mercantilizadas redes sociales digitales.

El sentido común alberga la idea de que el balón está en la cancha del individuo. “El modo en que uno vive se vuelve la solución biográfica a contradicciones sistémicas” (Bauman, 2004, p. 91). Paradójicamente, en vez de que se traduzca este lema como un escalofrío, es decir, como una urgente invitación a pensar en una nueva forma de participación ciudadana, se interpreta más bien, como un argumento lógico, naturalizado: le toca a cada uno construir para sí su propio presente; sin embargo, hay un solo escenario de realización. Se acabó el tiempo –parece ya muy lejana la época anterior a 1989– en que había dos opciones para elegir. En la actualidad, la tarea que tiene que cumplir el individuo es cómo hacer para obtener riqueza que le permita consumir; tarea que, por cierto, nunca se detiene y que es impulsada por las políticas de felicidad; de ahí la creciente sociedad del cansancio, del rendimiento extremo, como lo sugiere Byun-Chul (2012). La sociedad del riesgo se traduce ahora, bajo este segundo umbral secular, como la *era de la ansiedad*, del vacío existencial –teniendo muchas cosas, se ve uno necesitado de adquirir más–. El riesgo está en llevar una vida narcotizada para rendir, para ser productivo más allá de los 70 años.

Las políticas de la vida impulsadas por las empresas privadas se concentran en ofertar estímulos inmediatos que lleven a la felicidad paradójica, narcotizada y enajenada. Por falta de políticas de vida diseñadas por instituciones democráticas, las personas están sujetas a una lucha constante –en una sucesión o encadenamientos de esfuerzos que no alcanzan un estado de bienestar tal como lo ofertan las empresas privadas– por alcanzar los estándares de vida que venden las empresas privadas. La consecuencia es que se respira un vacío existencial generalizado y prolongado en el tiempo, que se traduce como siniestro en muchos sentidos.

Las paradojas de las políticas de vida impulsadas por las empresas privadas, radican en que, a primera vista, las personas siguen una moral que les hace ser personas honestas, trabajadoras y comprometidas. Pero, si asumimos un nivel de observación más amplio, podemos apreciar individualismo, consumismo extremo y egocentrismo, que con facilidad reflejan una sociedad enajenada por la publicidad. Las dos perspectivas son reales, y tienen muchos lazos que las unen, pues se encuentran dentro del mismo umbral posreligioso que se

denomina *videoesfera*, pues no tiene un centro firme, sino que es una realidad descentrada, que simula un diseño arquitectónico firme, aunque en realidad es un simulacro de políticas de vida. Las paradojas de las políticas de vida que acontecen a diario se pueden ver reflejadas en lo que Castells (2003) denomina *la confrotación entre identidad y globalización*. Para Castells, las tecnologías de la información, junto con la reestructuración del capitalismo, han dado forma una nueva forma de sociedad, la sociedad red,

que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organizaciones en red, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida por un sistema de medios omnipresentes, interconectados y diversificados (2003, p. 24).

Deconstrucción y videoesfera

La videoesfera es una manera de referirse a nuevo horizonte telemediático que envuelve al mundo globalizado (Debray, 2001), que Castells denominó como *sociedad red*. Sin embargo, las múltiples contradicciones de la sociedad red o de la videoesfera no son un destino implacable, se les puede deconstruir. ¿Cómo opera un gesto deconstrutivo? ¿Por qué la necesidad de que acontezca una serie de gestos deconstrutivos? La deconstrucción es un gesto político que responde a la deuda con la justicia heterónoma, por tanto, no es un método, es una forma singular de hacer preguntas, una forma de socavar el piso que sostiene la realidad social. Se trata de preguntar, de indagar y examinar exhaustivamente la escritura del sentido común y las ideas preestablecidas; de cuestionar esa la necesidad lógica operante que tiende a naturalizar lo artificial a través del uso del lenguaje (Derrida, 1971). La deconstrucción toma forma debido a un mandato ético que se hereda de las múltiples injusticias del pasado.

Debido a esta herencia deconstrutiva habría que comenzar por cuestionar el espíritu que anima el proyecto inacabado de Estado-nación, que se resiste a morir, por más fuerte que sean los resortes del capitalismo global. Así, habría que ver los síntomas de agonía de este proyecto que, como un espectro, deambula cuando se interroga por el papel actual del Estado. Es un espíritu que se deja leer, por ejemplo, en la Ley Reglamentaria del Artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Mejora Continua de la Educación, que en su artículo 6º señala que el centro de la acción del Estado es lograr un desarrollo armónico de todas las capacidades orientadas a fortalecer la identidad de los mexicanos:

El aprendizaje de las niñas, niños, adolescentes y jóvenes, como centro de la acción del Estado para lograr el desarrollo armónico de todas sus capacidades orientadas a fortalecer su identidad como mexicanas y mexicanos, responsables con sus semejantes y comprometidos con la transformación de la sociedad de que forman parte (2019, p. 4)

¿Por qué el espíritu de la nación presenta una sintomatología anémica y fatigada para combatir la intromisión de competidores externos como la televisión, el cine, la radio y, ahora, el internet, conformando una artificiosa videoesfera, dejando en agonía el mandato de la mejora continua de la educación para una identidad mexicana? ¿Cómo es que se ha dejado debilitar el espíritu de la nación? La tristeza del pensamiento, del espíritu y del corazón de la nación se ve reflejada en la cultura y en la política. Las manifestaciones culturales después del año 1989 reflejan una realidad descentrada. Los medios masivos de comunicación en general, pero en particular la televisión, proyectan una forma particular de entender la realidad social. La concepción global que se tiene del mundo es una construcción mediática, es una “artefactualidad”, como sostiene Derrida (1998). Los medios masivos de comunicación, aunque mantienen un matrimonio con el Estado-nación, cada vez se alejan más o se abstienen de difundir contenidos que alienen un sentido existencial de pertenencia al espíritu de la nación. ¿Cómo es que la televisión incide en la construcción de unas políticas de vida? La televisión es una herramienta de poder que nos recuerda el viejo arte de gobernar. Como tal, al ser una “herramienta” se deslinda de su alianza original con los estados, se presenta descoordinada de la vida política de la nación. La televisión es una herramienta que utilizan los nuevos magnates para hacer de los individuos seres consumidores. La televisión se ha vuelto un enemigo interno y externo al espíritu de la nación.

La cuestión más importante es cómo o por qué razón los individuos consumen contenidos de televisión sin una resistencia crítica. ¿Cómo es que el espíritu de la nación ha dejado de producir una sintomatología de indignación social? ¿Cómo es que el espíritu ha caído en la trampa de la videoesfera? Los medios construyen una temporalidad deslindada del destino de la comunidad, en palabras de Jacques Derrida (1998), se trata de una “artefactualidad”, una temporalidad construida por la expansión del uso de las tecnologías de la transmisión.

¿Cómo olvidar a Foucault? ¿Cómo dejar a un lado las preguntas por los mecanismos y dispositivos de vigilancia y control que operan sobre los ciudadanos? ¿Cómo entender “la relación entre poder, derecho y verdad como algo propio de toda sociedad” (Foucault, 2000, p. 34)? Es necesario –proponemos– deconstruir el artificio que mantiene esencialmente unida a la sociedad, que

se manifiesta en una jerarquización, donde es posible advertir el lugar preponderante que ocupan las televisoras. ¿Qué es la deconstrucción y cómo es capaz de recuperar un contrapeso a la videosfera? La deconstrucción es un gesto político que desmantela las categorías que ordenan un sistema de traducción de lo real. Es decir, la deconstrucción propicia un nuevo escenario de convivencia, una hospitalidad política, a través incorporar el espíritu, o los espíritus, de aquellas herencias culturales que siguen vivas, de una u otra forma, y que asechan como espectros, al nuevo umbral posreligioso (Derrida, 1995). Así, la deconstrucción examina los nexos de significantes culturales a través de lo que Martínez de la Escalera denomina *políticas de la memoria*, en donde la herencia política y cultural, la herencia filosófica, nos asecha de otra manera, a significar la palabra “acción” junto con los otros, *vivos y muertos*.

Una vez que nos acerquemos a deconstruir los principios de transmisión de la videosfera, estaremos en condiciones de visualizar la participación de la ciudadanía en la construcción de una democracia que, por lo pronto, está porvenir.

Primer gesto deconstructivo: Los hombres de Estado, desde los tiempos del viejo Imperio romano, saben que no solo se trata de administrar los bienes del pueblo, sino de imponer un estilo de vida acorde con los intereses del poder. El circo romano es un claro ejemplo de la importancia de la imposición de una válvula de escape a la tensión que ejerce el poder sobre las personas (Sloterdijk, 2006).

Segundo gesto deconstructivo: La deconstrucción es una forma de examinar los presupuestos que orientan, jerarquizan y organizan la vida de la comunidad, que se heredan y naturalizan en múltiples expresiones sociales y culturales; por ejemplo, el machismo, el consumismo, el patriarcado. La deconstrucción cuestiona lo común, lo que se ha naturalizado debido a su iteración constante, lo que pasa inadvertido para la mayoría porque se ha institucionalizado.

Tercer gesto deconstructivo: proviene de la deuda de abrir espacios y de dar el tiempo a los acontecimientos que demandan un mundo mejor, de mayor hospitalidad. La deconstrucción es un don que da lugar y tiempo al otro. Por lo tanto se trata de cuestionar a partir de los espectros, que son muchos, y que habitan entre *nosotros*. Se trata de cuestionar lo que significa lo real, lo que se comprende y se engloba en la palabra *realidad*. La realidad no es el dictado de los medios masivos de comunicación. Lo real incluye la herencia cultural que cuestiona y anima de otra manera la vida de la comunidad. La alteridad actúa como una inyunción que cuestiona la “buena conciencia”.

Cuarto gesto deconstructivo: la *cosa* misma se deconstruye a partir de que entra en acto la alteridad. La videosfera se deconstruye a sí misma, se revela como esencialmente paradójica, descentrada y susceptible de ser deconstrui-

da. La deconstrucción es un gesto político que desajusta lo propio, a partir de remover los sedimentos de una realidad descentrada, cerrada, global por una visión hegemónica; lo cual implica pensar nuestro tiempo desde otro ángulo y, con ello, interrogarnos por nuestra forma de ser occidentales, incluyendo las formas de comunicar.

Quinto gesto deconstructivo: La deconstrucción apunta a revisar lo más esencial de la convivencia humana y la comunicación es una actividad que se encuentra en el centro de todos los problemas sociales, como señala Jean Baudrillard (2000, p. 32). La comunicación se encuentra en el centro porque provee la temporalidad de lo humano. Examinar con un gesto deconstructivo significa cuestionar la construcción temporal que rige nuestras empresas. Se trata de revisar el significado que comporta el pasado, el presente y el porvenir, y ver cómo se articulan al momento de organizar la convivencia social.

Sexto gesto deconstructivo: Artefactualidad versus hospitalidad política. Se trata de cuestionar la actuación de las televisoras porque son ellas las que en gran medida modelan la comprensión del tiempo, jerarquizan estilos de vida. No solo interpretan el mundo, no solo dictan la opinión generalizada sobre el estado que guardan las cosas relevantes, o sobre las cosas que son importantes, y sobre lo que no lo son, además, artificialmente amalgaman la temporalidad. En palabras de Niklas Luhmann, y también de Pierre Bourdieu, los medios de comunicación masiva son una estructura estructurante, semejante al concepto de cultura política, incluso muy cercano al concepto de ideología (Luhmann, 2007). Se trata, por tanto, de resignificar el tiempo, la finitud, el porvenir y el más allá del tiempo, que, hasta ahora, son escenificados por los medios de comunicación masiva bajo la lógica comercial de la buena vida, superficial, plana y sin trascendencia, como señala Baudrillard.

Deconstrucción de la televisión

Si por deconstrucción entendemos la forma en que las ideas preestablecidas son sometidas a un examen, donde se busca no dejar de preguntar, es decir, evitar los anclajes *a priori*, en este caso, el influjo natural de la televisión en la consolidación de un tipo determinado de comprensión de lo real, entonces, habría que preguntar: ¿Cómo se ha modificado nuestra comprensión del tiempo, de lo social y el derecho una vez que predomina la artefactualidad de las televisoras? ¿Qué efectos trae para la convivencia social el hecho de que el tiempo sea predominantemente un artificio tecnocomercial legitimado por el derecho? El tiempo de la televisión, según la lógica mercantil, es muy costoso, el tiempo de la transmisión “en vivo” es escaso porque es producido por la intervención política de la tecnología. Para las televisoras, el tiempo es una

mercancía de fondo, es el plástico que envuelve a los contenidos. La temporalidad está ligada al consumo, se desencializa en el instante, en la inmediatez del “sin-mundo”. Acotada por la publicidad, la temporalidad queda desarraigada del ser del mundo, y sostenida por la superficialidad de contenidos frívolos, banales y triviales (Vargas Llosa, 2012). El entretener es la naturaleza temporal de la videoesfera. La videoesfera es el transcurrir de un entretiem po en el que no pasa nada trascendente.

La videoesfera construye audiencias hasta ahora entretenidas con la nada de la inmediatez. Es decir, la audiencia implica una pasividad esencial debido a que implícitamente se acepta sujetarse al tiempo de trasmisión. Entonces, hay que ver a la pasividad como el costo que implica asumir el tiempo como producto comercial. ¿A dónde nos conduce este tiempo artificialmente construido? A la vista de todos está la transparencia del mundo, como sostiene Baudrillard. Lo íntimo se vuelve público; la vida privada es desnudada en tramas acotadas por la frivolidad de relaciones. El amor de pareja, la relación filial y todas las interacciones humanas son transformadas en contenidos de consumo adictivo.

En la videoesfera, la muerte no está ligada a la esencia de la temporalidad. No hay lugar para la muerte, en medio de capítulos; el tiempo muerto es sinónimo de publicidad. En seguida está por verse qué tan real resulta el tiempo muerto, el tiempo donde no transcurre nada nuevo, donde todo es repetición de lo mismo, donde el encadenamiento acelerado de la producción televisiva conlleva a la inmovilidad histórica. Esto se puede entrever en el momento en que el dolor ajeno, la pobreza y la muerte se convierten en parte del menú del entretenimiento noticioso. Hemos llegado al tiempo en que el mal, el dolor y la tragedia son comercializables, son el motor que impulsa la economía política de los medios.

En la antesala del año 1989, la recreación del tiempo venía transcurriendo lentamente de tal forma que permitía que fuera medido con una escala homogénea. Esta escala permanece no solo como testigo de otro tiempo, sino como gesto integrante de una política de la memoria. La época de la escritura y del libro, a su vez, también fue responsable de una medida del tiempo, que facilitaba la memoria política, y que estaba delineada junto con una forma jerárquica de gobierno. Sin embargo, a partir de las nuevas tecnologías de la información, la forma del tiempo se aceleró, cobrando un dinamismo que absorbe el tiempo de interioridad. Esta aceleración comenzó a evidenciarse con el cine. Con ello también cambió la forma de recreación política. Es decir, los medios masivos de comunicación han contribuido, paradójicamente, con la emergencia de la democracia, a través de concretar la libertad de publicidad. Con la democracia, la libertad de expresión se hizo una realidad palpable.

El tiempo del libro, o de los “medios de comunicación calientes”, puesto que producían pasiones, es una época de un entorno vertical, el mundo abarca la tierra y el más allá, el territorio y lo que está más allá de las fronteras. Es la época política de la configuración amigo/enemigo. Por lo tanto es una época de censura, de evaluación de los contenidos, de control de las ideas, del ejercicio de poder del Estado que acota la circulación de los medios. Es la época propicia para ejercer un poder vertical.

En la actualidad, la producción artificial del tiempo no puede ser controlada desde el Estado, sino que se expande como un fluido más allá de sus fronteras. Esta falta de control sobre el ritmo en que suceden las cosas importantes, es decir, los acontecimientos de trascendencia nacional, acarrea el problema de que cualquier cosa puede volverse relevante, y de manera inversa, también se presenta la contradicción, de que lo que es relevante puede pasar por trivial, superficial y anecdótico. Por tanto, la artefactualidad de las televisoras produce paradojas sobre la jerarquía de valores, de lo que es importante para nosotros.

Tal paradoja en apariencia es insuperable. La deconstrucción tiene el carácter de plantearse cuidadosamente las paradojas, reiterando los argumentos, desentrañando las inconsistencias argumentativas, una tarea que debe atenderse como un acto de justicia. Este *nosotros* que es un constructo de la artefactualidad, es la imposición de un estilo de vida, por lo tanto es etnocéntrico; se asemeja al estilo de vida estadounidense.

El pragmatismo estadounidense es la expresión del desarraigo a los valores clásicos. Este tema lo hemos tratado en Del Prado (2016b), por lo pronto, solo queremos destacar la relación estrecha entre pragmatismo y videoesfera. El pragmatismo político tiene como baluarte la libertad de expresión, ya que es el elemento central de la democracia. De tal forma, que, como dice Richard Rorty, “si se cuida la libertad, la verdad se cuidará sola” (2005, p. 15). La libertad de expresión es traducida como redescipción, que en el caso concreto de las industrias culturales se manifiesta como la producción masiva de contenidos ligados esencialmente con el entretenimiento. La pluralidad es traducida como redescipción de historias que tienen el efecto terapéutico de adormecer las conciencias, es decir, la película *The Matrix* (Lana y Lilly Wachowsky, 1999), irónicamente refleja la enajenación que provocan los medios masivos de comunicación. Es decir, el cine, como esfera psicoacústica, efectúa un poder envolvente, donde el individuo es sumergido en una trama, que proyecta su posición ante las proliferación del mundo como pantalla.

Los derechos de las audiencias y un nuevo cosmopolitismo

Es un gesto de una política de la memoria cuestionar los principios de actuación de los medios masivos de comunicación, sobre todo porque su impacto es innegable en diversos ámbitos, como en la conformación de la opinión pública, la construcción de una percepción de la realidad social, así como en la promoción de valores y conductas (Bourdieu, 2010). Como decíamos, construyen perspectivas o enfoques de lo que es lo real. El gesto político de la deconstrucción se revela como un desajuste que se produce en el interior de la misma industria, ya que las industrias culturales son un producto de la lucha histórica por el cumplimiento efectivo al derecho de libertad de expresión. En este caso, la televisión es una empresa que se alimenta del espíritu ilustrado, el cual exige, ante todo, el derecho humano de publicar libremente las ideas. Esta industria se encuentra en un orden legal ilegítimo, entre el derecho al emprendimiento y entre el derecho humano a la libertad de expresión. Como industria tiene el derecho al comercio para generar riqueza; como derecho humano, tiene el derecho a la libertad de expresión, pero la combinación es ilegítima. Y es que ejerce una comercialización de las libertades, se ampara en derechos humanos en detrimento de los mismos. En otras palabras, la libertad de expresión con alcance masivo tiene un costo muy alto, y solo unos cuantos pueden acceder a él.

La UNESCO (1978), la OEA (1969) y la CIDH (2000) tienen, entre sus principios, el derecho humano a la libre expresión, así como el derecho a recibir información. El artículo 19º de la Declaración universal de los derechos del hombre de 1948 plasma este derecho a expresar libremente las ideas y a difundirlas por cualquier medio. Pero este derecho humano solo tiene sentido a partir de la época ilustrada, en la que, en apariencia, no habría por qué preocuparse del poder disruptor de las ideas, dado que la misma humanidad se encargaría de ejercer los contrapesos a los argumentos maliciosos. Como veremos, la cultura ilustrada es la condición de posibilidad para un cosmopolitismo de vigilancia y custodia de los derechos humanos frente al poder internacional de las industriales culturales. La ilustración exige el valor de pensar por cuenta propia, de ser autónomos, de autodeterminarse a partir de una elección razonada de lo que es mejor para la comunidad democrática; pero también, ahora, de acuerdo con los nuevos retos que presenta la videosfera, tendrá que ser en una cooperación internacional.

La época ilustrada se asienta sobre las bases del respeto mutuo. Este nuevo cosmopolitismo por venir deberá tomar conciencia sobre el respeto a la cultura de cada pueblo. Aunque es la época propicia para el debate de las ideas, se trata evaluar, en recta conciencia, el estado que guardan los asuntos de interés nacional e internacional.

En el caso de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, estos derechos humanos se encuentran en los artículos 6º y 7º. La reforma en materia de Telecomunicaciones de 2013 estableció, por primera vez, los derechos de las audiencias. Es importante decir que México ha llegado tarde en materia de reforma de los derechos de las audiencias. La reforma en materia de Telecomunicaciones señala en el artículo 6º constitucional, segundo párrafo, que: “Toda persona tiene derecho al libre acceso a información plural y oportuna, así como a buscar, recibir y difundir información e ideas de toda índole por cualquier medio de expresión.” Este artículo retoma el espíritu del artículo 19º de la Declaración universal de los derechos humanos de 1948. Esta reforma es valiosa porque, junto con los derechos a la información y la libertad de expresión, se establece de manera contundente –en el apartado B del artículo 6º constitucional, fracción II– que:

Las telecomunicaciones son servicios públicos de interés general, por lo que el Estado garantizará que sean prestados en condiciones de competencia, calidad, pluralidad, cobertura universal, interconexión, convergencia, continuidad, acceso libre y sin injerencias arbitrarias (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, p. 15).

Al establecer que la radiodifusión es un servicio público de interés general, el Estado recobra la rectoría de la transmisión de contenidos; la cobertura universal, por lo tanto, de la conectividad de acceso libre y abierto, que deberá ser prestada bajo condiciones de competencia. Dado que el tema de la calidad de los contenidos es un debate abierto, es correcto que el Estado establezca la obligatoriedad de la pluralidad y la competencia en el servicio de la radiodifusión. Pero lo que más importa es el carácter de servicio público, pues permite la participación ciudadana, esto es, que la ciudadanía pueda opinar, debatir, demandar sobre contenidos, horarios, servicios y su derecho a la réplica. Otro asunto será cuestionarse sobre los mecanismos para hacer válido este derecho ciudadano que la Constitución establece.

Así, en el misma reforma de 2013, el artículo 6º, apartado B en materia de radiodifusión y telecomunicaciones, fracción VI, asienta que: “La ley establecerá los derechos de los usuarios de telecomunicaciones, de las audiencias, así como los mecanismos para su protección”. El Estado mexicano reconoce, por primera vez en su historia legal, la necesidad de *proteger* a las audiencias frente a la poderosa influencia que tienen las empresas mediáticas sobre la percepción de la realidad (Del Prado, 2016a). Esta protección es singular dado que forma parte de la responsabilidad que tiene el Estado de formar a sus ciudadanos bajo una concepción laica y democrática. Sin embargo, los medios de comunicación ma-

sivos inciden, como decíamos, en la conformación de la opinión pública. Como sostienen Horkheimer y Adorno, “la marea de informaciones minuciosas y diversiones domesticadas avispas y entontece a la vez a los hombres” (1998, p. 55).

Ahora bien, los derechos de las audiencias quedaron establecidos en las leyes secundarias de la reforma en materia de Telecomunicaciones, publicadas en el *Diario Oficial de la Federación* del 14 de julio de 2014:

Artículo 256. El servicio público de radiodifusión de interés general deberá prestarse en condiciones de competencia y calidad, a efecto de satisfacer los derechos de las audiencias, para lo cual, a través de sus transmisiones, brindará los beneficios de la cultura, preservando la pluralidad y veracidad de la información, además de fomentar los valores de la identidad nacional, con el propósito de contribuir a la satisfacción de los fines establecidos en el artículo 3º de la Constitución. Son derechos de las audiencias:

- I. Recibir contenidos que reflejen el pluralismo ideológico, político, social y cultural y lingüístico de la Nación;
- II. Recibir programación que incluya diferentes géneros que respondan a la expresión de la diversidad y pluralidad de ideas y opiniones que fortalezcan la vida democrática de la sociedad;
- III. Que se diferencie con claridad la información noticiosa de la opinión de quien la presenta;
- IV. Que se aporten elementos para distinguir entre la publicidad y el contenido de un programa;
- V. Que se respeten los horarios de los programas y que se avise con oportunidad los cambios a la misma y se incluyan avisos parentales;
- VI. Ejercer el derecho de réplica, en términos de la ley reglamentaria;
- VII. Que se mantenga la misma calidad y niveles de audio y video durante la programación, incluidos los espacios publicitarios;
- VIII. En la prestación de los servicios de radiodifusión estará prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas;
- IX. El respeto de los derechos humanos, el interés superior de la niñez, la igualdad de género y la no discriminación, y
- X. Los demás que se establezcan en ésta y otras leyes (Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, 2014, p. 149).

Al Instituto Federal en Telecomunicaciones (IFT) le correspondía, entonces, diseñar y emitir las normas que regularan la actuación de los concesionarios en materia de derechos de las audiencias, garantizando la libertad de expresión, la libertad programática, la libertad editorial y la censura. Tres años después de ser publicada la reforma en materia de Telecomunicaciones, el IFT publicó en el *Diario Oficial de la Federación* los Lineamientos Generales sobre la Defensa de las Audiencias, “con ello se pretende dotar de certeza a la vigilancia de las obligaciones en materia de defensa de las audiencias, buscando encontrar un sano equilibrio entre el ejercicio de la libertad de expresión y el derecho a la información, tanto de las audiencias como de concesionarios o programadores” (IFT, 2016). Como se sabe, los concesionarios de la radio y la televisión en México no solo se ampararon ante los Lineamientos del IFT, sino que promovieron una reforma a la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión de 2014. De este modo, el 31 de octubre de 2017 se reformó dicha ley en la que se derogó un inciso en materia de los derechos de las audiencias. Se eliminó el inciso tercero del artículo 256, que establecía: “Que se diferencie con claridad la información noticiosa de la opinión de quien la presenta”. Además, se reformó el párrafo que decía:

Los concesionarios de radiodifusión o de televisión o audio restringidos deberán expedir Códigos de Ética con el objeto de proteger los derechos de las audiencias. Los Códigos de Ética se deberán ajustar a los lineamientos que emita el Instituto, los cuales deberán asegurar el cumplimiento de los derechos de información, de expresión y de recepción de contenidos en términos de lo dispuesto en los artículos 6º y 7º de la Constitución. Los lineamientos que emita el Instituto deberán garantizar que los concesionarios de uso comercial, público y social cuenten con plena libertad de expresión, libertad programática, libertad editorial y se evite cualquier tipo de censura previa sobre sus contenidos (Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, 2014, art. 256º, párrafo primero).

En la reforma de 2017 ya no se estableció la obligación de que los códigos de ética de los concesionarios se ajustaran a los Lineamientos que el IFT regulador había establecido en 2016 para proteger los derechos de las audiencias. En los Lineamientos del IFT era necesario ajustarse y no contravenir los derechos contenidos en la Carta Magna, así como mantenerse en sintonía con los tratados internacionales:

Los concesionarios de radiodifusión y concesionarios de televisión y/o audio restringidos deberán expedir códigos de ética con el objeto de proteger los derechos de las audiencias, los cuales deberán ajustarse y no contravenir de forma alguna los principios y derechos contenidos en la Constitución, tratados internacionales, las leyes,

los lineamientos y demás normatividad aplicable, los cuales deberán ser inscritos por el Instituto (Lineamientos Generales sobre la Defensa de las Audiencias, 2016).

En 2017, por la presión política de los concesionarios, se modificó el párrafo de la reforma de 2014, que mandataba que “los Códigos de Ética [de los concesionarios] se deberán ajustar a los lineamientos que emita el Instituto”. Así, en la reforma de 2017 a la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, el texto reformado dice que los concesionarios se deberán guiar por el principio de autorregulación. Y, se adicionaron dos párrafos en los que se estipula la autorregulación en materia de códigos de ética, eliminando la disposición a ajustarse a tratados internacionales y a los Lineamientos del IFT,

El Código de Ética será emitido libremente por cada concesionario y no estará sujeto a convalidación o a la revisión previa o posterior del Instituto o de otra autoridad, ni a criterios, directrices, lineamientos o cualquier regulación o acto similar del mismo Instituto u otra autoridad (Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, 2014, art. 256º, párrafo segundo).

El 11 de diciembre de 2017, el III Consejo Consultivo emitió una recomendación para efectuar ante la Suprema Corte de Justicia una serie de controversias constitucionales en favor de los derechos de las audiencias. El IFT aludía a que la reforma de 2017 dejaba en la facultad de los concesionarios la libertad de crear contenidos sin ningún tipo de regulación, cuando el IFT es el Instituto encargado de regular y salvaguardar los derechos de las audiencias establecidos en el artículo 6º de la Constitución Mexicana. “El artículo 6º constitucional reconoce los derechos de los usuarios de los servicios públicos de telecomunicaciones y los derechos de las audiencias de servicios públicos de radiodifusión. La institución garante de estos derechos es el IFT, con base en lo establecido en el artículo 28º constitucional” (III Consejo Consultivo del IFT, 2017).

Sin embargo, el 18 de diciembre de 2017, el IFT resolvió, por una votación de cuatro votos contra tres, no interponer una controversia constitucional ante la Suprema Corte de Justicia (IFT, 2017). Según Gabriel Sosa Plata, hubo una estrategia política de parte de los comisionados del IFT:

Los comisionados prefirieron mantener una buena relación con las fuerzas políticas que controlan el poder legislativo y paralelamente no abrir de nueva cuenta un flanco de confrontación con algunos regulados a los que no les gusta que el Instituto intervenga en un conjunto de derechos que afectan sus intereses. Además, bajo ese cálculo político, el desgaste de una controversia sería mayor que la reacción de las instituciones, organizaciones o personas que apoyan los derechos de las audiencias (2017, párrafo tercero).

Ahora bien, a pesar de esta especial contrarreforma, por muchas razones la reforma en materia de Telecomunicaciones de 2014 es relevante porque amplió la reflexión sobre la defensa de la libertad de prensa, dado que, históricamente, la prensa en México ha sido libre pero no ha usado su capacidad de libertad de publicidad en autonomía plena y de autodeterminación con responsabilidad social. Al contrario, como dice Escalante “es una prensa estridente, escandalosa, intensamente política, beligerantes hasta el insulto, agresivamente partidista y, a la vez, superficial, irresponsable y a fin de cuentas irrelevante, [...] irrelevante para todo, salvo el pequeño negocio del ruido: amagar, insinuar, extorsionar” (2013, p. 27).

Reflexiones finales

Los derechos de las audiencias son muy importantes porque abren la posibilidad de la conformación de un cosmopolitismo por venir, con raíces en la cultura nacional. Permiten debatir y contrastar con otras culturas lo referente a la calidad y pluralidad de contenidos. Si partimos de un reconocimiento innegable de que “las audiencias son personas en constante transformación, no estáticas, y cuyas interacciones mediáticas dejan huellas en varios aspectos de su vida” (Becerril Martínez, 2012, p. 196), tendríamos que analizar los vínculos artefactuales mediatizados en vista de que reflejan intereses económicos propios de una visión globalizada. En cambio, un cosmopolitismo tendría que tener bases sobre el derecho internacional, lo cual amplía la conciencia de los derechos humanos. El nuevo enemigo de la vida democrática son las empresas transnacionales de los medios masivos de comunicación. Si retomamos la vieja distinción política amigo/enemigo de Carl Schmitt, es porque consideramos que lo político demanda revisar aquellas fuerzas que impiden la participación ciudadana en la vida democrática de sus países. Hemos argumentado que la televisión incide en la conformación de la opinión pública, crea percepciones de la realidad social, ella decide qué temas salen a luz pública y cuál es su tiempo de duración. Un cosmopolitismo acrecentaría la conciencia sobre aquellas fuerzas que imponen una lógica y tendencias sobre la democracia. Por lo tanto, la legislación internacional debe avanzar aún más.

Tenemos el caso, por ejemplo, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, que señala en el párrafo primero del artículo 19º, que “nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones.” En el párrafo 2 indica que “toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.” Por otro lado

el Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de 1950, en el párrafo primero de su artículo 10º se señala que el Estado puede someter a las empresas de radiodifusión a régimen de autorización, lo cual indica que la acción de los medios de comunicación masiva está acotada por el poder del Estado:

Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras. El presente artículo no impide que los Estados sometan a las empresas de radiodifusión, de cinematografía o de televisión a un régimen de autorización previa (Convenio Europeo de Derechos Humanos, 1950, p. 12).

Aunque estas legislaciones son valiosas en sí mismas, es necesario crear observatorios ciudadanos internacionales, cosmopolitas, una nueva Internacional, a favor de los derechos de las audiencias, que al mismo tiempo que vigilen el respeto las libertades humanas, también atiendan el respecto a las culturas de los pueblos, sus costumbres y valores.

Referencias

- Baudrillard, J. (2000). *Pantalla total*. Barcelona, España: Anagrama
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Becerril Martínez, W. (2012). *Los derechos de las audiencias de medios de comunicación en México desde la perspectiva del derecho humano a comunicar* (Tesis de grado, unam). Recuperado de <http://132.248.9.195/ptd2013/Presenciales/0694128/0694128.pdf>
- Bourdieu, P. (2010). *Sobre la televisión*. Barcelona, España: Anagrama.
- Byun-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Castells, M. (2003). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Vol II. Ciudad de México, México: Siglo xxi.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917). Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_280521.pdf
- Convenio Europeo de Derechos Humanos (1950). Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Recuperado de https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SPA.pdf
- Debray, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Madrid, España: Paidós
- Del Prado, R. (2016a). *Ética y los derechos de las audiencias*. Ciudad de México, México: Limusa.

- Del Prado, R. (2016b). *Políticas para la justicia y la comunicación. Más allá del pragmatismo y la deconstrucción*. Ciudad de México, México: Limusa.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Ciudad de México, México: Siglo xxi.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, Universidad de Buenos Aires.
- Escalante, F. (2013). Bartleby en la redacción. *Nexos*, 35(428). Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=15416>
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fuente-Cobo, C., Martínez-Otero, J. y Del Prado, R. (2014). Las audiencias activas en la regulación de los medios: La dialéctica consumidor-ciudadano en España y México. *Comunicar Revista Científica de Educomunicación*, 43(XXII), 91-99.
- Horkheimer, M; Adorno, Th. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- III Consejo Consultivo del IFT (2017). *Recomendación que emite el Consejo Consultivo del Instituto Federal de Telecomunicaciones respecto de la necesidad de interponer una controversia constitucional por reforma a la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión en materia de derechos de las audiencias*. Recuperado de <http://consejoconsultivo.ift.org.mx/docs/recomendaciones/2017/Recomendacion-Controversia-Constitucional.pdf>
- Instituto Federal Telecomunicaciones (IFT) (2016). El IFT emite los Lineamientos Generales sobre la Defensa de las Audiencias (Comunicado 140/2016). Recuperado de <http://www.ift.org.mx/comunicacion-y-medios/comunicados-ift/es/el-ift-emite-los-lineamientos-generales-sobre-la-defensa-de-las-audiencias-comunicado-1402016>
- Instituto Federal Telecomunicaciones (IFT) (2017). El pleno del IFT resuelve no interponer controversia constitucional ante las reformas a la ley sobre el derecho de las audiencias (Comunicado 10/2017). Recuperado de <http://www.ift.org.mx/sites/default/files/comunicacion-y-medios/comunicados-ift/2017-12-11-comunicadocontroversiaaudienciasIII22017.pdf>
- Lineamientos Generales sobre la Defensa de las Audiencias (2016). Recuperado de http://dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5466365
- Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión (2014). Recuperado de <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Federal/pdf/wo97329.pdf>
- Ley Reglamentaria del Artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de Mejora Continua de la Educación (2019).

- Recuperado de <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Federal/pdf/wol24437.pdf>
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, España: Anagrama.
- Luhmann, N. (2007). *La realidad de los medios de masas*. Barcelona, España: Anthropos, Universidad Iberoamericana.
- Organización de los Estados Americanos (oea) (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos: Departamento de Derecho Internacional*. Recuperado de http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (cidh) (2000). *Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión*. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/PrincipiosLE.asp>
- Público* (2017, 29 de junio). La conferencia del filósofo Žižek que colapsó el Círculo de Bellas Artes. *Público*. Recuperado de <https://www.publico.es/culturas/conferencia-filosofo-zizek-colapso-circulo-bellas-artes.html>
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid, España: Siruela.
- Sosa Plata, G. (2017), El IFT y su decisión política. *Sin Embargo, Periodismo digital con rigor*. Recuperado de <http://www.sinembargo.mx/19-12-2017/3364662>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (unesco) (1978). *Declaración sobre los principios fundamentales relativos a la contribución de los medios de comunicación de masas al fortalecimiento de la paz y la comprensión internacional, a la promoción de los derechos humanos y a la lucha contra el racismo, el apartheid y la incitación a la guerra*. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13176&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del Espectáculo*. Ciudad de México, México: Alfaguara.

El historicismo bifronte: entre historia y filosofía

Two-faced historicism: between history and philosophy

Uriel Iglesias Colón
Universidad La Salle
México
ORCID: 0000-0002-2343-3576

Resumen

El presente artículo ensaya definiciones de historicismo y filosofía de la historia, sus límites, fines y situaciones a partir de la obra de Ernst Troeltsch, sobre todo, sus consideraciones religiosas para el estudio de estos conceptos. En una segunda parte se plantean las críticas que ha recibido el historicismo y cómo este ha afectado particularmente a la filosofía, al volverla una disciplina histórica y una posible solución.

Abstract

This article works on definitions of historicism and philosophy of History, their limits, purposes and circumstances, through the work of Ernst Troeltsch and, above all, his religious regards for the study of those concepts. In the second part, criticism towards historicism is examined and how it has affected philosophy inasmuch as turning it into a historical discipline. Also a possible solution is presented.

Palabras clave

Historicismo, filosofía de la historia, Ernst Troeltsch, *a priori* religioso, historia.

Keywords

Historism, philosophy of history, Ernst Troeltsch, religious *a priori*, history.

Fecha de recepción: febrero 2021

Fecha de aceptación: mayo 2021

Introducción

El presente texto debatirá sobre qué es la filosofía de la historia, su vínculo con el historicismo y la crisis que ha planteado en la filosofía, sobre todo a partir de los debates que tuvieron lugar durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo

xx. El tema ha sido debatido, pero es claro que muchas veces desde lugares un tanto desarticulados por lo equívoco que puede resultar el término: no es del todo claro qué significan *historicismo* y *filosofía de la historia*, si son lo mismo, si son términos distintos o cuál es la relación entre ambos. Hay, por supuesto, una relación con la historia, pero ¿son disciplinas filosóficas, son ciencias, son reflexiones históricas que tratan tangencialmente a la filosofía o reflexiones filosóficas que tratan tangencialmente a la historia? Y, al revisar los textos, los autores y los debates que hay sobre el asunto, el equívoco, lejos de desaparecer, aumenta. De igual manera, suele considerarse una disciplina muy decimonónica, quizá con algunos vínculos con momentos anteriores y acaso huellas que permanecieron en el siglo xx, pero, en tal caso, ¿es viable seguir hablando de ella en el siglo xxi?, ¿es solo una creación del siglo xix o hay problemas propios de ella en otros siglos? Así, cabría cuestionar si pudiese significar un problema muy acotado por el tiempo o si trasciende los límites de este. Estas preguntas pueden plantearse si se resuelven las primeras dificultades en la definición. Para trabajarlas de manera correcta, realizaré una interpretación parcial de la obra de Ernst Troeltsch. Digo *interpretación* porque retomaré puntos y observaciones extraídas de su obra, sobre todo, de la última publicada en vida; digo *parcialmente* porque la toma de postura y partes del análisis no son retomados con fidelidad, y esto significa que admiro sus observaciones, si bien no necesariamente sus resultados o posturas. No obstante, me parece que es el autor que mejor ha observado y debatido el tema. Como punto inicial, es conveniente aclarar que, por cuestiones de transparencia, usaré la palabra *historia* (en minúsculas) para referirme al pasado y a la disciplina que lo estudia, e *Historia* (con mayúscula) para referirme a la realidad que remite este pasado.

El lector podrá cuestionar el porqué de retomar debates acaecidos a inicios del siglo xx. ¿Acaso no ha habido estudios más recientes? A esto respondo que sí los ha habido, aunque el que sean recientes no implica necesariamente que atinen a comprender el problema. Como comenta Sans (2009), el uso de la palabra *historicismo* conlleva una semántica eminentemente peyorativa debido a las críticas que ha recibido a lo largo del siglo xx, y a que, según mi juicio, se ha malentendido. Para muestra, puedo citar las obras de Álvaro Matute (2002), Jacobo Muñoz (2010), y, más recientemente, Rebeca Villalobos (2017). Al leer las obras, es posible notar que el historicismo implica algo entre filosofía e historia. En efecto, Matute fue historiador, lo mismo que Villalobos, mientras que Muñoz fue un filósofo. Sin embargo, fuera de eso, la relación entre filosofía e historia queda un poco ambigua y, conforme se van leyendo las obras, se aprecia un problema de definición: detectan correctamente que es un problema inherente al idealismo alemán y sus vertientes en el idealismo británico e italiano (Villalobos) y en el marxismo (Muñoz) que, a pesar de sus notables

diferencias, es un heredero del idealismo. Pero los reduccionismos complican el entendimiento, porque se asume que el historicismo plantea una *realidad comprendida* por medios históricos, pero entonces: ¿es una vertiente de la epistemología (*comprendida*), o de metafísica (*realidad*) y, por tanto, filosófica, o algo que es más propio del trabajo metodológico que realizan los historiadores?, ¿solo lo encontramos en el idealismo alemán y las vertientes que de él nacen?, ¿es un problema estrictamente alemán llevado a otros lares por medio del pensamiento alemán? Hay más preguntas que respuestas y, en mi opinión, eso se debe a que todos parten de una fuente común: el texto de Meinecke, *La génesis del historicismo* (1943).¹ No quiero apuntar que el texto de Meinecke es errado, pero él asume que el lector conoce los debates previos, como la misma obra de Troeltsch; sobre otros tantos conflictos como la *Kulturkampf*, que mucho tuvo de relación con el problema; y reconoce a otros tantos autores, por lo que no ahonda en estos temas. Más aún, el marxismo reflexionó profusamente en torno de la historia, pero solo en los límites que Marx había planteado y rara vez suele revisarse el contexto. Paradójicamente, Muñoz detecta de manera correcta el sentido apocalíptico (y teológico) de la filosofía de la Historia que está en el marxismo, aunque, por cuestiones doctrinales, es complicado que sea reconocido. Precisamente por todo esto, la recuperación de la obra de Troeltsch, el debate previo a Meinecke y a la instauración de las corrientes marxistas en el siglo xx me son significativos.

Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo luterano, filósofo, historiador y sociólogo, fue un pensador importante de difícil catalogación dentro del siglo xix y principios del siglo xx por los temas tan vastos que trató (1922b); sin embargo, según un interesante y breve texto escrito por su esposa, Martha Troeltsch (1925), el tema que mayores reflexiones le suscitó fue cómo comprender la teología y su fundamento, sobre todo en función de los debates del siglo xix, así como de la crisis que representaron la Ilustración y el historicismo en la teología. A este asunto dedicó no pocos textos que exploran sus diferentes aristas, y

¹ La traducción que realizó el Fondo de Cultura Económica de esta obra la convirtió en una de las más leídas en cuanto al tema en lengua española, si no es que la única, con excepción de las reflexiones desde el marxismo. Hay una continuidad interesante en el historicismo con la obra de Ortega y Gasset y la de Heidegger en sentido más extenso, pero en virtud de que plantean propuestas con un giro del historicismo, no las trataré, pues ameritaría explicar en qué consiste ese giro. Existe una continuidad entre ambos, pero, al no ser el objetivo de este texto, no entraré en detalles.

Cabe recordar que Heidegger en sus inicios, sobre todo en su obra *Introducción a la fenomenología de la religión* —publicada en México en dos volúmenes, uno en 2012 y otro en 2014 con traducción del mencionado Jacobo Muñoz, un antecedente de su monumental *Ser y tiempo*—, se opone específicamente a la obra de Troeltsch, por lo que es posible entender por qué la fama de uno trajo la infamia del otro, amén de la difícil categorización de Troeltsch entre la filosofía y la teología.

que lo plantearon bien como el gran problema teológico (1898, 1922a). También fue conocido como un filósofo neokantiano, particularmente asociado con sus compañeros y amigos Heinrich Rickert y Max Weber; dentro de la teología, su nombre se asocia con el de la escuela de Gotinga y con un grupo variado de filólogos con quienes conformó la escuela de historia de las religiones (Troeltsch, 1913a). De ahí comenzó un serio intento de comprensión —y en más de una ocasión, debate— acerca de la Modernidad y su carácter eminentemente secular, que él asume como una herencia del protestantismo. Por desgracia, el pensamiento de Troeltsch no encontró eco inmediatamente y, si bien permanece como un autor importante y relativamente conocido entre los teólogos protestantes, su obra cedió importancia a otros autores, tanto en el marco de la filosofía como en el de la teología y, más aún, por presentar algunas tesis que son relativamente comunes con las de Weber; ante la fama de este, sus planteamientos cayeron en desuso o se conservaron tan solo como una nota a pie entre las fuentes weberianas. Su caída puede explicarse en parte por la variedad de temas que trató. Difícilmente un estudioso contemporáneo abarcaría tantas ramas. Además, las posturas y escuelas con las que fue asociado, como el neokantianismo, empezaron a ser sustituidas por otras corrientes, como el existencialismo y la fenomenología; en términos teológicos, fue superado, en el ámbito protestante, por la obra de Karl Barth y, en el ámbito católico, por la neoescolástica. En tiempos recientes ha comenzado la publicación íntegra de su obra, bajo el sello Walter de Gruyter, que se compondrá de 22 volúmenes y está próxima a ser concluida, por lo que todavía queda mucho por trabajar (a pesar del costo prohibitivo de las obras que las vuelve inaccesibles).

Frente al nebuloso problema del historicismo, Troeltsch ha sido la voz más acertada para pensar un problema que afecta no solo como una moda o corriente de la filosofía, sino como un problema central de la filosofía. Quizás una de las más importantes reflexiones que realizó es que, en el fondo, el problema central de la filosofía de la Historia es uno teológico, como más adelante apuntaría Karl Löwith (1956), por lo que su ubicación podría encontrarse en varios momentos de la historia. Hacia el final de su vida, Troeltsch emprendió la publicación de una gran obra, acaso podría llegar a ser su *magnum opus*, en torno del historicismo y sus múltiples vínculos. El resultado fue su último libro, *Der Historismus und seine Probleme*, publicado en 1922. Esta obra estaba pensada en por lo menos dos volúmenes: el primero debatiría el diagnóstico y, es posible suponer, en un segundo volumen, la resolución. La muerte del autor impidió que se completara la obra y, hasta donde me es conocido, no hay ni siquiera un boceto sobre cómo pensaba culminarla. Más aún, en 1923, fue invitado por el Barón von Hügel, un reconocido modernista y estudioso de la mística, a impartir conferencias acerca de las relaciones entre religión y políti-

ca, lo que podría considerarse como una aplicación práctica de los estudios generales del historicismo, cercana a lo que Carl Schmitt ha denominado *teología política* (2009). Por fortuna, estos textos preparados los había enviado antes de morir y fueron conocidos primero en lengua inglesa, con un bello prefacio del organizador (Troeltsch, 1923b). El vínculo con von Hügel no es gratuito porque los estudios del historicismo de Troeltsch se enfrascan casi en el mismo punto que los del modernismo teológico, al que pertenecía von Hügel, y que Troeltsch vio desde afuera de la Iglesia. Por cuestión de espacio y de objeto no ahondaré en este tema.

A priori religioso

Troeltsch acuña el concepto de *a priori religioso* al realizar una tesis sobre la filosofía de la religión en Kant (1904); sin embargo, este fue expandido de manera más puntual en un artículo (1909) que dio fruto finalmente a un segundo artículo donde contraponía dos formas de comprensión del mundo: una que parte de un *a priori económico* y una de un *a priori religioso* (1913b). El *a priori económico* surge a partir de dar una explicación a la obra de Marx y la influencia del pensamiento económico y socialista en sus varias vertientes, donde todo requiere un preámbulo económico para explicar el mundo. Esta es la tesis que se erigía fundacional a principios del siglo xx, que es cuando Troeltsch escribió múltiples artículos, pero que, un siglo después, acaso pueda seguirse defendiendo como muy vigente, pues en buena medida la economía rige los estudios para entender la dinámica del mundo contemporáneo. Es muy difícil encontrar un pensador del presente que no emplee alguna solución económica. En contraparte, Troeltsch asume que más bien lo que está de fondo es un preámbulo que se explica en términos religiosos. La pregunta por plantear es: ¿es primero la religión o la economía? Dependiendo de cuál se elija como la primera, sería el principio simple para, a partir de ella, pensar el desarrollo de la humanidad. Troeltsch se decanta por la primera. Y yo también. No solo porque se presenta como una lectura importante, necesaria, que, por muy secularizado que se encuentre el mundo, preserva un ambiente religioso.

¿Qué es el *historicismo*?

Existe una confusión sobre los límites, sentido y objeto de la filosofía de la Historia y una natural confusión con el historicismo.² Ambos aparecen casi

² En español existe una confusión entre el término *historicismo* e *historismo*. Esto se debe a que ambos provienen de traducciones del alemán, sobre todo mediadas por Xavier Zubiri y José Ortega y Gasset, aunque definen exactamente lo mismo y el primer término es el más usado y correcto.

siempre unidos y, para mayor claridad, comenzaré por este. Hay dos formas de discernir el historicismo.³ La primera implicaría la reducción de todo a argumentos circunstanciales e históricos —que podríamos definir como *pensar históricamente*— y cuyos principios provienen de la filología. Por *pensar* me refiero a cualquier acto cognitivo y racional donde se conceptualiza con términos lo proveniente de la realidad. *Históricamente* significa revisar con precisión el lugar de enunciación y presentarlo a partir del tiempo, lugar y prejuicios del autor, es decir, situarlo en un momento temporal, espacial y, acaso intelectual, concreto. Proviene de la filología porque el trabajo comparativo del filólogo, sobre todo en la edición de un texto, lleva a diluir la autoridad de los textos mismos y da pie a un método histórico que, de manera tangencial, es adecuado por la historia en cuanto ciencia (Troeltsch, 1898). Si se historiza el pensamiento, entonces las ideas y los conceptos dejarán de ser trascendentes, es decir, independientes del contexto histórico en el que fueron pensados y, por tanto, la filosofía se volvería una disciplina histórica, pues los dichos de un filósofo o de cualquier persona que puedan leerse, solo pueden entenderse en su propio contexto. Cabe aclarar que este *pensar históricamente* también trae por consecuencia el poner como objeto al sujeto de manera propia, es decir, hacer consciente que la observación del pasado implica otros observadores intermedios (Mendiola, 2000).⁴

En contraparte, surgiría una segunda acepción que se contrapone a la anterior y se plantearía como una superación de la Historia, o bien, como un encontrar la trascendencia dentro de la historia, rompiendo los límites del tiempo y del espacio. Esta es más propiamente la filosofía de la Historia. De manera puntual, la primera acepción se ajusta a un problema eminentemente epistemológico, pues se plantea el problema de conocimiento de la historia y se segmenta bajo las condiciones de posibilidad que permite el paso tiempo y que es formalmente lo que estudia la historia, si bien recurre con frecuencia a reflexiones provenientes de la filosofía, la sociología, la psicología, entre otras. Esta situación se conoce de mejor manera como *teoría de la historia* —o, en la terminología de Danto (1985), *filosofía analítica de la historia*—, pues toma en cuenta toda la problemática entre la historia como tal y los principios teóricos que la sostienen. Por otra parte, la superación de la historia es una reacción con

³ En este punto sigo parcialmente las distinciones que realiza Arthur Danto (1985).

⁴ Mucho se ha debatido sobre el paso del *mythos* al *logos* en el pensamiento griego que ocurriría en parte con Platón y en parte con Heródoto ante la obra de Homero. No es mi intención llegar a una reflexión o abrir el debate que implica este proceso, pero, dentro de un marco historiográfico, Heródoto se hace presente en su obra mientras que Homero no, es decir, se pone a él mismo como intermediario y nosotros debemos asumir a ese mismo intermediario, haciendo observaciones de observaciones. Propiamente, Mendiola (2000) lo ha llamado el *giro historiográfico*.

respecto de la filosofía de la Historia (llamada por Danto *filosofía substantiva de la historia*) y, como toma en cuenta la Historia, la realidad es un problema de índole metafísico y teológico. El problema justamente radica en cómo el mismo término *historicismo* se usa en ambas posturas. Precisamente así se entiende el uso que le da, por ejemplo, Karl Popper (2014) y que en ocasiones ha suscitado cierta confusión, pues él debate los confines de la filosofía de la Historia. Es necesario ahondar más en cómo se llega a estas dos vertientes del historicismo.

Tradicionalmente la filosofía de la Historia es una disciplina que se desarrolló durante el siglo xix y parte del siglo xx hasta que declinó sobre todo ante las fuertes críticas de Danto y Popper, aunque el problema continúa. El filósofo Heinrich Rickert (1907) estudia el tema y lo asume relacionado con la filosofía kantiana y con todo el idealismo alemán como un tema medular. Hay una transición de la naturaleza a la historia, por lo que el surgimiento de la filosofía de la Historia se acrecienta en estos momentos.⁵ En cierta manera, Troeltsch (1922a) confirma esta transición desde la filosofía de la naturaleza en la obra de Schelling hacia la filosofía de la Historia en la obra de Hegel. Los inicios de la filosofía de la Historia están fuertemente vinculados con el idealismo alemán; sin embargo, el origen está en otro lugar.

Troeltsch (1922) asume que el problema del historicismo nace con los maurinos. Debe recordarse que los maurinos son una congregación monacal benedictina, establecida en Francia hacia el siglo xv, en honor a San Mauro, amigo personal de San Benito y el primer benedictino que llegó a instaurar la orden en Francia. Cada una de las congregaciones benedictinas se reconoce por seguir la regla de San Benito, pero son relativamente independientes. Habría algunas que se ciñeran con mayor rigurosidad o laxitud, o bien, las que enfatizaran el trabajo físico o el trabajo intelectual. Justamente esta congregación se dedicaba a la edición de manuscritos, su preparación y posterior publicación, por lo que desarrolló varias técnicas de estudio filológico e histórico, y mantenía un cierto carácter francés (primera acepción del historicismo). Quizás el más célebre miembro de la congregación fue Dom Jean Mabillon, famoso estudioso de la liturgia, de la diplomática (que le reclama como fundador) y de la propia

⁵ El mismo problema puede enfatizarse con la siguiente frase de Robin Collingwood, escrita en los años 40 del siglo xx: “Concluyo que la ciencia natural, como una forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto de historia y depende para su existencia del pensamiento histórico. A partir de esto, me aventuro a inferir que nadie podrá comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la Historia: y que nadie podrá responder a la pregunta qué es la naturaleza a no ser que conozca qué es la historia. Ésta es una pregunta que no han planteado ni Alexander ni Whitehead. Y así es como yo respondo a la pregunta: ¿Adónde marchar desde aquí?, diciendo: ‘Marchamos de la idea de la naturaleza a la idea de la historia’” (2019, p. 243). Este punto es la unión entre el pensamiento de la naturaleza y de la historia, aunque, como buen idealista, Collingwood lo asume desde la *idea*.

congregación benedictina. La fama de la congregación fue tal que muchas de sus ediciones de los padres de la Iglesia son canónicas y referencia obligada. La congregación sobrevivió hasta la barbarie de la Revolución francesa, que ejecutó a su último abad. Troeltsch ve en esta congregación dos características importantes que ayudan a comprender el historicismo: el trasfondo religioso (*a priori religioso*) en torno del que surge un trabajo meticulado y, por otra parte, la organización de las congregaciones religiosas, con especial atención al monacato como un componente fundamental. A este tipo de organización él la llama el *Sektentypus* (1923a), donde la secta sería el formato concreto de organización religiosa que permitiría un proceso hacia la especialización y que será, en cuanto a su organización social, el origen del protestantismo y del mundo moderno. Por su parte, el trabajo filológico orilló a sus seguidores a desarrollar métodos que permitieran comparar manuscritos y lecturas, y guiarse por aquellas que fuesen más cercanas al hipotético pensamiento del autor. Muchas de estas lecturas en ocasiones desafían las interpretaciones tradicionales de los autores, de ahí que se cuestionen otros elementos como la autoridad y se incentive así el desarrollo de un método histórico contrapuesto al método de autoridad o dogmático (Troeltsch, 1898).

Troeltsch, aunque no lo define como un término central en su obra, acuña el concepto *Spezialistestums* (1922a), o 'época de especialización', para explicar el proceso de formación de la modernidad a partir de su segmentación de trabajo y especialización, cuyo origen está en la organización religiosa monacal que se expande por todo el mundo y que, en los siglos XVII y XVIII, por medio de los moralistas ingleses, comienza a alejar la referencia religiosa para plantearla en términos morales y, podríamos decir, secularizadamente (1903). El mundo entonces ya se fragmenta, lo mismo en su organización que en su conocimiento. La filosofía deja de ser una especie de *scientia scientiarum* o *scientia universalis* para convertirse en una disciplina más o menos estructurada que está imposibilitada para abarcarlo todo o siquiera para dotar de los elementos universales para abarcarlo todo. Lo mismo ocurre con el resto de las ciencias. Así, el historicismo comienza a infectar a las disciplinas, que ya solo pueden entenderse por medio de la historia. Nótese cómo entonces el pensar históricamente parte en esencia de un proceso religioso (maurinos) y filológico (edición de textos).

La filosofía y la filología se relacionan de una manera problemática, puesto que ejercen una contradicción en sus métodos. En ocasiones se cuestiona la lectura de autoridad (método dogmático) o de interpretación que conlleva la filosofía y que problematiza no solo la interpretación de un texto, sino el soporte de este, a saber: ¿qué pasaría si el texto que debatimos es corrupto, carece de un sustento fidedigno o, inclusive, si no es del autor en cuestión? Este problema complica la comprensión de un autor y pone en un predicamento a

la filosofía como tal, puesto que esta suele basarse en los debates sobre cómo tradicionalmente se interpreta algún concepto, idea, autor o sistema. De ahí que se caiga en un relativismo en el que, dependiendo de las lecturas que solo son justificables por criterios históricos, se encarcela a la idea en la historia. Toda lectura de un filósofo puede dividirse entre una vertiente ortodoxa, que precise la forma correcta en que se ha interpretado el autor; y una vertiente heterodoxa, que es sobre todo revisionista. Este es el conflicto entre el método dogmático y el histórico, entre los que el segundo parece consolidarse.

Frente a esto proviene la respuesta que, en un esfuerzo por superar un acercamiento demasiado relativista, origina formalmente la filosofía de la historia, y que tendría dos vertientes: la que proviene de las nociones metafísicas y una que buscaría, en todo caso, aunque sin separarse de la anterior, una historia universal. Así, una postura trata sobre la universalidad del hombre y se ejemplifica de mejor manera en obras como las de San Agustín, Bossuet, Vico y otros que, si bien empiezan ahí, continúan hacia otro camino, en especial durante el siglo XVII e inicios del XVIII, algún tiempo antes de la Ilustración. Esto generó una reflexión en torno de la historia universal. La obra de Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, de hecho, comienza con este problema, que rápidamente se transformó. El punto de discrepancia entre unas y otras es que la historia universal es una propuesta fundamentalmente católica, como bien estima el dominico Zeferino González (1873) y, en contraparte, Hegel presenta una noción protestante, que explicaría dos modelos distintos de comprender la misma filosofía de la historia. Bossuet asume una reflexión religiosa que intenta ser el factor de unión entre la forma de ejercer el poder y cómo encontrar un punto de unión. Por eso, el camino de esta filosofía de la Historia procede de la metafísica (Troeltsch, 1922a) y, añadiría también, de la teología. Ambas se relacionan con el establecimiento de un orden. Precisamente por esto, también refieren una idea política de trasfondo o, mejor dicho, se aplica y se observa en la política. No hay que olvidar, como plantea el *a priori religioso* de Troeltsch y como afirmó Juan Donoso Cortés (1970), que todo problema político encierra un problema teológico. Nociones como la *anacyclosis* de Polibio o ciertos postulados políticos que se encuentran en la *Ciudad de Dios* de San Agustín son forma de pensamiento que indudablemente conllevan la forma práctica representada en la política.

Por esta razón pueden establecerse dos maneras de comprender esta filosofía de la Historia: la primera, como la plantea Troeltsch, quien asume que proviene de manera exclusiva de la Ilustración por ser un periodo que reflexionó grandemente sobre la Historia. Y no carece de verdad, pero debe verse otro aspecto. La aplicación de la metafísica a la Historia se piensa en función de la universalidad, como he aclarado, y acaso una forma de poder encontrar en la

revelación una finalidad. En este sentido hay plena concordancia, por ejemplo, entre las *Illuminationes* de San Buenaventura sobre el Génesis o, ya en el siglo xvi, la *Historia del futuro* del jesuita Antonio Vieira y la obra de Bossuet: la revelación es lo que conlleva a los principios de universalidad que se obtienen justamente por la revelación. Eso la torna universal. La diferencia con la Ilustración yace en que, en ese siglo, los preceptos de la revelación y la universalidad cambian. Es importante notar que la obra de Hegel habla de manera más enfática de una historia del mundo (*Weltgeschichte*), no de una historia universal (*Universalgeschichte*). La precisión no es solo filosófica, sino una diferencia teológica entre catolicismo (universal) y luteranismo, sobre la que hablaré en breve.

Historia universal y filosofía de la Historia

Ya en las obras de Kant, Herder, Hegel y otros tantos que siguieron se ve una línea progresiva donde las distintas culturas representaban facetas en un desarrollo previo que se acercan al culmen que sería la Ilustración: las monarquías teocráticas fueron antiguas; las repúblicas, modernas. Precisamente por eso, la historia en la Ilustración no se comprende como una universalidad, pues en el desarrollo necesariamente hay que establecer cierta superación de las culturas, porque unas carecen de conciencia y otras no (Troeltsch, 1922a). Podrá verse como una necesidad el llegar a la conciencia o como una sociedad no ilustrada, pero lo cierto es que no puede comprenderse en el mismo nivel a pueblos sin conciencia y a pueblos con conciencia. La filosofía en Grecia, por ejemplo, conserva un preámbulo de los líricos como Arquíloco, quien ya usa el yo como una forma de pensarse a sí mismo: nace así la lírica frente a la épica donde ese yo está ausente y es entendible que el desarrollo poético hacia la tragedia conlleve irremediablemente los fundamentos de la filosofía en su totalidad; sin embargo, es la Ilustración la que se piensa a sí misma, es decir, los ilustrados se nombran a sí mismos ilustrados y no es una nomenclatura puesta posteriormente. He aquí la clave. Un periodo así es inaudito en la historia del hombre, cuando el foco cambia de pensar en la vida por venir a centrarse en el presente, de ahí que se requiera reflexionar sobre la Ilustración en función de que, quien la piensa es, a su vez, ilustrado. El presente se convierte en la única categoría de pensamiento de la historia (Hartog, 2007), más que en función del pasado o del futuro, es decir, se mundaniza. Es justamente por ello que la filosofía de la Historia que surge en la Ilustración, según Troeltsch, es distinta en su esencia a la que se presenta antes. La trampa radica en responder a la pregunta: ¿en qué se diferencia?

Es posible entender que el periodo anterior y el posterior a la Ilustración preservan generalidades en común, pero la pérdida de la universalidad y la

revelación son sustituidas por una idea metafísica que, en términos generales, se plantea como la mano que guía el desarrollo. Hegel usa el *espíritu* (*Geist*), que ciertamente ha llevado a muchos debates sobre su sentido, justamente —me atrevo a pensar— por los motivos enunciados previamente, como un preámbulo netamente religioso que se mundaniza, es decir, se desprende en apariencia de su trasfondo teológico y trascendental. En teología, el espíritu está irrevocablemente unido al Espíritu Santo. No es el lugar para hablar de todo el desarrollo intelectual previo, pero es claro que para Lutero, Hegel y buena parte de los filósofos del idealismo se entiende a partir del luteranismo y sus derivados. Así, Lutero explica en el *Catecismo alemán* que la iglesia es *espiritual*, por ello habla de iglesia, no de una Iglesia universal, y justamente porque carece de cuerpo, debe fundamentar sus estructuras en otras partes,⁶ mientras que, explícitamente, por ejemplo, el *Catecismo de Trento* (“Catechismus ad parochos”, 1860) explica el carácter visible y universal de la Iglesia, no solo espiritual.⁷ Por esto, es comprensible que, ante la negativa de aceptar una Iglesia universal y su magisterio, se vuelca hacia las relaciones de las comunidades, que es el sentido primario de una *ecclesia*, pero que, por otra parte, no son universales. De ahí que sean incompatibles las posturas, por ejemplo, de Bossuet con las de Hegel: se refieren a elementos distintos en conjunto, pues hay un preámbulo religioso que explica el porqué de uno y otro, es decir, parten del mismo punto, aunque en dos sentidos diferentes, que darían paso a esta aparente confusión. De esta Troeltsch no se salva, entre la filosofía de la Historia en sentido universal y la filosofía de la Historia de corte hegeliano, que conlleva un matiz protestante y todo lo que de allí deviene. Ya viene de un proceso de secularización de conceptos, llevado a cabo por las sectas durante el siglo xvii, sobre todo entre los moralistas ingleses (1903) y, ante todo, durante el siglo xix, cuando ya comienzan a usarse los conceptos religiosos para explicar el mundo no religioso, un proceso de especialización y que es, de manera más formal, equivalente a la distinción que se realiza con el mundo moderno.

Es interesante que todas estas nos llevan eventualmente a una figura apocalíptica o, si se prefiere usar el término ilustrado, teleológicas y, de fondo, teológicos, como ya lo han observado Löwith (1956), Danto (1985) y Trüper, Chakrabarty y Subrahmanyam (2015). De fondo se trata de un término con un profundo sentido teológico que de pronto es despojado de su sentido de

⁶ “Ich glaube an den Heiligen geist, ein heilige Christliche Kirche, die gemeine der Heiligen, Vergebung der sunden, aufferstehung des fleichs und ein ewigs leben” (1910, p. 187).

⁷ “Tertia proprietates Ecclesiae ea est, ut Catholica, nempe universalis vocetur [...] Neque enim, ut in humanis rebus publicis, aut haereticorum conventibus, unius tantum regni terminis, aut uno hominum genere Ecclesia definita est; verum omnes homines, sive illi Barbari sint, sive Scythae, sive servi, sive liberi, sive masculi, sive feminae, charitatis sinu complectitur” (1860, p. 78).

revelación para transformarlo en un sentido, llamémosle, filosófico. De ahí que la filosofía de la Historia sea una tesis teológica, pero con un nombre distinto. Justo en este punto se escinde la disputa entre si hay verdaderamente una ruptura entre una y otra o solo se trata de una aparente.

Los peligros del historicismo

Los dos principales críticos y responsables en buena medida del sentido un tanto despectivo que tiene el historicismo son Karl Popper (2014) y Arthur Danto (1985). Cada uno de ellos argumenta de manera distinta porque sus interlocutores son distintos: en el caso de Popper son Marx y Hegel; en el de Danto, Hempel. Cuando se ven los argumentos generales, ambos autores apuntan que son elementos peligrosos porque restringen la libertad humana y porque, para Popper, fundamentaron los regímenes totalitarios del siglo xx. No en balde su libro está dedicado al célebre Friedrich Hayek. Muchos libros explican con mayor detenimiento sus argumentos, pero faltaría, sobre todo, buscar a la luz de la comprensión total una explicación que complemente lo dicho por estos autores. Por eso asumo que el pensamiento de Troeltsch auxilia en estos menesteres. Podría pensarse que se desarrolla una versión relacionada con una cierta noción religiosa sectaria y determinista, donde se estructuran estas dos críticas fundamentales. El elemento que parecen omitir es el factor religioso, tan solo lejanamente sugerido: si son tesis que provienen de la metafísica, el sustento propio de ellas debería buscarse en la propia metafísica, pero el preámbulo religioso es, por mucho, el que está presente en él. En este caso, la finalidad que intenta destacar la filosofía de la Historia se traduce en los novísimos, es decir, una escatología ante las preguntas: ¿qué ocurre con la vida humana?, ¿qué ocurre después de la muerte? Fácilmente puede llegarse a un destino en el caso del hombre y a un determinismo en el caso de la Historia: sin duda una escatología secularizada o religiosa. Cabría ver si es al estilo de Bossuet o de Hegel, pero en ambos está presente.

Este determinismo histórico —una faceta de la filosofía de la Historia— se comprende mejor cuando usamos, por ejemplo, el término que aplica Arnold Toynbee para describir el sentido histórico de Grecia. Él le llama *karma* (1995). Este término, proveniente del hinduismo, puede traducirse por *deuda* y de alguna manera implica la interrelación entre el pasado y el presente (o futuro) a partir de algo realizado.⁸ Es una especie de ciclo: dependiendo de lo realizado

⁸ El concepto de *deuda* es bastante más complejo porque lleva a un ámbito teológico y económico, es decir, puede estudiarse como *a priori económico* o *a priori religioso*. Ya Nietzsche observó en la *Genealogía de la moral* su relación con la culpa desde un *a priori religioso*, si bien, su planteamiento contiene una interpretación errada: el cristianismo no habla de deuda o culpa sino del perdón de esta.

en el pasado, será el futuro. Más allá de las delimitaciones teológicas, este es el concepto central que explica por qué la filosofía de la Historia es, en cierta forma, determinista. No obstante, cabe aclarar algo importante: las propuestas de San Buenaventura, San Agustín y Bossuet se distinguen porque toman en cuenta el sentido de la humanidad entera, pero bajo la revelación, lo que significa enfatizar el conducir de la Historia en Dios mismo y la lectura de la historia como una forma de entenderla dentro de un plan de Dios, una historia salvífica, pues. Pueden existir algunos errores en el entendimiento de este plan, claro está, sobre todo por la dificultad que en ocasiones implica el conocimiento histórico, pero el énfasis cristiano está no tanto en la deuda, sino en cómo se rompe el círculo de la deuda, en su perdón: el cristianismo es completamente distinto con respecto de los preceptos religiosos del hinduismo, como explica Quevedo en palabras sencillas:

Perdónanos nuestras deudas.

Y porque no podemos,
siendo viles gusanos,
pagar los beneficios de tus manos,
como ellas infinitos,
Te pedimos con lágrimas y gritos,
Acreedor eterno,
que tu corazón tierno
nuestras deudas perdone en sus procesos,
si no, por deudas moriremos presos (1988, p. 94).

Ahora bien, las filosofías de la Historia de los siglos XIX y XX no dejan de ser cristianas, pero rompen en cierto punto el aspecto, en parte porque también encuentran el nombre *filosofía de la Historia* bajo una circunstancia distinta. El paso secular trata de eliminar o subvertir la revelación. Hay un proceso de cambio donde se pierde la diferenciación entre teleología y escatología y ambas significan prácticamente lo mismo con la salvedad que esta conlleva un sentido religioso y aquella la suplanta con un ámbito secular (Trüper *et al.*, 2015). Esta última palabra es clave, ya que en la filosofía de la Historia hay un proceso de secularización que implica tratar de comprender la Historia, pero con una aporía: o bien bajo ámbitos enteramente históricos (como lo sería, por ejemplo, la economía), o bien bajo términos ahistóricos que suplanten la revelación y, al hacerlo, se generan ciertas distorsiones. Troeltsch escribió una obra interesante donde habla del ámbito absoluto de la religión como un proceso propio del desarrollo de la humanidad que tiende a absolutizar la religión (1902). Básicamente se vería un proceso de desarrollo donde el absoluto implicaría una fa-

ceta por desarrollar, pero el detalle radica en que refiere más a especulaciones teológicas, de acuerdo con el autor, que a una faceta estrictamente religiosa y, más aún, como un proceso en el que los fragmentos de verdad presentes en otras religiones se presentarían en forma absoluta en el cristianismo. Puede verse que implica una verdad pulverizada y después reunificada tras una evolución, pero el problema es que se establece en una línea cronológica donde el pasado —las religiones no cristianas— darían forma al futuro cristianismo y de ahí podría plantearse inclusive la religión absoluta de la que habla Hegel (2011). No obstante, el sentido es, como diría Toynbee, kármico, propio de la deuda, no cristiano porque se requieren aquellos fragmentos para unirlos: si estos son verdaderos, el resultado también lo será. Esto rompe con las facetas universales que tomarían en cuenta la totalidad de la Historia y permite no verlo como un proceso evolutivo que dependa por completo de la deuda del pasado. Por tanto, responde más a un sentido religioso no cristiano, si bien envuelto en este. La deuda se segmenta por pueblos y, al realizar eso, pierde su universalidad. La *anacyclosis* de Polibio, por ejemplo, solo aplicaba a los no bárbaros, pues veían, por ejemplo, que los gobiernos de los persas no mantenían estos debates. Si la deuda continúa transmitiéndose, inclusive más allá de la vida natural, entonces es como se entiende el ciclo y, como tal, se sabe cómo será, a saber: un determinismo.

Este punto, curiosamente ya lo habían observado algunos críticos de la Modernidad, como el teatino Gioacchino Ventura di Raulica (1862), quien clasifica el problema del idealismo como uno de pelagianismo, es decir, en términos de gracia (y deuda). He aquí la cuestión de fondo. En estos términos, puede observarse cómo es que la filosofía retoma ciertos elementos de las religiones antiguas y que estas generan una serie de distorsiones, al ser más constreñidas y sectarias, y que, con una serie de circunstancias, desarrollarán varios de los conflictos que critica en otro sentido Popper. Por eso la filosofía de la Historia que pone en el centro la deuda es, esencialmente, un neopaganismo e implicaría comprender la lógica de este. Es pues el punto crítico en esta disciplina y que puede considerarse peligroso, de ahí su crítica y abandono. No obstante, el tema ha quedado pendiente y seguirá discutiéndose.

Una conclusión sobre la pregunta ¿dónde queda la filosofía?

La filología (el historicismo, en el sentido de teoría de la Historia) ha hecho que la filosofía se vuelva reflexiva ante sí, que reflexione sobre su ser histórico, pero ha causado una falla en el proceder de esta mientras tanto. Este debate se traduce en un alejamiento o posible pérdida de los elementos de realidad que usualmente trata la filosofía para convertirla en una disciplina más bien his-

tórica. Y, ante el peligro que representaría la filosofía de la Historia, parecería que el siglo xx teme a la metafísica y su posible aplicación a la Historia. Dada esta acotación del historicismo, parecería que la filosofía únicamente tendría sentido en función de lo que es capaz de enunciar, de un problema inclusive cercano al mundo del concepto. No en balde han surgido posturas como la de Deleuze y Guattari (2013) donde la filosofía se reduce a los conceptos y, naturalmente, el filósofo en ciernes estudiaría los conceptos de otros filósofos. Al colocar el concepto como el centro de estudio filosófico, se corre el riesgo de alejarse del realismo y la filosofía se convierte en histórica y más se aleja del trabajo propio del filósofo, aunque, para ser exactos, esto podría aplicarse a todas las disciplinas. Ha habido críticas como el interesante texto de Guillermo Lara (2019), en el que plantea la autorreferencialidad de la filosofía en ámbitos académicos. Él lo plantea desde la ideología esotérica, si bien creo que su propuesta puede complementarse con este giro al que el historicismo obliga a la filosofía y el proceso de especialización. Podemos así preguntar si hay un camino a la filosofía o si esta se ha fusionado irremediabilmente con la historia y con alguna otra disciplina a partir de lo que, lejos de ser la *scientia scientiarum*, se ha convertido en el camino secundario. Como plantea Troeltsch, en un mundo de especialización, las disciplinas universales como la filosofía han sufrido gravemente una vuelta a sus objetivos y parecerían encontrarse ante un dilema: o se vuelve una disciplina particular, ancilar a otras reflexiones, o una disciplina histórica y especializada que comente a los grandes autores, no necesariamente las grandes ideas.

Por todo lo anterior, el historicismo se presenta bifronte, un dilema importante que nace justamente de sus dos vertientes: o se acepta el proceso de tornar toda disciplina ancilar a la historia o, si se quiere con mayor propiedad, dotarle de historicidad a toda disciplina; o bien superar la historia por medio de una filosofía de la Historia. Lo cierto es que no es posible no tomar en cuenta el peso de la Historia. Es, por otra parte, entendible el descrédito de la filosofía de la Historia, pero me es significativo apuntar que recuperar el planteamiento universal podría auxiliar a solucionar este dilema. Ahí es importante también recobrar el *a priori religioso*, elemento que ha sido bien observado y revisado por Troeltsch, frente al *a priori económico*. Me parece que de igual manera muchos de los debates contemporáneos, como los debates identitarios, pueden perfectamente tratarse a partir de estos preceptos y tener cuidado de los límites del historicismo.

Sirvan estas palabras como reflexión para poder pensar si acaso es necesaria una filosofía de la Historia, así como la manera en que esta puede llevarse a cabo.

Referencias⁹

- Catechismus ad parochos ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini a divo Pio V per-
vulgatus (1860)*. Madrid, España: Ex officina typographorum et bibliopola-
rum societatis.
- Collingwood, R. G. (2019). *Idea de la naturaleza*. Ciudad de México, México: Fon-
do de Cultura Económica.
- Danto, A. (1985). *Narration and knowledge*. Nueva York, Estados Unidos: Colum-
bia University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Editorial
Anagrama.
- Donoso Cortés, J. (1970). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialis-
mo. En *Obras completas II*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González, Z. (1873). Filosofía de la historia. En *Estudios religiosos, filosóficos, cien-
tíficos y sociales. Tomo I*. Madrid, España: Imprenta de Policarpo López.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.
Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana-Departamento
de Historia.
- Hegel, G. W. F. (2011). *El concepto de religión*. Ciudad de México, México: Fondo
de Cultura Económica.
- Lara Villarreal, G. (2019). El filósofo que solo habla sobre filósofos: la ideología
esotérica de la filosofía académica contemporánea. *Logos*, 132, 61-84.
- Löwith, K. (1956). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de
la historia*. Madrid, España: Aguilar.
- Lutero, M. (1910). Deutsch Catechismus. Der große Katechismus. En *D. Luther's
Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, Alemania: Hermann Böhlau Publisher.
- Matute, Á. (2002). ¿Historicismo o historicismos? En Á. Matute (Comp.). *El histo-
ricismo en México. Historia y antología* (pp. 13-32). Ciudad de México, México:
Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. Ciudad de México, México: Fon-
do de Cultura Económica.
- Mendiola, A. (2000). El giro historiográfico: la observación de observaciones
del pasado. *Historia y Grafía*, 15, 181-208.
- Muñoz, J. (2010). *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia históri-
ca*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

⁹ Para las obras de Troeltsch consulté, en parte, las obras publicadas y, en parte, los artículos o conferencias que compusieron sus primeras *Gesammelte Schriften* (en cuatro volúmenes). Como recopilación, contiene textos que fueron escritos y publicados a lo largo de varios años. Con la finalidad de evitar confusiones, ordeno la bibliografía de acuerdo con la fecha de publicación del texto original y apunto el año de la compilación posteriormente.

- Popper, K. (2014). *La miseria del historicismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Quevedo, F. (1988). *Obras completas II*. Madrid, España: Aguilar.
- Rickert, H. (1907). Geschichtsphilosophie. En O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, K. Groos. *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Heidelberg, Alemania: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Sans, G. (2009). Ernst Troeltsch Lösung der Probleme der Historismus. *Gregorianum*, 90(4), 869-873.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía. Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. Madrid, España: Trotta.
- Toynbee, A. (1995). *Los griegos: herencias y raíces*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Troeltsch, E. (1898). Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. En *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1902). *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1903). Die englischen Moralisten des 17 und 18 Jahrhunderts. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1904). *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Unteruschungen über Kants Philosophie der Geschichte*. Berlín, Alemania: Verlag von Reuther and Reichard.
- Troeltsch, E. (1909). Zur Frage des religiösen Apriori. En E. Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1913a). Die Dogmatik der, religionsgeschichtlichen Schule. En E. Troeltsch. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1913b). Religion, Wirtschaft und Gesellschaft. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1922a). *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtesphilosophie*. Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1922b). Meine Bücher. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Troeltsch, E. (1923a). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1923b). *Christian thought. Its history and application. Lectures written for delivery in England during March 1923*. Londres, Reino Unido: University of London Press.
- Troeltsch, M. (1925). Vorwort. En E. Troeltsch. *Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*. Munich, Alemania: Verlag von Duncker and Humblot.
- Trüper, H., Chakrabarty, D. y Subrahmanyam, S. (2015). Introduction: Teleology and history- nineteenth-century fortunes of an enlightenment project. En H. Trüper, D. Chakrabarty y S. Subrahmanyam (Eds.). *Historical teleologies in the modern world*. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Ventura di Raulica, G. (1862). *La tradición y los semipelagianos de la filosofía o el semiracionalismo descubierto*. Madrid, España: Librería de D. Leocadio López.
- Villalobos Álvarez, R. (2017). *Tres variaciones del historicismo en el siglo xx: Meinecke, Croce y O'Gorman*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

Hans Ulrich Gumbrecht y la presencia como reacción a la ausencia historiográfica

Hans Ulrich Gumbrecht and presence as a reaction to the historiographical absence

Xavier Elorriaga Villalobos
Universidad Iberoamericana
México
ORCID: 0000-0002-5319-0472

Resumen

Hans Ulrich Gumbrecht es una de las principales figuras de la teoría de la historia contemporánea. Su obra se concentra en el problema de la escritura de la historia, de sus presupuestos teóricos y metafísicos, fundamentados en el problema de la narratividad y el discurso. El concepto central que Gumbrecht acuña es lo que llama *producción de presencia*. Esta operatividad historiográfica nace como una reacción ante la metafísica tradicional y de representación. Este artículo esboza parte de su teoría partiendo del problema de la ausencia en la historiografía, así como la propuesta no hermenéutica que se establece en su planteamiento presencial para así llegar a vislumbrar el futuro teórico de la historiografía.

Abstract

Hans Ulrich Gumbrecht is one of the main figures of the contemporary theory of history. His work focuses on the problem of historical writing, its theoretical and metaphysical framework founded on the problem of narrative and discourse. The principal concept that Gumbrecht elaborates is called *production of presence*. This historiographic operability is conceived as a reaction toward traditional and representational metaphysics. The aim of this article is to sketch out a general approach to his theory from the basis of an absence of historiography, as well the non-hermeneutical approach in his presence perspective in order to glimpse the theoretical and philosophical future of historiography.

Palabras clave

Hans Ulrich Gumbrecht, historiografía, hermenéutica, ausencia, presencia, narrativa, filosofía de la historia, teoría de la historia.

Keywords

Hans Ulrich Gumbrecht, historiography, hermeneutics, absence, presence, narrative, philosophy of history, theory of history.

Fecha de recepción: febrero 2021

Fecha de aceptación: mayo 2021

Hans Ulrich Gumbrecht y las tareas historiográficas del presente

Poco conocidas, la historiografía y la teoría de la historia son saberes que necesitan ser revisados con mayor frecuencia. La forma y las implicaciones filosóficas que se derivan de la historiografía se relacionan directamente con los problemas de hoy. Es así que la historiografía se convierte en una filosofía de la escritura en cuanto piensa la manera en que la escritura cambia y se adapta según su soporte; cuestión que puede ser vista en continua diferencia desde las primeras grafías de la antigüedad hasta las nuevas grafías de nuestra aldea global.¹

La relevancia de un autor como Hans Ulrich Gumbrecht para el saber historiográfico actual radica en la posibilidad de pensar una nueva escritura. Desde los últimos años, la presencia de Gumbrecht ha influido en el quehacer historiográfico en México debido a las repetidas visitas a la Universidad Iberoamericana y a la Universidad Nacional Autónoma de México, realizadas en los años de 2006 y en 2012, en donde he tenido el gusto de conocerlo.

Gumbrecht nació en Würzburg, en la Alemania bávara, en 1948. Obtuvo su doctorado de la Universidad de Constanza en donde estudió romanística, filosofía y sociología. Desde 1989, es profesor de literatura comparada en la Universidad de Stanford. Sus temas, bastante amplios, comprenden la literatura medieval francesa, alemana, portuguesa, española e italiana; estética, historia de las ideas e historia académica. Como dato curioso, la comunidad universitaria amiga se refiere a él como “Sepp”.

En un artículo publicado por *Fractal*, Gumbrecht (2007) hace un ensayo autobiográfico (en general, la escritura de Gumbrecht tiende a marcar una fuerte presencia del yo, en un estilo que él mismo refiere como “narcisista”) en el que relata su fracaso personal con la tradición alemana de la hermenéutica; una tradición genealógica marcada, principalmente, por tres grandes autores: Edmund Husserl, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Gumbrecht fue

¹ No obstante, habría que discutir, además, si una grafía establece una diferencia radical con respecto a otra; esto es, si afecta totalmente la identidad de una forma discursiva. Ello implica preguntarse si la escritura que se hacía en la antigüedad es fundamentalmente distinta a la que concebimos en la actualidad, lo que significaría que son identidades discontinuas.

discípulo del principal teórico de la escuela de la recepción de Constanza: Hans Robert Jauss.

Al principio Gumbrecht fue un entusiasta de esta teoría estética, pero un experimento hecho por él resultó del desagrado de Jauss, quien le tachó de “dialéctico” y de no comprender los fundamentos de la hermenéutica literaria. Una segunda ocasión fue peor. Gumbrecht, al alcanzar una cátedra en la Universidad de Bochum, escribió un ataque a la hermenéutica de Jauss:

La afirmación (desde luego “hermenéutica”) de que es posible reconstruir y mostrar en detalle cómo la literatura, mediante las reacciones de sus lectores y las consecuencias que éstos sacan de las lecturas, representa una fuerza mayor en la formación del proceso (desde luego “dialéctico”) de la historia. Mi ataque se basaba en un argumento de Max Weber sobre la imposibilidad de separar analíticamente los diferentes tipos de experiencias que convergen para formar las motivaciones de cualquier tipo de acción (Gumbrecht, 2007, p.25)

Esta crítica sobre la hermenéutica le valió la expulsión definitiva del seminario de Jauss. Sin embargo, entre 1981 y 1989, Gumbrecht organizó varios seminarios en Dubrobnik, Yugoslavia, con el objetivo de buscar alternativas a la propuesta hermenéutica que buscaba aquellas expresiones que pudieran ser vistas de manera multilateral. El resultado de ellos fue el coloquio de 1985 titulado *Materialidades de la comunicación*. Con ello quería expresar todos aquellos fenómenos y condiciones que contribuyen a la definición de significado, sin ser significado ellos mismos (Gumbrecht, 2005, p. 21). Como todo autor, se allega a otros tanto más, pero debemos considerar entre ellos a Friederich Kittler, Paul Zumthor, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Edmund Husserl, Louis Hjelmslev, Jean François Lyotard y Niklas Luhmann, de los cuales los conceptos de comunicación, materialidad y presencia son puestos en relieve.

Así, como introducción a Gumbrecht, debe entenderse que su trabajo es una reacción a la hermenéutica y a la búsqueda de un principio material que sea independiente de la interpretación. Si en la modernidad “todo lo sólido se desvanece en el aire”, la reacción de Gumbrecht parecería más que “lo sólido aún puede permanecer”.

Breve esbozo de la narratividad histórica

¿En qué horizonte teórico podría insertarse la obra de Gumbrecht? Si se ha de ubicar a Gumbrecht en un contexto, este sería el de la perspectiva del giro lingüístico y el problema de la narrativa en la historiografía, agregando uno más: el diagnóstico de esta sobre la ausencia.

El problema de la intromisión del giro lingüístico tiene dos paralelos principales: el lado anglosajón, que va de una epistemología hasta sus consecuencias hermenéuticas, y el francés, que se conecta directamente con el panorama estructuralista.² También cabe señalar que dicha conversión del giro lingüístico, al principio, no se planteó desde la historiografía misma, sino desde el campo de estudio literario y filosófico-analítico. Este camino se propicia desde un inicio en el análisis de Carl Gustav Hempel (1942) sobre las pretensiones científicas de la historia en el binomio explicación-comprensión. Como respuesta, el filósofo Arthur C. Danto (1965) postuló que la historia estaba lejos de las pretensiones científicas totales debido a que en realidad trabajaba con enunciados narrativos a partir de acontecimientos. También es notorio el trabajo de Mink *et al.* (1987) sobre considerar a la narrativa como instrumento cognitivo, y como postuladora de juicios y verdades. Esta tradición anglosajona se desarrolló sustancialmente en Estados Unidos y conformó una fuerte tradición analítica sobre el tema lógico y explicativo de la narración. Sin embargo, el autor más reconocido es Hayden White que además combina la tradición francesa estructuralista. Su *opus magnum*, *Metahistoria* (1973), cuya introducción versa sobre el carácter poético de la historia, suscitó cierta polémica sobre la relación de la historiografía y la literatura cuando se entrevió la naturaleza ficticia de la historiografía. Bajo este aspecto sería bueno recordar algo de la tradición lingüística francesa.

En el camino francés, la tradición lingüística se construye desde las notas sobre la lingüística de Ferdinand de Saussure, de 1911. De ello hay que recordar que los formalistas rusos y su emigración a Estados Unidos y Francia.³ Aunque su uso total se dio hasta la década de 1950 en el contexto de las universidades parisinas, fueron figuras como las de Roland Barthes y Michel Foucault las que llevaron el problema lingüístico al campo histórico desde la temática del discurso, influenciados por el estudio de los enunciados de Émile Benveniste (1970).

² Para ver con mayor detalle dicho recorrido lingüístico-narrativo y cómo afectó la historiografía, véase Vergara (2005).

³ Para una historia detallada del estructuralismo en Francia y su relación con la historia, véase la monumental obra de François Dosse (2004). Un buen ejemplo de estructuralismo es la publicación, en 1962, del estudio conjunto de Jakobson y Lévi-Strauss sobre el poema de los gatos de Charles Baudelaire, en donde la antropología y la lingüística descubren una relación: “En las obras poéticas, el lingüista distingue estructuras que muestran una analogía sorprendente con las que el análisis de los mitos revela al etnólogo. Este, por su lado, no podría ignorar que los mitos no consisten solamente en ajustes conceptuales: son también obras de arte que suscitan en quienes los escuchan (y en los mismos etnólogos, que los leen en transcripciones) profundas emociones estéticas. ¿No será que ambos problemas constituyen uno solo? (Jakobson y Lévi-Strauss, 1970, p. 11).

El en el caso de los historiadores franceses, concentrados en la escuela francesa de Annales, tenían cierto desinterés por el giro lingüístico que inundaba a la academia francesa en aquél entonces (lo que no impidió que Fernand Braudel (2002) utilizara en su obra el mote de *estructura* y lo utilizara para explicar la larga duración). De cierta manera, Annales desarrolló una metodología basada en modelos sociológicos, geográficos y económicos que pasaron de una metodología serial a desarrollar paulatinamente la historia cultural desde que se mostraba como una de historia de las mentalidades. Personajes de literatura y de la filosofía francesa como Roland Barthes, Paul Veyne, Paul Ricoeur y Michel Foucault fueron quienes efectuaron los estudios del efecto discursivo en la historia. Por un lado, Barthes, con su *Efecto de realidad* y su trabajo sobre *Michelet*, hace converger Historia y ficción, señalando el efecto realista propio de ella (Barthes, 2009). Foucault con *Las palabras y las cosas* (1984) y su trabajo histórico entrevé las relaciones entre discurso e historicidad. De ahí, Paul Veyne (1971) dedicará todo un estudio a la narrativa histórica analizando al mismo Foucault y revelará al relato histórico como una narración verídica. Paul Ricoeur, por su lado, es monumental y central su tarea que en *Tiempo y Narración* (2004) dedica a la relación entre historiografía y literatura. Según el mismo Luis Vergara la tesis principal de Ricoeur se concentra en lo siguiente: “aún la historia escrita más alejada de la forma narrativa sigue ligada a la comprensión narrativa por un nexo de derivación indirecta al tiempo que entre una y otra produce un “corte epistemológico” (Vergara, 2005). Esto a grandes rasgos significa que por más que la historiografía quiera alejarse de la narrativa, siempre tendrá que configurarse en una prefiguración temporal o cronológica. A esto podríamos llamar entramado, es decir: la historia siempre trama en de una manera u otra.

Ahora bien, después de la muerte de Braudel, con la tercera generación de Annales, la historiografía francesa fue acercándose, cada vez más, a la cuestión de la escritura de la historia, tanto como para que Pierre Nora y Jacques Le Goff (1985) dedicaran tiempo al problema con la recopilación de *Hacer la Historia*; fue curioso el renacimiento de la narrativa histórica, porque Braudel pregonaba un rechazo al acontecimiento y al relato. Así, lo que ocurrió es que la historia cultural emprendió un acercamiento a la cuestión de las representaciones y como buen ejemplo están los ensayos de historia literaria de Georges Duby (1988).

Es a partir de la década de 1970 que las corrientes anglosajona y francesa ya no parecen tan distantes y con el desarrollo, en las universidades de Estados Unidos, de la llamada *French theory* se da el asunto de la narrativa en la historiografía. No debe olvidarse que la filosofía narrativa de Paul Ricoeur, en los tres tomos de *Tiempo y Narración* en la que convergen hermenéutica y estructuralismo y en *Metahistoria* se verán de lleno en el análisis poético y estructural que

ejerce White de los tramados, argumentaciones, ideologías y tropología de la filósofos de la historia e historiadores. Este sendero de caminos que se bifurcan encuentra su máxima expresión en la primera tesis narrativista de Ankersmit: “las narraciones históricas son interpretaciones del pasado” (2004 p. 71).⁴ Con esta declaración puede señalarse el puente que existe entre hermenéutica y estructuralismo, lo cual lleva a plantear el problema de la ausencia en la historia.

La ausencia historiográfica

Antes de avanzar con Gumbrecht, es preciso esbozar una cuestión con la cual su obra es un tanto reaccionara. Esta cuestión postula que dentro del carácter narrativista y hermenéutico de la historiografía subyace una ausencia, la del pasado. Este problema me parece clave para entender su recepción y la necesidad de su lectura, que podría considerarse como trascendental en tanto que el historiador, como sujeto cognoscente, tiene que mediar el conocimiento de su objeto de estudio que es el pasado. El historiador hace preguntas e investiga con el propósito de conocer “qué sucedió realmente”. El primer argumento se construye alrededor del análisis sobre la escritura de la historia de Michel de Certeau.

Michel de Certeau se inscribe en ese pensar sobre la escritura después de la obra de Foucault. Su camino inusual transita en el marco de la historia cultural; su obra multidisciplinaria pasa primero por la historia de las religiones, la cual revelará que en la historiografía existe un proceso de duelo con el objeto de estudio: el pasado. Para él, la historia es la escritura de los muertos y de la ausencia. Así lo expresa: “Es esta ausencia la que constituye el discurso histórico. La muerte del otro lo pone fuera de nuestro alcance y, por eso mismo, define el estatus de la historiografía, es decir, del texto” (De Certeau, 2002, p. 100). De cierta manera, el historiador con el lenguaje traduce la experiencia sublime de la muerte al yuxtaponer una diferencia entre los dos tiempos, ya que él siempre se enuncia desde su propio horizonte y le es imposible acceder al del pasado. La historia es enunciación del presente pues ¿quién hace historia, sino para comprender su ahora? De esta manera, la historiografía es una ciencia ficción: une lo real con el discurso y finge por completo el lugar del otro. Por ello, para De Certeau, la figura del vagabundo es el símbolo por excelencia de la historiografía: “el pordiosero, etnólogo en potencia, se inventa mundos a los que nunca entrará. Lo que resucita no es más que un sueño. En un inicio, el historiador hace lo mismo con los restos que recaba en los archivos o docu-

⁴ Ankersmit es otro autor que se ubica dentro de la discusión sobre la narratividad histórica. Hay que decir que existe una suerte de discusión entre White, Gumbrecht, Ankersmit, Rik Peters y Eelco Runia sobre las repercusiones políticas de las propuestas actuales. Se les ha llamado, últimamente, como la postura *ontológica realista o constructivista*.

mentos; reconstruye un mundo que nunca conocerá” (De Certeau, 2002, p. 102). Entonces la historiografía se convierte en una heterología, un discurso que intenta escudriñar al otro y para ello se necesita que el sujeto se desdoble en el lugar del ausente.

Esta observación se debe mucho al trabajo de Michel Foucault. El propio De Certeau lo ha evidenciado en un artículo titulado “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault” (De Certeau, 2002). El agenciamiento de De Certeau sobre Foucault estriba en que el lenguaje del otro, antropológicamente hablando, nos es negado. Sin embargo, Foucault habla de que cada época produce su episteme y la moderna es una época en la que la palabra está separada de la cosa, es decir, es una episteme diferencial. Al parecer, en términos foucaultianos, una episteme no tiene acceso a la experiencia de otra episteme por la autoconciencia moderna del lenguaje. Esta misma observación también es hecha por W. O. Quine cuando no es posible una traducción radical de cualquier lengua ajena empíricamente como en el ejemplo del Gavagai y el lingüista (Quine, 1968) o cuando Thomas S. Kuhn comprende que Aristóteles existía en un paradigma distinto y sus observaciones científicas son distintas porque pertenece a un horizonte distinto (Kuhn, 2004).

Pero la teoría que más nos acerca a Gumbrecht es la hermenéutica. Y hay que pensar sobre todo aquella del siglo XIX que, en conjunto con el romanticismo y el idealismo alemán, pondera el distanciamiento con respecto del pasado que la termina configurando como una suerte de teoría histórica. Hans-Georg Gadamer decía que la hermenéutica construye cierta historicidad que construye como la necesidad de comprender al otro, pero desde cierta renuncia alienada:

El verdadero problema de la comprensión aparece cuando el esfuerzo por comprender un contenido se plantea en la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. Pues es evidente en el planteamiento cómo éste anuncia una forma de alienidad muy distinta y significa en último extremo la renuncia a un sentido compartido (Gadamer, 2007, p. 233).

Paul Ricoeur señala que la hermenéutica opera fundamentalmente con el distanciamiento. Para Gadamer hay un concepto llamado *Verfemdrung* –que significa ‘distanciamiento alienante’– que ve peyorativamente, pero que, en términos de Ricoeur, es necesario para lograr la comprensión porque debido a nuestro contacto con el mundo del texto se logra la actualización del lenguaje a través del autor mismo. De ahí que el deseo de Gadamer sea la “fusión de horizontes” que, no obstante, solo es posible gracias a la aceptación de un distanciamiento (Ricoeur, 2001, p. 110).

Con esto esbozado, puede afirmarse que, para la teoría de la historia del siglo xx, la modernidad no logra acceder de manera directa al pasado si no es por medio de la interpretación, la imaginación o la narración, y el reconocimiento irremediable de una ausencia.

Dispositivo, descripción y presencia

Gumbrecht transita en una suerte de malestar historiográfico que responde al diagnóstico sobre la ausencia de la historia. Su propuesta historiográfica –si se le puede reconocer como tal– se sitúa en los límites de la hermenéutica y en la posibilidad de eliminar lo narrativo al buscar los gestos de materialidad y la manera de experimentar directamente el pasado. En cierto sentido, esto significa un desplazamiento de las categorías epistemológicas de la historiografía tradicional hacia un sentido más ontológico de la escritura histórica.

Se ha construido un contexto basado en el mundo estructural y hermenéutico, pero el diagnóstico de Gumbrecht se establece desde la filología alemana y ontológica. Más que ausencia, él se refiere a *pérdida de mundo*. Así, la crítica de Gumbrecht se concentra en la metafísica moderna que se manifiesta en la primera modernidad (el Renacimiento). Durante este periodo se establece la dicotomía clásica entre materia y objeto que fundamenta el paradigma de sujeto/objeto. Para Gumbrecht existen dos ejes: uno horizontal que supone al sujeto como observador; el otro, vertical, que representa el acto de interpretación del mundo. A esta visión del mundo le llama *campo hermenéutico* (Gumbrecht, 2005, p. 91).

En el paso de la Edad Media hacia la modernidad temprana existe un cambio radical entre la relación de la humanidad y el mundo que implica una pérdida de espacio, postulando la prioridad del tiempo sobre cualquier referencia física (Gumbrecht, 2005, p. 37). Esto es lo que supuestamente propone el cartesianismo en el que se basa la epistemología occidental y que desplaza la experiencia por el *cogito*. Pero, sobre todo, es la Ilustración y con Kant, que el paradigma metafísico se consolida “desplazando a lo sensorial por lo epistemológico” (Gumbrecht, 2005, p. 49). Hasta el siglo xix puede empezar a verse un resquebrajamiento aporético de esta situación: “el nuevo papel de observador que daría forma a la epistemología del siglo xix fue un observador condenado a sí mismo en el acto de observación” (Gumbrecht, 2005, p. 51). Resultado de ello fueron las filosofías de Marx, Freud y Nietzsche que intentaron superar la propia metafísica.

Como muchos autores contemporáneos, Gumbrecht tiene una gran deuda con la filosofía de Martin Heidegger. Su filosofía le permite pasar de la epistemología a una ontología; es el paso del sujeto/objeto al estar-en- el-mundo

que reafirma la substancialidad del cuerpo y las dimensiones espaciales de la existencia humana que llevan al desocultamiento del ser. Niklas Luhmann es otra gran influencia para Gumbrecht, sobre todo su teoría de observación de segundo orden y la teoría de sistemas (Cfr. Gumbrecht, 2005, p. 24).

¿Cuál es el núcleo de la propuesta de Gumbrecht? Su obra es extensa, pero yo me concentraré en dos de sus principales obras historiográficas: *En 1926: Viviendo al borde del tiempo* (Gumbrecht, 2004) y *Producción de presencia: lo que el significado no transmite* (Gumbrecht, 2005). En su primera obra, la más histórica, Gumbrecht busca lo no-hermenéutico a través de la materialidad comunicativa que intenta implementar en la observación el cuerpo y la forma del discurso, es decir, hacerlo más “accesible” a través de elementos estéticos o sensibles. Con ello, se estaría obligado a la precisión absoluta por la “apariencia de la inmediatez” de las materialidades que escapan a la narrativa al recurrir a una descripción. Desde el título hay un gesto heideggeriano, ya que empieza con “En”, implicando el estar-en-los-mundos y la necesidad de estar inmerso, y el subtítulo “viviendo al borde del tiempo” se refiere a la observación propia de Gumbrecht sobre la manera en que se habita los límites del tiempo histórico.

La organización de “En 1926” intenta, sobre todo, escapar a la narrativa que implicaría, en primera instancia, una cronología. Por ello, el libro se divide en tres apartados no consecutivos: a) manual del usuario, que da “instrucciones” de cómo leer el libro, así como contexto y propósito; b) entradas que se dividen en: dispositivos, códigos y códigos colapsados, que son realmente la propuesta de escritura histórica y el corpus del libro, repito, no lineal; y c) marcos, que son ensayos para entender mejor su propuesta teórica. Pensemos, sobre todo, en los dispositivos que responden a la necesidad de una reconstrucción estilística y se remiten a “objetos y actividades” en donde “los cuerpos humanos entran en relaciones especiales y funcionales específicas con los mundos-de-la-cotidianidad en los que habitan” (Gumbrecht, 2004, p. 422).

¿Cuál es la propuesta teórica del dispositivo? En el corpus del libro hay una serie de dispositivos ordenados alfabéticamente cuyos motes son notorios: jazz, boxeo, relojes, corrida de toros, americanos en París, teléfonos, etc. Veamos que varios son objetos de aquella época, pero también situaciones o prácticas humanas. ¿Cómo operan estos dispositivos? Pensemos en uno de los dispositivos que Gumbrecht esboza, al cual denomina *jazz*, en cuyas primeras líneas se lee: “Durante la última conferencia de prensa que concedió Jack Dempsey en su campo de entrenamiento de Atlantic City, N.J., el miércoles 22 de septiembre, veinticuatro horas antes de su pelea por el título con Gene Tunney [véase boxeo], el campeón de peso pesado está deseoso de mostrar que tiene los modales de un caballero” (Gumbrecht, 2004, p. 15). Como vemos está escrito de manera descriptiva, de manera que es una forma de alterar la interpretación y solo

enunciar dichos objetos o prácticas. Estos dispositivos se conectan a su vez con referencias exclusivas del año de 1926, como vimos en el ejemplo de jazz que lo vincula con boxeo, estableciendo cierta hipertextualidad y con otros códigos y códigos colapsados. Un ejemplo de código es: acción vs impotencia y un colapsado sería: acción=impotencia (tragedia). La función de estos “códigos” es generar una estructura que otorga un cierto horizonte referencial a los dispositivos y que visibiliza las emociones y las referencias que surgen alrededor del dispositivo y las sensaciones de cuando colapsan o caen en contradicción. Estos tres –dispositivos, códigos y códigos colapsados– están implicados en lo que Gumbrecht llama *simultaneidad histórica* que permita al menos dos cosas: la experimentación directa del mundo del pasado y la eliminación de la relación del sujeto con el objeto que llegan a producir distancia en el autor; todo ello a través de un interés paradójico. En otras palabras, Gumbrecht intenta eliminar la ironía moderna que genera la narrativa a través de la implementación de una descripción simultánea que no permite distanciamiento con el mundo del texto y permite el acceso a los mundos del pasado. Habrá que notar que dicha teoría de lo simultáneo se da en un contexto de “presentismo” que se revela contra la hermenéutica porque esta se basa en lo profundo, mientras que lo simultáneo se concentra en los efectos de superficie (Cfr. Gumbrecht, 2004).

Es muy llamativo el término *dispositivo*. Gumbrecht lo usó en 1997 pensando en Foucault, pero abandonó su uso por parecerle conflictivo –ahora más bien se enfoca en la *Stimmungen* (tonalidad) y en la “latencia”–. Sin embargo, Gumbrecht no alcanzó a prever el éxito del enfoque sobre el problema de los dispositivos que existen ahora en la teoría crítica del siglo XXI y por tal razón no puede dejarse de lado las implicaciones teóricas de los dispositivos.

¿No es acaso la escritura de Gumbrecht una señal de las implementaciones digitales de los dispositivos que están por llevarse a cabo? En este sentido, es un caso de escritura pre-digital, considerando el año que apareció. Nosotros leemos el internet de manera simultánea, surfando por el hiperespacio, vinculando hipertextos e hipotextos. Desde luego, habrá que tomar distancia con las nociones de simulacros e hipertrofias egotísticas en donde la visualidad gana terreno sobre el texto.

¿Qué es lo que ve Gumbrecht en Heidegger? Las dos obras ya mencionadas están enfocadas en los conceptos de ser-en-el-mundo y la analítica del *Dasein* que podemos ver claramente en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2012). La expropiación de Gumbrecht del *Dasein* se enfoca en la creación temporal propia que se emancipa de la temporalidad metafísica tradicional de la historiografía. Además, el *Dasein* es capaz de restituir la condición originaria en donde la autorreferencia humana estaría de nuevo en sintonía con las cosas del mundo. De ahí, que los conceptos heidggerianos de *Vorhande* (ante la mano) y *Zuhande* (a-la-

mano) son concreciones del mundo que propician el *Dasein*. Así, una relación historiográfica sería: “El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es tempóreo porque esté dentro de la historia, sino por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (Gumbrecht, 2005, p. 15). Heidegger intenta pensar una nueva historicidad y para ello se tiene que trastocar la noción convencional y rígida del tiempo. Es por ello que el pasado es destino y se traduce en la herencia que viene de pueblo. Así, el futuro no es nada más que la experiencia individual de la nihilidad del *Dasein*, es decir, un refundarse y una destrucción del estatuto de la metafísica tradicional.

El concepto de *Producción de presencia* fue con lo que nombró teóricamente a las materialidades de la comunicación y a lo no-hermenéutico que buscaba desde hace tiempo. Fue hallado en un seminario en Brasil, a raíz de la observación de un alumno. *Presencia* designa lo que está delante de nosotros y lo que es tangible y alcanzable desde nuestros cuerpos. Cabe señalar la afición de Gumbrecht hacia los deportes, en los que puede mencionarse dos ejemplos clarísimos de presencia: uno, es aquel que señala que no hay más belleza que los brazos firmes de un mariscal de campo recibiendo un pase y, segundo, la estocada que da el torero al momento de penetrar con su espada al toro. Gumbrecht también menciona las recientes formas de cine histórico que cuidan detalles, tales como *Titanic*. Es a partir de estos ejemplos que podría designarse la propuesta de Gumbrecht como una *producción de presencia* y que busca lo espacial y lo concreto.

Gumbrecht y el futuro de la historiografía

Uno de los puntos discursivos del “Manual del usuario” de *En 1926* lleva un rótulo titulado: “Lo que está en juego”. En esas líneas, Gumbrecht señala los riesgos de su postura ontológica: “la posición académica del autor, su situación financiera y el peligro de que lector interprete el año de 1926” (Gumbrecht, 2004, p. 15). Hay que recordar que *En 1926* no es más que un experimento. Sin embargo, es posible ver al menos tres temas que podrían establecerse en la historiografía actual: el tema del cuerpo, del espacio y del fin de la metafísica. Tanto cuerpo como espacio son necesidades actuales de las humanidades; se les tacha de ser propuestas posmetafísicas o posmodernas, pero ello no significa que sus reclamos al viejo orden no sean legítimos y dignos de examen. Las nuevas humanidades verán el asunto de género con mayor profundidad, y el asunto del cuerpo y sus capacidades será el eje central de la teoría, así como las emociones y las expresiones que se construyen acerca de ellas. Creo que un fuerte riesgo es convertirlas en simulacros o en dispositivos, pero el futuro

parece pertenecerles a las experiencias más que a las abstracciones. Quizá, el asunto es buscar, como siempre, el balance entre ambas posturas.

Eso quiere decir que la historiografía, como señala Gumbrecht siguiendo a Koselleck, está en un después de aprender de la historia: “ya nadie se apoya del pasado para resolver situaciones prácticas [...] Sería posible que aprender y utilizar fuesen justo las palabras equivocadas” (Gumbrecht, 2004, p. 387). Señala, además, que las sociedades contemporáneas, a pesar de su necesidad de predecir el futuro, marcada por la economía y la política, están siendo llevadas a la necesidad del cálculo del riesgo, el cual toma en cuenta lo impredecible del futuro.

La escritura cambiará debido al nuevo soporte que se está desarrollando. Gumbrecht es precisamente la antesala de lo que nos espera. Postulo, siguiendo a Gumbrecht, que la escritura digital libera al historiador del autoritarismo y del disciplinamiento de la escritura académica. Los contenidos digitales y visuales –como los videos de Youtube, Facebook, *podcasts*, *blogs* y otras redes sociales dedicadas a las humanidades– están creciendo, y muchas sobrepasan a la academia misma, aunque no dejan de ser ancilares a ella o contributivas. De hecho, en la actualidad hay una línea de humanidades digitales que regresan un poco a lo cuantitativo, y establecen tópicos y mapeos digitales. Gumbrecht había señalado en *En 1926* que este deseo tecnológico está llevado por un deseo de omnipresencia (Gumbrecht, 2004, p. 405). La sociedad actual convierte a la historiografía en reproductora de experiencias del pasado por medio de los artefactos digitales, por lo que se padece de otro tipo de nostalgia. Esto, hay que decir, no nos sitúa en una época posmoderna, sino, en todo caso, en una época hipermodernizada, donde el objetivo ahora no es buscar la metafísica oculta del sentido, sino una comprensión del acontecimiento en cuestión, y desde luego un alto deseo de materialidad y de realidad.

Para concluir, si se me permite la analogía *pop*, me gustaría ver, en lo personal, lo siguiente en Gumbrecht: si la escritura de la historia está condenada al simulacro y al holograma por las venideras oleadas digitales, parece legítimo buscar lo real a través de lo material (historia cultural, conceptual, producción de presencia, el cuerpo y del espacio). En estos días, la idea que retoma el *re-make* de la película *Blade Runner* sobre la necesidad de ser real es muy relevante a nuestra reflexión. Aquellos replicantes, desde la primera película, buscan lo real como pinochos buscando a su creador para ser reales. Ya decía el replicante Roy Batty: “*all those moments will be lost, like tears in the rain*”. Si bien son seres artificiales o seres de ficción, su propósito es convertir la representación en real. Y es cierto, la escritura es ficción –siempre lo ha sido y más cuando se separa de lo sagrado–, pero al igual que esos replicantes de *Blade Runner*, nosotros, hijos del simulacro, buscaremos o fabricaremos lo real, porque esa es

nuestra misión para el siglo XXI. Gumbrecht es la reacción a la posmodernidad que busca lo real, harta de la interpretación, del relativismo, del simulacro que ante la caída del metarrelato buscará expresarse de manera real, aunque sea fabricando pequeños momentos inducidos de materialidad o emoción tal como desean aquellos replicantes.

Referencias

- Ankersmit, F. R. (2004). *Historia y tropología*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (2009). *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura*. Barcelona, España: Paidós.
- Braudel, F. (2002). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Certeau, M. de (2002). *Historia y psicoanálisis*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Danto, A. (1965). *Analytical philosophy of history*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Madrid, España: Akal.
- Duby, G. (1988). *El domingo de Bouvines*. Madrid, España: Alianza.
- Gadamer, G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *En 1926: Viviendo al borde del tiempo*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Gumbrecht, H. U. (2005). *Producción de presencia. Lo que el significado o puede transmitir*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Gumbrecht, H. U. (2007). De la hermenéutica edípica a la filosofía de la presencia. Fantasía autobiográfica. *Fractal*. 12 (47), 15-40.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Hempel, C.G. (1942). The function of general laws in history. *The Journal of philosophy*, 39, 35-48.
- Jakobson R. y Lévi-Strauss C. (1970). Los gatos de Charles Beaudelaire. En J. Szabón (Ed.), *Estructuralismo y literatura*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1984). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México, México: Alianza Editorial.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, J., y Nora, P. (1985). *Hacer la historia*. Barcelona, España: Laia.
- Mink, L. O., Fay, B., Golob, E. O., y Vann, R. T. (1987). *Historical understanding*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

- Quine, W (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona, España: Labor.
- Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Vergara, A.L. (2005). Discusiones contemporáneas en torno al carácter narrativo del discurso histórico. *Historia y Grafía*, (24), 19-54.
- Veyne, P. (1971). *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madrid, España: Alianza.
- White, H. (1985). *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore, Estados Unidos: Johns Hopkins University Press.

**El retrato y la imagen cinematográfica en el desarrollo del
concepto de sujeto: fenomenología y bergsonismo**

**The portrait and cinematographic image in the development course
of the concept subject: phenomenology and bergsonism**

Samuel Souroujon Dorantes
Universidad La Salle
ORCID:0000-0002-9778-8492

Resumen

Este texto se forma en torno a dos modos de plantear la cuestión del concepto *sujeto*: por una parte, tenemos a la fenomenología de Bachelard-Sloterdijk y, por el otro, al bergsonismo con que Deleuze trata sus análisis de cine. Basándose en ello, se puede asentar en el terreno del arte este debate que, en última instancia, tiene implicaciones con respecto a las intuiciones espaciales y temporales. Se verá que, de la subjetividad abierta por el espacio esférico y la pérdida del sujeto o su clausura por el flujo de la duración, se abre una línea de análisis para que ambas intuiciones (de espacio y de tiempo) se contrapongan en la interioridad humana.

Abstract

Two separate ways of conceptualizing the matter of *subject* is what built this text: on the one hand, Bachelard-Sloterdijk's phenomenology, and on the other, the bergsonism in which Deleuze incurs while analyzing cinema. Based on this, the common ground of art will settle the debate, which ultimately has implications regarding spatial and temporal intuitions. From one angle it could be appreciated the fundamental opening of the subject through spatial inners, but the perspective regarding the flux of duration closes the encounter finalizing with the contraposition of both intuitions in the depths of human interiority.

Palabras Clave

Teoría del sujeto, arte, retrato, cine, espacio, duración.

Key words

Theory of the subject, art, portrait, cinema, space, duration.

Introducción

El objetivo del presente ensayo será explicitar el debate acaecido entre la fenomenología y el bergsonismo que presenta Deleuze en sus análisis de la imagen-cine. De esta forma se mostrará de qué manera el diferente uso y la preeminencia de las intuiciones de espacio o de tiempo (insertas en sistemas de arte) moldean y dan problemas radicalmente diferentes en torno al concepto de sujeto. Además, se pretende poner énfasis en la importancia de las artes para afianzarse con la interioridad humana completa. Klee (2007) denomina a esto *lo que brota de las profundidades*¹ de nuestro mundo y le da al artista la materia para su praxis.

Las preguntas rectoras que se plantean en el presente trabajo son las siguientes: ¿es acaso la consistencia del concepto *sujeto* lo suficientemente fuerte como para permanecer invariable dentro de dos artes separadas por dos intuiciones distintas (una que responde a la temporalidad y la otra a la espacialidad)?; ¿qué diferencia habrá entre asentar una filosofía de las artes sobre la preeminencia de las esferas o sobre el tiempo hinchado de la duración? y ¿ambas filosofías son irreconciliables, si no en principios, en sus consecuencias?

Esto se realizará a partir de la lectura de Sloterdijk (2017), específicamente el capítulo segundo de su obra *Esferas*, y se complementará con el proyecto poético de Bachelard (2016). Además, se aludirá a Bergson (2016), específicamente en el capítulo primero de *Materia y memoria*, ligado a los análisis de cine de Deleuze (2009 y 2011) de la imagen-movimiento. Cabe agregar que, para la primera parte del escrito, se utilizará una lectura específica de la fenomenología propuesta por Deleuze en sus análisis de cine.

Finalmente, el punto al que se proyecta llegar es a preguntarse por la importancia filosófica del análisis del arte. Esto implica que las artes gozan de una importancia privilegiada para la visualización de movimientos conceptuales a través de la imagen propia de cada disciplina. En este caso, el retrato goza de una importancia fundamental para enlazarse con el espacio, mientras que el cine está articulado con el tiempo. Así, se entrevé una suerte de “historia” del concepto de sujeto que corre desde la aparición en el espacio de la subjetividad (en el Renacimiento) y el posterior cierre del concepto *sujeto* por medio del tiempo.

¹ En palabras de Paul Klee, para quien el artista se dispone no a reproducir el mundo, sino a “recoger lo que brota de las profundidades y transmitirlo más lejos” (2007, p. 19).

Dos soluciones al problema de la conciencia

A finales del siglo XIX tenía lugar la crisis de la psicología clásica por medio de un problema que perfilaba dos soluciones: tanto la fenomenología como el bergsonismo. Tal problema es el de la conciencia, la imagen y el movimiento. Mientras la psicología clásica veía, por una parte, la conciencia formadora de representaciones o imágenes cualitativas, y por la otra, el movimiento en el espacio, el cine puso en entredicho² este sistema. Así, Deleuze (2017) arguye que el problema de la psicología clásica:

no fue el asociacionismo, entonces, sino las relaciones entre la imagen y el movimiento. Pero, ¿por qué? Porque finalmente toda esta psicología tendía hacia una distribución del mundo en dos partes y dos partes tan heterogéneas que establecer una soldadura se volvía imposible (p. 129).

La conciencia se encontraba ante un terrible problema: cómo conciliar la cantidad de movimiento del exterior con una imagen cualitativa, mientras que el cine está atrapado a medio camino entre una y la otra (ya que la imagen solo podía pertenecer a la conciencia). El cine, entonces, fue el punto en el cual la distinción entre movimiento e imagen interna no podía sostenerse más. Había, en aquel entonces, que solucionar el problema.

Tal solución llegó casi en paralelo, aunque se hablará primero de la fenomenología. En la lectura de Deleuze, la posición fenomenológica no radicará más en afirmar la distinción entre movimiento externo e imagen interna cualitativa. Más bien, la fenomenología intentó traer la percepción al mundo, hacer que la conciencia salga de sí. Ello con el fin de que se produzca la soldadura entre las dos partes. “¿Cuál fue la fórmula de la fenomenología para salir de la crisis? [...] Toda conciencia es conciencia de algo [...] la conciencia está dirigida a salir hacia algo fuera de ella, no contiene imágenes en ella” (Deleuze, 2017, p. 131). Esto es ya muy similar a la manera de Bergson; sin embargo, cambia en un punto decisivo para Deleuze. Esta diferencia es la palabra *de*, la conciencia es conciencia *de* mundo. Y bien, con respecto a la crisis de la psicología clásica podría traducirse como: toda imagen es imagen *de* movimiento. Así, la dificultad para conciliar la conciencia y el mundo desaparece, pues la imagen “interna” de la conciencia se dirige hacia el movimiento del mundo. La conciencia, entonces, goza de una solidaridad con respecto de lo “externo”.

² Deleuze afirma que el cine pudo haber sido un aspecto de la crisis; sin embargo, lo maneja como algo inconsciente o que ciegamente se pudo haber colado en el ámbito teórico. Ello no quita que tuviera un efecto detonante en las teorías de la conciencia de aquella época.

Es un gran paso, pues ya la imagen no está en la conciencia, sino que apunta hacia algo del mundo, remite en lugar de contener. La imagen es imagen de movimiento. Repítase y se notará que la distancia con el cine es aún grande. La imagen aún no termina por ser movimiento, sino que solo lo apunta. De este modo, la imagen cualitativa aún no se integra al mundo, no está en la pantalla del teatro, sino que es producto de nuestra percepción “subjetiva”. El cine –y esta es la gran intuición de Deleuze– aún no llega a la fenomenología. Esto significa que la pantalla de cine no ha producido una imagen-movimiento, sino un movimiento cuantitativo que la mente reconstruye; esta cantidad es lo que podríamos llamar *instantes* que al juntarse nos dan la impresión de una imagen-movimiento. De esta forma, se comienza a entrever por qué la fenomenología no termina por analizar correctamente el cine desde sus inicios.

Analicemos esto con más detenimiento, ya que la percepción que la fenomenología describe es una percepción natural, es una percepción que tiene varios conceptos: “De un lado, el concepto de ‘anclaje’. Estamos anclados a alguna parte. Es una versión de lo que los fenomenólogos llaman ser en el mundo.[...] Del otro lado, aunque los dos van juntos, la ‘buena forma’” (Deleuze, 2017, p. 135). Finalmente, esa “buena forma” está tomada de la teoría Gestalt (Deleuze, 2017). Lo que sucede es que el “anclaje” se da en nuestro propio cuerpo, el cual se encuentra “anclado” en el mundo, está en un lugar en el espacio. Por ejemplo Merleau-Ponty (1994) menciona lo siguiente: “Mi ojo es para mí un cierto poder de llegar a las cosas y no una pantalla en la que ellas se proyectan” (p. 294). Con ello vemos que la imagen no se da ya hecha al ojo, sino que hay una solidaridad entre nuestra percepción y el mundo. La percepción del ojo sale de sí misma, desde una cierta posición física y a esto se le denomina el anclaje.

Ahora, con respecto de la “buena forma”, ella se da por un procedimiento complejo. Primero, encontramos un punto de referencia “inmóvil” (el cual se compagina con nuestro movimiento anclado en el mundo); por ejemplo, puede ser un cielo de fondo que acompaña serenamente nuestro lugar en un jardín. Por otro lado tenemos la forma en movimiento, que es la “buena forma” y se destaca perceptivamente del fondo (imagínese un campanario moviéndose frente al cielo). Así explicado hay que decir que el campanario solo se encuentra en movimiento cuando tenemos el cielo en visión marginal, cuando el fondo está supuesto, no es actual, y sobre él se recorta continuamente el objeto. Como decíamos antes, la percepción apunta al movimiento solamente. Este es un apuntar constante que va separando la forma con respecto de lo marginal. Esto se hace a través de nuestra propia mirada (por nuestro anclaje) que separa lo que se mueve de lo que está en reposo. Esta separación no se realiza de una vez completamente, sino que la mirada apunta una y otra vez a ese objeto en movimiento, separándolo del cielo (en reposo). Por ello, puede concluir Deleuze

(2017) que se trabaja con coordenadas y formas. Es decir, bajo las coordenadas de los diferentes recortes de la forma en movimiento. En esencia la fenomenología trabaja sobre el movimiento con el efecto estroboscópico, lo que resultaría ser un *antes* del cine (Deleuze, 2017).

Así, el análisis del movimiento por parte de la fenomenología resultaría en un movimiento pre-cinematográfico. Esto significa que reconstruyen “el movimiento no a partir de instantáneas, sino a partir de instantes privilegiados, es decir, de formas encarnándose [...] se continúa reconstituyendo el movimiento a la manera antigua, con coordenadas y formas” (Deleuze, 2017, p. 137). Con más detenimiento, esto quiere decir que en el análisis del movimiento hecho por la fenomenología existen momentos privilegiados (por ejemplo el camparino en su parte más alta y en su parte más baja). Estos dos momentos privilegiados reconstruirían el movimiento completo. Mejor dicho, el anclaje y la buena forma, al estar resonando uno en el otro, no aseguran la continuidad del movimiento en el tiempo. Más bien, separan momentos de privilegio que incumben a mi posición corporal (espacial) y a partir de ellos reconstruyen un movimiento continuo.

En consecuencia, se tiene dentro de la fenomenología el equivalente de forma y materia (Deleuze, 2017). La forma sería la “buena forma” y es medida en relación con el anclaje, que sería la coordenada. Finalmente, con ello resultaría una detención, en formas espaciales, del tiempo. Es la reconstrucción a partir de cortes espaciales precisos: aún no se puede romper con esta ilusión (Figura 1).³ Por ello, el problema de la temporalidad interior (como duración o como cine) se vuelve un problema realmente difícil.

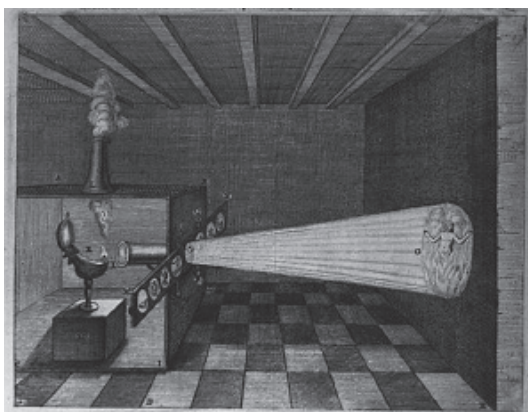


Figura 1. Linterna mágica usada a mediados del siglo XVII.

³ En la Figura 1 se puede apreciar las linternas chinas. Esto fue en su momento una ilusión para reproducir el movimiento. Dirá Deleuze (2017) que es la reconstrucción a partir de formas estabilizadas y cuantificables, es decir, a la antigua. Lo que ocurre ahí lo podemos hacer equivalente a lo que dice con respecto a la fenomenología, en la que se tienen formas recortadas a partir de instantes de privilegio. La ilusión resulta ser el ocultamiento de la duración, tal como es denunciado con Bergson. Esto puede encontrarse en Bergson (2007, cap. IV).

Pese a esto, aún quedó una salida más del problema de la psicología clásica: el bergsonismo. Se argumentará, en este sentido, que el sujeto tiene una conformación distinta, puesto que la conciencia no apunta al mundo, sino que *es* también mundo. Al igual que la fenomenología, la percepción sale de sí y se ubica en el mundo para percibir. El cambio es que, mientras se dice “toda conciencia es conciencia de algo”, Bergson dirá “toda conciencia es algo”. De esta forma, “toda imagen es movimiento” y se tiene, así, un pensamiento cinematográfico, según Deleuze (2017). Esto se analizará con mayor claridad en apartados siguientes, y queda aún a deber el problema de la espacialidad.

Explicado esto, se dirá que la filosofía de Sloterdijk es continuadora de la tradición de la fenomenología debido a que en su serie de *Esferas* la percepción (y por lo tanto la conformación de un *interior* o de una conciencia) se sigue haciendo en estos dos trámites: tanto en el del anclaje como del recorte de la “buena forma”. Así, a propósito de un grabado que involucra a un soplador de burbujas y a una pompa de jabón, Sloterdijk reconstruye una teoría de la percepción esférica que abre interiores. Dice en este sentido:

Entre la pompa de jabón y su insuflador reina una solidaridad tal que excluye al resto del mundo [...] el pequeño artista va liberándose una vez y otra de su cuerpo en el balcón para estar completamente al lado de los objetos que ha dado existencia. (Sloterdijk, 2017, p. 28).

Con esta pequeña cita puede apreciarse el tema del recorte perceptual, ya que una y otra vez el soplador de la burbuja se está lanzando hacia el espacio esférico, está haciendo el recorte en cada instante de la forma esférica y lo que es más significativo, su subjetividad se está constituyendo en cada tramo al lado de su esfera. La esfera, por lo tanto, resume el corte de la duración, subsume todo el tiempo a solo un instante. Y lo que es más grave, lo hace naturalmente: tomando un principio espacial para luego reconstruir el movimiento y, por lo tanto, el tiempo.⁴

Ahora bien, tendremos que mostrar que este análisis de la percepción esférica no solo se queda dentro de una introducción, sino que es el arte el que deja entrever esta abertura de un espacio esférico (propicia para el desarrollo del concepto de sujeto). Que la fenomenología al trabajar con un preciso tipo de percepción tiene el germen del espacio interior. Y finalmente, que el arte proporciona la eventual clausura del concepto “sujeto” por los problemas que resaltamos anteriormente con respecto al cine y a la ilusión estroboscópica.

⁴ Esto se verá más adelante, pero puede preverse que un análisis de movimiento es importante para la conceptualización del tiempo, puesto que el movimiento es la variable dependiente del tiempo. Así, cualquier tematización de la temporalidad, en Bergson (por ejemplo) debe pasar por la variable del movimiento, aunque la temporalidad sea independiente a él.

El espacio esférico de conformación

La abertura espacial para el concepto de sujeto (de parte aún de la fenomenología) se da justamente en la modernidad, e inclusive un poco antes, en el Renacimiento, en el que surge el rostro en una esfera propia, en una esfera íntima conformadora de la singularidad. Así, esta representación del rostro se da por una separación entre una estética de iconos o cristiano-platónica y las nuevas ideas italianas. Ahora, el fundamento de tal estética previa trae consigo la posición platónica, mediante la que el rostro bello tiene su correlato con la Belleza en sí. Dice Sloterdijk que, por “haber hecho depender lo bello en general de una fuente trascendente de luz, el impulso que dio Platón al culto filosófico de la belleza del rostro humano [...] tendría que supeditar completamente el rostro individual a un rostro impersonal ideal” (Sloterdijk, 2017, p. 139). De esta forma, el rostro dependió de un doble ideal o universal; de un hombre general al cual remite. Esta figura, más tarde con en el desarrollo religioso, se concibió en Cristo.

Veamos algunos ejemplos de este imaginario cristiano, pues los diferentes iconos y retablos son siempre muy parecidos entre sí. Este rasgo se puede observar entre la figura del Cristo pantocrátor y las demás imágenes: tanto la posición del cuerpo como los gestos de las manos y el rostro son muy parecidos, si no es que son idénticos entre sí. La idea aquí es remitir al santo a una figura ideal. Por lo tanto, Cristo es todopoderoso sobre todas las demás imágenes (Figuras 2 y 3). Hay, pues, un vínculo fundamental entre nuestro rostro y el de todos, a través de la *protofigura* o figura modélica y universal (dicho en la terminología de Sloterdijk).



Figura 2. Anónimo, *Pantocrátor*, mosaico de 1261.



Figura 3. Anónimo, *Santa Teodosia*, pintura al temple de 1225.

Paralelamente, entre los renacentistas italianos surgió un nuevo empuje que figura fuera del platonismo. Este fenómeno lo sitúa Sloterdijk (2017) en Giotto –pintor de inicios del siglo xiv a quien le fueron encargados los frescos de la capilla de los Scrovegni en Padua– debido a la naciente concepción del rostro en este pintor, distanciado de los iconos ortodoxos. Ahora bien, la individualización del rostro comenzó aquí con el surgimiento de la esfera interfacial, de un espacio entre rostros, vueltos unos contra otros ante las miradas públicas. Así, en la obra de Giotto, *Joaquín y Ana se encuentran ante la puerta dorada* (Figura 4), de 1305, se muestra un ejemplo de esta comunión entre dos rostros en tensión. Al respecto de la obra se menciona que: “Sus dos cabezas están rodeadas por una doble aureola, colocada en torno a la pareja elegida como una precisa explicación pictórica de comunión esférica” (Sloterdijk, 2017, p. 142). Es este reconocimiento el que da paso a la individualidad; es un empuje a reconocer en el otro su singularidad, pero esto se da solamente en la *esfera-entre-rostros*. Es importante mencionar que este reconocimiento del individuo se hace dentro de las miradas de los otros. Por lo tanto, puede decir Sloterdijk (2017) que se forma una esfera nueva con respecto a las demás; ya no se está en la completa soledad. Más bien, existe una percepción entre rostros que están en entera comunión espacial. Nuestro propio rostro no solo se encuentra en tensión con un rostro ideal, sino que se le reconoce en su plena individualidad.



Figura 4. Giotto di Bondone, *Joaquín y Ana se encuentran ante la puerta dorada*, fresco de 1305.

Todo ello merma las relaciones que establece el platonismo entre la imagen universal del hombre y nuestros propios rostros. Entonces, “la pintura del renacimiento se funda filosóficamente en un cambio radical de modelo de verdad; en un acto de trascendencia histórico-universal de sensibilización y dramatización de la relación veritativa, el occidente europeo cambió de protoimágenes a protoescenas” (Sloterdijk, 2017, p. 149). Veamos más de cerca este cambio: de un lado hay protoimágenes y del otro protoescenas, el cambio radica en que en el Renacimiento se utiliza la diversidad de rostros sensibles, todo es susceptible de ser pintado, de ser llevado a la dramatización. Desde ese momento en adelante cualquier modelo puede ser pintado; el profano puede decir a través de su singularidad, “*¡Ecce Homo!*”, pero ya no como identificación con el cristograma sino como un texto mundano. Es este el paso del icono al retrato.

Por este cambio radical, el retrato llegó a configurarse como un género independiente y que alumbraba sobre la diversidad, no solo de rostros, también de las variaciones de una singularidad. De este modo, se tensa al sujeto constituido en relación con el resto del mundo, se pone en relación con la acción y los sucesos (Figura 5). El sujeto permanece. Esto es, se aísla de la situación, haciéndose único en relación con la escena donde se encuentra. Por ende, el género del retrato tiene la capacidad para alumbrar sobre cualquier individuo profano. Echa su luz en la violencia dramática de todo rostro, saca sus rasgos y lo visibiliza en el espacio público: se le reconoce. Por ello menciona Sloterdijk (2017) que: “el rostro profano pudo entrar en el espacio de las cosas dignas de representación; los rostros se convierten en altos dignatarios visuales a consecuencia de su ascenso al mundo artístico” (p. 156).

Con lo dicho anteriormente, se sostiene que la imagen fue un primer paso de conformación del concepto de sujeto, algo así como un lugar privilegiado mediante el cual el rostro se hizo



Figura 5. Jan van Eyck, *El matrimonio Arnolfini*, óleo de 1434.

con una visibilidad. Y no solo se hizo con una visibilidad sino con un espacio propio, una propia esfera de conformación. Así pues, la fenomenología de Sloterdijk afirma que existe una imagen artística que privilegia la aparición del sujeto. Esta es la imagen del retrato que tiene en sí un drama, que tiene al hombre profano inmerso en su mundo, pero a la vez resaltado con respecto a las cosas. La fenomenología logra estabilizar al sujeto por primera vez (histórica y culturalmente) con el retrato. Finalmente, se debe recordar esto: la pintura es la que apunta al sujeto, esta imagen en detención da estabilidad y da una espacialidad esférica al rostro. La espacialidad íntima, entonces, fungiría como un espacio cualitativo de reconocimiento al rostro, es decir, a un sujeto en medio de su “novela mundana”.

Vamos un poco más lejos, pues, si bien el retrato resultó ser la primera instancia de visualización para el espacio interior, Bachelard muestra que esto no es exclusivo de la pintura: la espacialidad interior, más específicamente esférica (y tal vez esto sea su particularidad), se alcanza también en el ámbito de la poesía. En el terreno poético, tanto la propia existencia como el mundo que la rodea han devenido redondos, como dos instancias recíprocas en las que se mueve la vida (Bachelard, 2016). Dirá también Bachelard (2016) que en una fenomenología de lo redondo: “No se trata en efecto de contemplar, sino de vivir la existencia en su calidad inmediata. La contemplación se desdoblaría en ser contemplante y ser contemplado” (p. 273). Y de esta forma es como Sloterdijk queda como deudor del pensamiento bachelardiano,⁵ pues únicamente cuando se entra en el espacio del arte es cuando se revela la esfera conformadora de subjetividad. Además, el pensamiento de Sloterdijk debe recurrir a esta intuición que relaciona la conciencia con el mundo en una unidad perceptiva que se afianza con la imagen de la redondez. Se vería en el niño que exhala burbujas este doble aspecto (íntimamente unido): su “ser contemplante y ser contemplado”, en palabras de Sloterdijk: una solidaridad entre la burbuja y su soplador tal que en cada palmo se constituye él al lado de la esfera. Asimismo, la cita anterior de Bachelard permite acercarse a la consistencia del tiempo en el espacio esférico, el cual se da a manera de inmediatez. Se vive la existencia

⁵ Además, Sloterdijk explica en su texto “El sol y la muerte” algo que precisa esta cuestión. Menciona con respecto a Bachelard: “Su libro homónimo [La poética del espacio], una obra inagotablemente rica, sobremanaera atractiva, muy inteligente e ingenua a la vez, contiene un breve capítulo que lleva el título de ‘La fenomenología de lo redondo’: en él he encontrado dos tesis, muy fecundas como posibles orientaciones. De ellas la primera rezaría así: ‘El mundo es redondo alrededor de la existencia redonda’; de aquí partiría toda la microsferología que se halla en Esferas I; y junto a ella interviene una segunda tesis, a saber: ‘La esfera de la geometría es la esfera vacía, esencialmente vacía. Ésta no nos puede servir como un buen símbolo para nuestros estudios fenomenológicos en torno a la redondez total’” (Sloterdijk y Heinrichs, 2001, p. 70).

en su “calidad inmediata”, pues el recorte perceptual opera en cada tramo, da instantes privilegiados que detienen el tiempo fluyente en torno a un sujeto contemplante y contemplado.

Por ello, Bachelard pudo, en su momento, tener una afirmación así: “las imágenes de redondez absoluta no ayudan a recogerlos sobre nosotros mismos, a darnos una primera constitución, a afirmar nuestro ser íntimamente, por dentro. Porque vivida desde dentro sin exterioridad, la existencia es redonda” (Bachelard, 2016, p. 273). Con ello se pretende ver que no toda imagen de redondez confiere una espacialidad íntima y redondeada; no es la imagen absoluta, sino solo la imagen poética, la que se vive íntimamente al ponerse uno en comunión con la esfericidad y el tiempo del instante (Bachelard, 2016). De este modo, el arte hace surgir un espacio primero de conformación subjetiva, que fue visualizado con el Renacimiento europeo.

Con estas dos cuestiones se cree dar grandes pasos a la argumentación acerca de la creación del espacio de subjetividad por medio de las artes. Este espacio solamente puede llegar a conformarse, dígame, por un retrato o por un documento de poesía. Las artes debido al corte de la percepción sobre dos instancias (el cuerpo y la esfera) confieren un lugar espacial a la conciencia, le confieren una aparición natural a la subjetividad. La percepción, dicho de manera sucinta, sería un punto central, en el cual hace aparición la conciencia para actuar sobre el mundo. Además, el arte, al estar en contacto con la creación y la recepción de una percepción, sería un punto de privilegio para tratar el tema. Queda ver con más detalle que el espacio esférico solo puede abrir el tiempo como instante. El tiempo no corre, sino que el espacio lo aprisiona en el presente de la imagen vivida esféricamente. La gran interrogante radicaría en saber ¿por qué se da esta detención que hace nacer al sujeto? Y tal vez la segunda solución al problema de la conciencia pueda despejar dudas.

Lo que se sostendrá es que la imagen del retrato, vista desde un corte fenomenológico, resultaría en una imagen estabilizada, en un instante privilegiado que no deja durar. El retrato sería, por decirlo de una forma, la condensación del drama acontecido en la vida del sujeto. A la vez, la Sloterdijk lo vería como un instante privilegiado no solo con respecto a la historia humana, sino como un instante privilegiado de la imagen de la pintura.

Esta imagen quedaría entonces recortada por todos lados. Así, la detención y la estabilización son lo suficiente fuertes para dar a luz este concepto de subjetividad. La diferencia con lo que se verá es que el corte es supuestamente natural, no hay reintegro en instantáneas, pues las formas van creando sistemas cerrados que fluyen entre ellos. Esta es la creación de espacios en detención que pasan por alto la duración o la acción diferenciada del tiempo continuo. Así, la temporalidad resulta una ilusión debido a que es traducida en formas espaciales.

La percepción pura de Bergson

Comencemos por decir que el primer capítulo de *Materia y memoria* inicia con la proposición evidente de que nos encontramos en presencia de imágenes, de imágenes que llegan inadvertidamente cuando se abren los sentidos (Bergson, 2016). Además, dice Bergson que: “Todas esas imágenes obran y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes [...] el porvenir de las imágenes debe de estar contenido en su presente y no añadirle nada nuevo” (2016, p. 33). Es decir, que existe un mundo con un movimiento específico que parte del presente. El mundo, además, ha devenido imagen para la filosofía de Bergson; como se había visto anteriormente, la imagen es imagen de mundo directamente.

No obstante, existe una imagen especial que no solo se conoce desde afuera por sus percepciones, sino, además, por su afección, es decir, desde dentro: por cómo se absorben las imágenes del mundo en uno. Esta imagen es lo que se denomina como *cuero* y tiene la capacidad de producir acciones nuevas. Ahora bien, al revisar las afecciones corporales algunas esperan y otras realizan la acción. Esta es una diferencia radical con cualquier otro organismo: la elección o voluntad (Bergson, 2016). Así, cualquier otro organismo (biológicamente más simple que el hombre) realiza acciones reaccionando inmediatamente a la situación. Sin embargo, el hombre tiene una ventaja, el intervalo entre la acción sufrida y la acción realizada (Bergson, 2016). Para este gran avance evolutivo, que es el tener enfrente varios caminos virtuales, hace falta algo más que solo la pura afección. Pues la afección solo recae en lo absorbido por los sentidos y que luego devolverá el cuerpo en forma de acción. En otras palabras, la afección no llega a explicar completamente la voluntad: hace falta un cerebro y una percepción.

El cerebro es el centro de la decisión, pero él mismo es también una imagen, inclusive los nervios y todo el aparato nervioso son también una imagen. Si todo ello es así, ¿cuál es la diferencia entre estas imágenes con respecto a las otras? Su función es la de esperar, la de llevar por medio de las imágenes nerviosas la conmoción hasta el centro, que es el cerebro, y finalmente mandarlas de regreso para producir la acción. Lo que se gana con este rodeo es voluntad. Con respecto a este punto, Bergson (2016) menciona que:

El cerebro no debe, pues, ser otra cosa, en nuestra visión, que una especie de cabina telefónica central: su papel es el de “dar la comunicación”, o el de hacerla esperar. No añade nada a lo que recibe; pero como todos los órganos perceptivos envían allí sus últimas prolongaciones [...] constituye realmente un centro en el que la relación periférica se pone en relación con tal o cual mecanismo motor elegido (p.45).

Lo que se deja entrever con esta cita de *Materia y memoria* es la posición hacia el concepto de sujeto: en lugar de formar una especie de conciencia interior donde residirían las imágenes, lo único que se tiene es el intervalo mediante el cual la acción se hace esperar y se redirige hacia un mecanismo motor para ejecutarla, nada más y nada menos. La representación de la acción nunca está ahí. Pero, si nunca está interiormente la percepción ¿en dónde *reside*? Para atajar la pregunta hay que concebir que la percepción está hecha para la acción. Lo que el percibir identifica son caras de la imagen sobre las cuales actuará. Estos recortes, o esta identificación de las caras que le interesan, reaccionan hasta el cerebro y ahí se da la indeterminación o la espera antes de actuar (Bergson, 2016).

Sobre esta concepción se planteará que la percepción se vuelca sobre el mundo en lugar de ser un contenedor. Ello se debe a que, en principio, la percepción solo sitúa objetos sobre los cuales va a actuar la imagen privilegiada (cuerpo). Es decir, es la relación entre las imágenes y su acción posible sobre ellas. En segundo lugar, se debe a que, la percepción no es más que el recorte de tales imágenes hacia las caras que le interesa. En consecuencia, percibir se ubica justo en las imágenes y lo que va a realizar es un recorte o una degradación de la imagen hacia un marco artificial.⁶ Así, Bergson (2016) plantea una analogía muy interesante:

si se considera un lugar cualquiera del universo, se puede decir que la acción entera de la materia pasa allí sin resistencia y sin desperdicio, y que la fotografía es allí del todo traslucida: falta, tras la placa, una pantalla negra sobre la cual se recortaría la imagen (p. 53).

Esta analogía que se ofrece es reveladora, pues da una consecuencia al concepto de subjetividad. Ello recae en que el sujeto es una substracción del flujo, pero es una substracción artificial. El movimiento pasa a través de la materia, la atraviesa como un hilo conductor y el trabajo de la percepción, en concordancia con el cerebro y demás imágenes nerviosas, es producir un cierto tipo de artificialidad a fin de encontrar la acción que se necesita. Esto es que, como una pantalla negra, la conciencia solo se forma recortando la imagen y substrayéndose del hilo de la duración a fin de actuar, como un intervalo entre imágenes. Así, la percepción y, por lo tanto, la conciencia, están volcadas fuera del interior, se ubican en el mundo. Y así, la conciencia no se posiciona en el flujo de manera natural, como un objeto material que dejaría pasar todas las acciones

⁶ Por ello apunta Bergson (2016) que la representación es imposible. Esto se debe a que la representación implicaría la percepción del mundo, más la imagen de la conciencia. A esta idea, Bergson (2016) sustituye la imagen interna por una imagen del mundo que se degrada o se recorta del mundo (para hacerse percepción humana y por lo tanto “representación”).

sobre sí, sino que se sitúa de manera semi-artificial, como una substracción que recorta y crea un sistema propio, a fin de producir la acción. Es un intervalo del movimiento que luego tendrá que reintegrarse otra vez al movimiento a partir de la producción de una acción.

Todo ello queda de manera más explícita en una cita de Deleuze acerca de este capítulo de *Materia y memoria*. Dice Deleuze (2011):

En ese momento se vuelve obvio que no tienen ningún derecho de decir *yo*. No hay *yo* ahí dentro [en el sistema de acción y reacción de todas las imágenes]. ¿Por qué? Porque *yo* implica un centro privilegiado, implica una imagen privilegiada. Decir *yo* quiere decir: soy aunque solo lo fuera para mí, una imagen privilegiada por la relación a la cual se reparten las demás imágenes (p.61).

De esta forma, el yo termina por ser una imagen privilegiada de un movimiento mayor, el cual toma artificialmente una parte del movimiento para producir más movimiento (a través de un intervalo). El yo solo funciona como una palabra ornamental en todo ese entramado de imágenes. De este modo, no puede hablarse de un sujeto, pues el concepto queda descentrado inmediatamente al plantearse. Es en este terreno donde Bergson (2016) agrega el recuerdo, que es lo que compone la parte espiritual de un yo. Sin embargo, esto nos deja parados en el mismo lugar, pues el espíritu es definido por lo “virtual”, es decir, lo que no puede ser actual y por lo tanto no es ni imagen ni movimiento (Deleuze, 2017). Esto quiere decir, a diferencia de la fenomenología, que el sujeto nunca puede estar en una imagen de percepción. Es en este terreno donde nace el cine.

El no-sujeto del cine

Sin embargo, habrá que poner atención a lo que afirma Bergson después, pues lo que se comprendió anteriormente “sería la teoría de la percepción pura. Si se la tuviera por definitiva, el rol de nuestra conciencia en la percepción se limitaría a unir a través del hilo continuo de la memoria una serie de visiones instantáneas” (Bergson, 2016, p. 78). De esta manera, anuncia Bergson que su teoría de la percepción pura es parte de una visión más amplia. Lo que se creía que era el sistema artificial que recortaba las imágenes-movimiento puede ser integrado por una serie de instantáneas a la duración o al tiempo continuo de la vida. Esto es específicamente un uso cinematográfico de la percepción pura. Esta es la segunda intuición que se rescata de Deleuze.

Así visto, el sujeto tiene que integrarse al flujo, está llamado a continuar el hilo de la duración que lo atraviesa. Se afirma solamente de pasada que el tiempo explicado por Bergson sería un “devenir que dura”, es decir, una experiencia del cambio cualitativo dado de manera “interna” y sin divisiones (De-

leuze, 1987). Además, es una experiencia del cambio externo sin simultaneidad (Deleuze, 1987). El tiempo, entonces, es una experiencia tanto interna como externa (íntimamente mezcladas, como se vio), continua (es decir, sin divisiones) y esencialmente uno, sin repetición (es decir, sin simultaneidad). Se aprecia cómo esto tendría dos conceptos relacionados: tanto la continuidad como la heterogeneidad (Deleuze, 1987). Esto no significa que la heterogeneidad dé pasos cuantitativos de un movimiento a otro, sino pasos entre cualidades, solamente a condición de ser cualidades indivisas y en constante correlación.⁷ Así, el tiempo sería una experiencia mezclada entre lo interno y lo externo (como se veía a propósito de la percepción y la afección) y que cambia por medio de un empuje indiviso hacia el porvenir. Si el movimiento se encuentra separado, es solamente por comodidad del análisis de Bergson (pues en última instancia, el movimiento depende del tiempo continuo). Nótese que, aunque el sujeto se hiciera como un recorte artificial, el hilo de la duración insiste en él. No es un sistema completamente cerrado, más bien –si se reconstruye el movimiento por las instantáneas⁸ de este sistema, que va desde la percepción hasta la acción– se verá que sigue estando atravesado por un movimiento mayor que es la temporalidad cualitativamente indivisible. Justamente esta es la comprensión del cine que rescata Deleuze y que se tiene que separar de la fenomenología.

Entonces, la reconstrucción del movimiento tiene que pasar por una percepción pura, por una percepción llamada a integrarse en instantes a una duración completa. Por ello, la importancia del análisis del movimiento es la de reconstruir la temporalidad, de la que depende el movimiento para tener existencia. Con todo, ¿qué tiene que ver el cine en este respecto? Esto es lo que menciona Deleuze a propósito de una reproducción antigua y una reproducción moderna del movimiento. En una, como ya se sabe, tenemos formas y coordenadas, mientras que en la otra tenemos instantes cualesquiera. Así, “La ciencia moderna nació en el momento en que decía: “el movimiento debe ser definido en función de un instante cualquiera. En otros términos, no hay privilegio de un instante sobre otro” (Deleuze, 2017, p. 32). Dicho de otra manera, el tiempo surge como variable independiente: de él depende el movimiento y

⁷ Bergson (2016) invita a pensar este tema poniendo como analogía el espectro visible de colores. Dice que entre cada color hay una infinidad de colores intermedios. Cada color debe ser pensado como una cualidad, además. Dividir ese espectro en el espacio nunca se detendría, tendría que proseguir infinitamente, pues en cada tramo el color va variando (aunque sea ligeramente). Con ello damos cuenta que dividir la cualidad es un mero artificio; que detenerse es una arbitrariedad y que cada cualidad es solidaria con la siguiente cualidad.

⁸ Instantáneas que serían cualitativas (y no cuantitativas o espaciales) y que pretenden unificar los diferentes presentes. Además, la palabra instantáneas, dice Bergson (2016), se da por una comodidad en el lenguaje, pues finalmente, todo el sistema del movimiento es reintegrado en un continuo indiviso (como también lo trata en “La evolución creadora”).

no al revés, como se pretendía en la antigüedad. El problema es que el tiempo en la antigüedad dependía de formas espaciales, es decir, del movimiento. Por ejemplo, del paso de un lugar privilegiado “A” hacia otro lugar privilegiado “B” que está en reposo (Bergson, 2007). De este modo, el tiempo se cuantificaba, pues se igualaba a la cantidad de movimiento en el espacio. Al final de cuentas, denuncia Bergson, el tiempo era una ilusión.

Por ello, una reproducción del movimiento solo pudo surgir con la ciencia nueva y, además, cuando surgió tecnológicamente este análisis del movimiento. La ciencia moderna, entonces, pretendió liberarse de dos prejuicios: por un lado, dejar al concepto de tiempo ser independiente respecto del movimiento y, por el otro, liberar los puntos privilegiados del análisis de movimiento. Esta última idea significa que cualquier parte de una recta puede ser analizable, pues el movimiento ya ha trazado un trayecto analizable en cualquiera de sus detenciones y no solo en los puntos de privilegio “A” o “B”. Este análisis del movimiento no pretende pasar por el concepto de *Tiempo*, sino servir como base útil y práctica para “acercarse”, por decirlo de un modo, a la duración. Finalmente, la cinematografía tuvo sus inicios cuando se pudo hacer este análisis del movimiento, el cual responde a tomas equidistantes y no privilegiadas, de manera técnica (Figura 6).⁹ Esto significa que las tomas equidistantes no son espaciales y cuantitativas, sino partes de un movimiento cualitativo; ligadas íntimamente entre sí por intermedio del tiempo. De esta forma, al haber este análisis novedoso del movimiento, pudo verse con claridad una nueva forma de arte. Así, hay una reproducción de movimiento en la imagen y, por lo tanto, cinematografía (Deleuze, 2017).

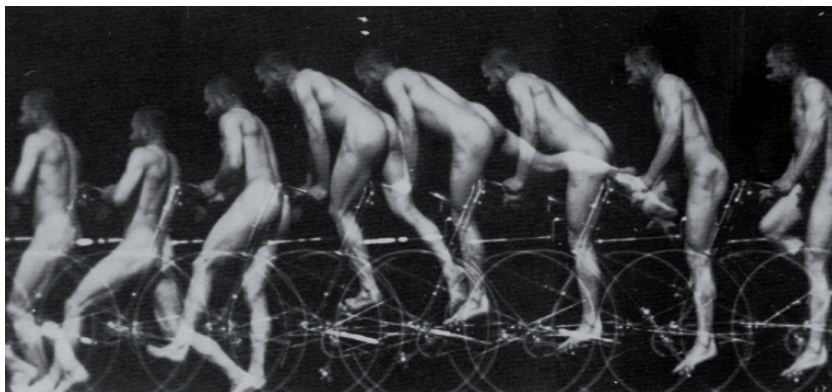


Figura 6. Étienne Jules Marey, Cronofotografía de 1886.

⁹ En la Figura 6 se aprecia, gráficamente, la reconstrucción del movimiento a partir de instantáneas cualesquiera. Este análisis del movimiento se aleja de las diferentes ilusiones hechas a lo largo de la historia. Propiamente esto puede ser uno de los inicios del cine.

Precisamente eso es lo que ocurre con el sujeto en la percepción pura. Es decir, el instante que se recortó artificialmente, a final de cuentas, depende del hilo de duración: está llamado a integrarse; depende de la variable de la temporalidad. Así, el sujeto, al ser un sistema semi-cerrado depende en última instancia de la duración, que lo abarca y lo subsume. Por ello, Bergson puede decir que se crea un sistema artificial y que a la vez puede –a través de las instantáneas– reconstruirse en una continuidad. El tiempo sería la variable independiente, sobre la cual se analiza una trayectoria. Por último, el sujeto de la percepción pura o del cine es una concepción con tres movimientos: el primero llamado a la substracción artificial de la temporalidad (un corte), el segundo colma con afectos este intervalo y el tercero llamado a reintegrarse a la duración o al flujo (aquí el sujeto desaparece pues las acciones se integran en movimiento otra vez *como si* no hubiera substracción)¹⁰ (Deleuze, 2017). Esta última idea, de la duración, puede denominarse como el *todo del filme* o montaje de los diferentes movimientos.¹¹

Si se relaciona esto con la imagen-movimiento de la cual se ha hablado, se podrá decir que la conciencia es la que unifica varios polos de la imagen de cine. Por una parte, están los objetos que se perciben ya recortados y, por la otra, las instantáneas unificadas por medio de ese hilo continuo que describía Bergson. No es que este tramo de información se trabaje como analogía, más bien esos polos constituyen tangiblemente las partes del cine. De esta forma, el objeto recortado sería la toma cerrada o la escena; en segundo lugar, la conciencia, que es intervalo, se refleja en la transición entre tomas y, finalmente, el hilo conductor es el montaje, cuyo fin es desplegar la totalidad del filme. Así, el sujeto de cine, y que hace espejo con el filme real, está llamado siempre a hacerla de trámite entre dos lugares de un flujo o de una duración que siempre corre (Deleuze, 2017).

Agregaremos que la estructura planteada por Bergson, que corre entre percepciones, afecciones y acciones, es una forma de analizar las diferentes imágenes del cine. Deleuze, con estas tres partes mecánicas correspondientes a las acciones corporales de un organismo vivo (percepción, afección y acción), arguye que el movimiento de la imagen cinematográfica toma esta misma estructura. Esto se debe a que tanto Bergson como la cinematografía realizan un

¹⁰ Deleuze llama a este movimiento a integrar el Todo: montaje. Este se distingue del sistema cerrado o escena y del movimiento que los conecta a ambos. Así dicho, el sujeto está llamado a ser solamente una escena de la película, una escena que, vista con el Todo, fluye de manera veloz. El rostro tiene que proseguir el movimiento a través de los polos de la imagen-movimiento.

¹¹ Esto significa que el movimiento al interior del filme se reúne bajo la temporalidad. Es decir, que el movimiento depende del Todo (que es la variable independiente para reconstruir técnicamente).

análisis del movimiento, tomando en cuenta los medios corporales o técnicos para su realización (Deleuze, 2017). Dicho análisis los obliga a desmenuzar los actos realizados a la luz de una temporalidad escapista.

De este modo, podría encontrarse imágenes-percepción, que vagan entre dos polos e indican este tránsito artificial entre el flujo del tiempo y la imagen privilegiada que recorta este flujo.¹² Así, por ejemplo, está el documental, ubicado en el plano objetivo de la imagen-percepción, en donde todo pasa como si no hubiese sujeto (Deleuze, 2017). Sin embargo, al avanzar entre estos tres tipos de imágenes, el sujeto se va haciendo patente en sus diferentes fases, sea una percepción subjetiva, un afecto (expresado por un rostro) o una acción ejecutada. Así, dentro de la estructura del cine hay una suerte de análisis que se compagina con la visión de Bergson.

Finalmente, parece ser que el sujeto trabajado por Sloterdijk y Bachelard no tomaría en cuenta que la naturalidad del sujeto es, más bien, un intervalo artificial conformado a partir de una duración que lo prolonga. Sin embargo, del otro lado de la argumentación es posible apuntar que el espacio no podría sufrir dislocaciones en forma de esfera interior si esta no fuese natural. Es decir, que sin el espacio subjetivo hecho primero fuera de la duración, la individualidad, la imagen del ser humano y su posterior entrada al lenguaje no podrían ser conformados. Esto sirve como referencia de los demás análisis que aparecen en el proyecto de Sloterdijk *Esferas*, en el que el punto central es la creación de un doble pre-individual y pre-natal que funge como filtro para todo lo que llega de parte del flujo del mundo (Sloterdijk, 2017).

Imagen-esfera e imagen-movimiento

A partir del análisis precedente hay una discontinuidad entre dos tipos de imagen, con conceptos de subjetividad distinta y que tienen bases absolutamente diferentes: la primera encuentra en el espacio invariablemente la acción creadora del hombre, al hombre del instante y que es capaz de formar esferas para conformar su subjetividad; mientras que la segunda parte de las imágenes en general y llega a articular a partir del hecho del flujo o del hilo de la duración un sujeto artificial. De esta forma, afianzándose mediante dos sistemas de arte, es decir, uno pre-cinematográfico y el otro a partir del cine, la filosofía esboza la apertura y el cierre del concepto sujeto.

Por ello, es preciso indicar que la primacía de una intuición espacial o temporal reconstruye de una forma particular los problemas a tratar; se tienen

¹² Un polo objetivo y uno subjetivo, es decir, un polo más cercano al mundo en estado puro o sin percepción y un polo más cercano a la percepción subjetiva (Deleuze, 2017).

efectos diferentes sobre los sistemas de arte o sobre el uso de conceptos. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en Paul Klee, quien encuentra la intuición temporal en la pintura, antes de la conformación de un espacio interior. Así, concluye que el “artista no concede a las apariencias de la naturaleza la misma importancia apremiante que sus detractores realistas. No se siente tan sometido a ella, las formas detenidas no representan a sus ojos la esencia del proceso creador en la naturaleza” (Paul Klee, 2007, pp. 28-29). De esta forma, el artista es libre en su creación, para construir y manejar las formas ¿según qué?, según “el sentido de una libertad que reclame únicamente el derecho de ser móvil, móvil como es la Gran Naturaleza misma” (Paul Klee, 2007, p. 31).

Ahora bien, esta información deja entrever que la pintura fundada desde la intuición de la duración o de la movilidad da al arte un lugar preeminente a la movilidad de las formas, es decir, a la construcción, como se vio. La construcción o modificación de las formas es la nueva pintura realista y qué más realismo que la deformación de los rostros, o su procedimiento cubista, etc., esto con el fin de dotarlo de su carácter móvil, revelándose que el sujeto solo es constructo desde que la duración alcanza su lugar preeminente. Es decir, la pintura realista de la época de Paul Klee no alcanzaba a describir la realidad del proceso creador del hombre a través de la duración temporal de la Gran Naturaleza misma.

Ahora, aunque desde la revolución científica de Einstein solo se pueda hablar de espacio-tiempo, y no como intuiciones separadas, tanto la fenomenología como el bergsonismo ponen la preeminencia en alguno de los dos, solo para deducir uno a partir del otro (Bachelard, 2014). Así, para Bergson el espacio íntimo se funda solo como un segundo artificial del recorte temporal, mientras que de parte de Bachelard-Sloterdijk, el instante de la esfera encuentra su temporalidad a través “de una yuxtaposición de resultados fugaces e incesantes, cada uno de los cuales tiene su base solidaria [en el instante] y cuya ligadura, que es solo un hábito, compone a un individuo” (Bachelard, 2014, p. 21). De esta forma, la reconstrucción del tiempo se hará de ahora en adelante gracias a dos datos: uno del espacio interior cualitativo y el otro del sujeto, alejando la duración hacia una yuxtaposición de esferas cuantitativamente y por un hábito “infundado”. La reconstrucción, otra vez, está hecha a partir de la sola evidencia del instante presente, que es el tiempo en discontinuidad con todo el pasado y con todo el futuro. “El tiempo se presenta como el instante solitario” (Bachelard, 2014, p. 11), esto claramente en tensión contra la intuición de la duración continua e indivisible (al ser esencialmente cualitativa y que no pueden separarse elementos individualmente como presente, pasado o futuro).

Para finalizar, cabe agregar que existen, en consecuencia, dos sujetos muy diferentes, el uno que se estabiliza completamente, que graba permanente-

mente en pintura o en poesía su singularidad y, aún más, se conforma en su propia esfera cerrada; mientras que del otro lado resulta ser solamente una ilusión debido a un corte artificial que a final de cuentas está llamado a desaparecer en favor del Todo duradero. Cabe resaltar que todo ello resulta completamente visible por acción de una imagen artística vista desde espectros sumamente diferentes. La imagen de arte aquí es la integradora de la teoría del sujeto, mientras que la historia de la predominancia entre un sistema espacial y luego uno temporal es lo que termina por enfrentar a ambas posturas.

Conclusiones

En conclusión, como resultado de toda la investigación se descubre un dato interesante: la imagen de arte resulta ser un lugar privilegiado para encontrar la historia del concepto *sujeto*. Esto se puede deber a la estetización del pensamiento, a buscar tesis filosóficas en otros lugares o a una especie de proyección e introyección del hombre al ambiente artístico. Al contrario de ello, diremos que las artes pasaron de la preeminencia de un planteamiento espacial a uno temporal. Así, las artes que antes intentaban reconstruir el movimiento a partir del espacio podrían hallarse en serias dificultades filosóficas. Se puede ver, en este sentido, que antes de las revoluciones vanguardistas –que bien coinciden con el surgimiento del cine y de la cámara fotográfica– cualquier obra realista, de retrato, escultura o grabado, tenía un problema con respecto al tiempo: o lo relaja y yuxtapone a manera de historietas lineales (Figura 7) o lo espesa a manera de un instante que recoge todo (Figura 8).



Figura 7. El Bosco, *El jardín de las delicias*, óleo de 1502.



Figura 8. Peter Paul Rubens, *Los horrores de la guerra*, óleo de 1637.

Como resultado de la aparición de la cámara cinematográfica se redefinió todo; el arte ya no era tan sólido, se volcó hacia otras formas de representación que le dan un mayor peso a la construcción artística de la imagen. Por este tránsito, el retrato y la figura del hombre, al menos hablando desde la pintura y la escultura, tuvieron que cambiar; tuvieron que tomar trazos diferentes, abiertos cada vez más a la incertidumbre. Es el concepto de tiempo el que dinamizó todo el arte contemporáneo, o al menos así lo dejaría entrever una consecuencia del pensamiento de Deleuze. De tal manera, la otra consecuencia inmediata es que las concepciones temporales y espaciales que hay resultan en diferentes tipos de sujetos. Estas ideas (tanto temporales como espaciales) son trasladables al entorno artístico, ya que se presentan de manera mucho más directa sus intuiciones puras en la imagen. Así, el imaginario se puede ver como un lugar plagado por conceptos espaciales y temporales en lucha; aún no se precisa su completa fusión (al menos en lo que va de este trabajo). Y este movimiento de ida y venida de uno como de otro graba constituciones distintas. Aquí la pregunta podría ser: ¿Cómo es posible una doble visualización tanto del espacio como de la duración en el arte y en el sujeto?

Arriesguemos un poco más la tesis a fin de sacar una última conclusión. Y es que encontramos durante todo este trabajo dos piezas de rompecabezas de una serie más larga, que se puede extender hacia el arte parietal. Cabría aquí precisar, tal vez como parte de una investigación más larga, que la pintura rupestre trajo una concepción o una imagen diferente al hombre salvaje que

seguía vagabundo en el mundo. La imagen parietal trae consigo nuevas relaciones¹³ que deberían ser tratadas en relación con el concepto de sujeto.

Por último, diremos que, frente al retrato nos encontramos con nuestra piel, con nuestro espacio frente a frente, con un animal parecido a nosotros que nos mira y que quiere mostrar su singularidad a través de las grandes capas de pintura. Mientras tanto, con el cine surge una imagen muchísimo menos estable, una imagen que, aunque quisiéramos apreciar por un largo tiempo, no podríamos: se escapa con el flujo. Y lo mismo puede decirse del hombre al surgir la cámara de cine. Se condenó a la velocidad del flujo, lo cual trajo inmensos cambios, no solo en el arte sino en toda la vida social y práctica. Todo ello nos deja pensando: ¿qué relaciones quedan aún por tratar desde la imagen de arte?, y de manera mucho más prominente ¿por qué el arte goza de una intuición tan pura en relación con muchos de los problemas filosóficos tratados aquí?

Bibliografía

- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora* (P. Ires, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Bergson, H. (2016). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (P. Ires, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Bachelard, G. (2014). *La intuición del instante* (J. Ferreiro, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2016). *La poética del espacio* (E. Champourcín, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo* (L. Ferrero, Trad.). Madrid, España: Cátedra.
- Deleuze, G. (2009). *Cine I: Bergson y las imágenes* (S. Puente y P. Ires, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Deleuze, G. (2011). *Cine II: Los signos del movimiento y el tiempo* (S. Puente y P. Ires, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Klee, P. (2007). *Teoría del arte moderno* (P. Ires, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción* (Ediciones Península, Trad.). Barcelona, España: Editorial Planeta.
- Sloterdijk, P. (2017). *Esferas I (microferología)* (I. Reguera, Trad.). Madrid, España: Siruela.
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J. (2001). *El sol y la muerte* (G. Cano, Trad.). Madrid, España: Siruela.

¹³ Aunque sea desde el bastión demasiado nuevo de la fenomenología, Bachelard hace un análisis de lo que pudo haber sido la imagen cumbre del hombre primigenio: la imagen encerrada en una caverna interior, circular e inmóvil.

Créditos de imágenes

- Figura 1. Athanasius Kircher (1671). Linterna mágica. Grabado de *Ars Lucis et Umbrae*. Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Optic_Projection_fig_404.jpg.
- Figura 2. Anónimo (siglo XIII). Cristo Pantocrátor. Detalle del mosaico *Deesis* en Santa Sofía, Estambul, Turquía. Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Christ_Pantocrator_Deesis_mosaic_Hagia_Sophia.jpg.
- Figura 3. Anónimo (siglo XIII). *Santa Teodosia*. Pintura al temple y oro en el Monasterio de Santa Catarina, Sinaí, Egipto. Recuperado de: <https://smarthistory.org/saint-catherines-monastery-sinai/>.
- Figura 4. Giotto di Bondone (ca. 1304-1306). *Escenas de la vida de Joaquín: Encuentro ante la Puerta Dorada*. Pintura en la Capella Scrovegni, Padua, Italia. Recuperado de: <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/g/giotto/padova/ljoachim/joachi6.html>.
- Figura 5. Jan van Eyck (1434). *El matrimonio Arnolfini*. Óleo en la National Gallery, Londres, Reino Unido. Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Van_Eyck_-_Arnolfini_Portrait.jpg.
- Figura 6. Étienne-Jules Marey (ca. 1904). *Bajando de la bicicleta*. Cronofotografía. Recuperado de: <http://www.zeno.org/nid/20001883909>.
- Figura 7. Jheronimus Bosch (1502). *El jardín de las delicias*. Óleo en el Museo del Prado, Madrid, España. Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jheronimus_Bosch_023.jpg.
- Figura 8. Peter Paul Rubens (1637). *Los horrores de la guerra*. Óleo en el Palazzo Pitti, Florencia, Italia. Recuperado de: <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/r/rubens/30allego/06allego.html>.

La emancipación de Kant a Deleuze: devenir mayor, devenir menor¹

Diogo Sardinha
Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa
Portugal

Traducción de Ricardo Bernal Lugo

En la historia de la emancipación de los últimos doscientos años, dos filósofos se encuentran en extremos opuestos uno del otro: Kant y Deleuze. El primero llama a devenir mayor, mientras que el segundo propone un devenir-menor. Además de extremos teóricos, ¿podría pensarse que ambos representan los extremos temporales de una época, su comienzo y su final, respectivamente, y que se llegaría a este final mediante la inversión de su principio inaugural? No nos dejemos llevar demasiado rápido por esta aproximación, por muy cautivadora que nos parezca.

En la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” Kant ofrece una definición que se ha vuelto clásica según la cual “la Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad de la que él mismo es responsable”² (Kant, 1991, p. 35).³ Posteriormente, agrega: “La minoría es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la conducción de otro”. Siendo así, la minoría parece estar vinculada, de entrada, al ejercicio de una tutela a través de una exterioridad como poder, frente a la cual el menor permanece incapacitado. El lema de la Ilustración se expresa entonces como la incitación a alcanzar la mayoría de edad: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento!”.

Estas palabras transmiten una idea tan ampliamente aceptada de la filosofía como una práctica emancipadora que uno se pregunta, inclusive, si alguien que afirmara lo contrario de lo que ellas enuncian aún merecería el nombre de filósofo. Ahora bien, es precisamente en este punto donde Deleuze, solo o con Guattari, se vuelve interesante. ¿Acaso no es él quien insiste en convertirse en niño, siendo el niño el menor por excelencia? ¿No indica a sus

¹ Una versión de este texto fue publicada en francés en Sardinha (2011). Se traduce en este número con la autorización del autor.

² El autor de este artículo ha modificado la traducción en función de las necesidades expositivas.

³ N. del E. La traducción al español se ha dado a partir de la traducción al francés que el autor tomó de Kant (1991, p. 43).

lectores la posibilidad de un devenir-menor que es un devenir-fuerza, junto con un devenir-animal o un devenir-imperceptible? Además, ¿no presenta estas posibilidades como oportunidades que deben aprovecharse? Recordemos el capítulo 10 de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 1980), que lleva el significativo título “Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible”.

Sin embargo, esta oposición inmediata entre Kant y Deleuze soslaya todo lo que conduce de uno a otro. Por eso es importante retomar el hilo que los une. Surgen, entonces, figuras a primera vista insospechadas: Baudelaire, Sartre, Bataille y Foucault. A través de ellos se despliega una cierta historia de la emancipación que es también la historia de la herencia del dandismo, en la medida en que se hilvanó alrededor de Baudelaire, en relación con la cual estos otros tres filósofos-escritores (Sartre, Bataille y Foucault) sintieron la necesidad de tomar postura. Aunque en ocasiones resulta apenas perceptible, el telón de fondo de esta historia sigue siendo el programa kantiano de una entrada en la mayoría de edad. Por tanto, si se quiere comprender en todo su alcance la inversión deleuziana del principio de Kant, es necesario reconstruir este recorrido. Es eso lo que me esforzaré por hacer ahora.

1. El dandismo según Baudelaire

Al leer algunos de los escritos de Baudelaire, se descubre la excentricidad de un modo de vida. *El pintor de la vida moderna*, *Mi corazón al desnudo*, *Cohetes*, *Hygiène* son obras que dibujan la figura de un dandi que es, a la vez, un individuo rico y endeudado, un ocioso y un trabajador ardiente, un asceta y un transgresor. Publicada originalmente en 1863 bajo la inspiración de Constantin Guys, *El pintor de la vida moderna* describe al dandi como “el hombre rico y ocioso que, incluso hastiado, no tiene otra ocupación que correr por la pista de la felicidad; el hombre educado en el lujo y acostumbrado desde su juventud a la obediencia de otros hombres, aquél en suma que no tiene otra profesión que la elegancia” (Baudelaire, 1976, p. 709). Al mismo tiempo, los dandis “poseen así, a su gusto y en gran medida, tiempo y dinero, sin los cuales la fantasía, reducida al estado de ensueño pasajero, difícilmente puede traducirse en acción” (Baudelaire, 1976, p. 710). No es de extrañar que el dandi se sienta como si perteneciera a una élite: “Estas cosas [la apariencia y la elegancia material] son para el dandi perfecto solo un símbolo de la superioridad aristocrática de su espíritu” (Baudelaire, 1976, p. 710). En ese aspecto se acerca al hombre libre, especialmente en el sentido que la palabra tenía en la antigüedad. Además, Baudelaire es el primero en reconocer en el dandismo una institución “muy antigua, ya que César, Catilina, Alcibiades nos brindan tipos brillantes [...]” (Baudelaire, 1976, p. 709).

Sin embargo, no debe asumirse que la aristocracia del espíritu termina confundiendo con la *flânerie* y menos aún con la moda. Ciertamente, el dinero le es indispensable, pero –añade inmediatamente Baudelaire– “el dandi no aspira al dinero como a una cosa esencial; [...] abandona esta pasión a los vulgares mortales” (Baudelaire, 1976, p. 710). Lo mismo ocurre con el ornamento: “Además, a sus ojos, aficionados por encima de todo a la *distinción*, la perfección de la apariencia consiste en la absoluta sencillez, que es, de hecho, la mejor manera de distinguirse” (Baudelaire, 1976, p. 710). Llevando estas ideas al extremo, Baudelaire puede afirmar que “en algunos aspectos, el dandismo colinda con el espiritualismo y el estoicismo” (Baudelaire, 1976, p. 710). Es legítimo, pues, reinscribir esta actitud en la larga historia de la ética, cosa que el poeta corrobora sin ambages cuando presenta el dandismo como “una especie de culto a uno mismo, que puede sobrevivir a la búsqueda de la felicidad que se encuentra en los demás, en las mujeres, por ejemplo; que puede sobrevivir incluso a todo lo que se llama ilusión” (Baudelaire, 1976, p. 710). El culto al yo fortalece al individuo incluso ahí donde sus ilusiones ya están muertas. Cabe preguntarse hasta qué punto este culto al yo no es, a su vez, otra ilusión quizás última, cuyo resultado final podría ser la soledad. Es imposible, además, no recordar aquí a Paul Veyne y su alusión a Medea, la hechicera que, abandonada por Jasón, su marido, se vengó degollando a sus propios hijos: “el yo”, explica Veyne, “tomándose a sí mismo como una obra a realizar, podría sostener una moral que ni la tradición ni la razón soportan ya; artista de sí mismo, gozaría de esa autonomía de la que la modernidad ya no puede prescindir. ‘Todo ha desaparecido’, dijo Medea, ‘pero queda una cosa: yo’” (1986, p. 939). Sin embargo, en la medida en que esta actitud sigue existiendo después de la muerte de las ilusiones, y garantiza así la supervivencia del individuo desilusionado, se convierte en todo rigor en una necesidad *vital*.

Es claro que si se habla de estoicismo y espiritualismo no se trata de una obligación desde el exterior, como una presión social; sino de una actitud deseada, una elección libre que Baudelaire resume tan bien en un mandato extraído de unas notas íntimas, actualmente reunidas bajo el título de *Hygiène*: “El placer nos desgasta. El trabajo nos fortalece. Elijamos” (1975a, p. 669). Es también la libertad en y por la sujeción lo que lleva al poeta a establecer para sí mismo la regla del trabajo continuo e intensivo como medio de fecundidad: “Para curar todo, la miseria, la enfermedad y la melancolía, lo único que falta absolutamente es el *Gusto por el Trabajo*” (1975a, p. 669). El punto de encuentro entre el dandi moderno y el hombre de la ética antigua podría resumirse así: a la vez prolongan, limitan y convierten su libertad y su aristocracia, su ociosidad y su lujo, en una implacable autosujeción, en una sujeción que no se dirige al exterior, a los demás, sino al interior, a uno mismo.

De ahí la importancia de dos lecturas de Baudelaire cuyo punto de discordia es nada menos que la *posibilidad misma* y la *forma* de la elección. Me refiero a la lectura que hace Sartre (1963 [1947]) en la obra que ha consagrado al poeta y a la respuesta que obtuvo de Bataille en *La literatura y el mal* (1979 [1957]). Para comprender mejor lo que está en juego en su desacuerdo, se retrocederá un poco en el tiempo, hasta 1947, año en que se publicó *Baudelaire* de Sartre.

2. Baudelaire leído por Sartre

Este libro se basa en un momento preciso de la vida del poeta: la conmoción que supuso para él, a la edad de siete años, el segundo matrimonio de su madre en noviembre de 1828. Sartre recoge las frases con las que Baudelaire evocaba este periodo de su vida: “Sentimiento de *soledad* de mi infancia. A pesar de la familia —y sobre todo en medio de camaradas— sentimiento de un destino eternamente solitario” (Sartre, 1963 [1947], p. 20).⁴³ Sartre subraya que Baudelaire “piensa en este aislamiento como un *destino*”, solo para replicar inmediatamente que no se trata en absoluto de un destino que le haya tocado, sino, al contrario, de una elección voluntaria. Entonces comprendemos el hilo conductor que servirá de guía para todo el libro de Sartre: “Llegamos aquí a la elección original que Baudelaire hizo de sí mismo, ese compromiso absoluto por el que cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es” (Sartre, 1963 [1947], p. 21). He aquí, en su expresión más pura, la tesis que desencadenará la exasperación de Bataille.

Anticipando un poco los puntos de discordancia que este último planteará, podríamos resumir en tres grandes líneas la elección de la que habla Sartre. Primero, en su objeto: para Sartre, Baudelaire elige el Mal. “Hacer el Mal por el Mal, explica, es hacer exactamente lo contrario de lo que se continúa afirmando como el Bien. Es querer lo que no se quiere —pues se siguen aborreciendo las potencias malvadas— y no querer lo que se quiere —pues el Bien se define siempre como objeto y fin de la voluntad profunda” (Sartre, 1963 [1947], p. 87). ¿No es ésta, de hecho, la idea que expresa tan bien esta famosa estrofa de “El examen de medianoche”:

“Nous avons blasphémé Jésus,
Des Dieux, le plus incontestable!
Comme un parasite à la table
De quelque monstrueux Crésus,

Nous avons, pour plaire à la brute,
Digne vassale des Démons,
Insulté ce que nous aimons
Et flatté ce qui nous rebute”
(Baudelaire, 1975c, p. 144)⁴

⁴ Sartre cita a Baudelaire (1975b, p. 680).

[Hemos blasfemado a Jesús
¡De los Dioses el más indiscutible!
Como un parásito en la mesa
De algún monstruoso Creso,

Hemos, para complacer al matón,
Digno vasallo de los Demonios.
Insultado lo que amamos
Y adulado lo que nos asquea]

Sartre concluye que Baudelaire habría decidido, desde su juventud, negarse a sí mismo íntimamente; eligió negar su voluntad. Este juego es tanto más extraño y difícil de prolongar cuanto arroja al sujeto a una terrible tensión e incluso a una contradicción, ya que la elección del Mal supone la plena aceptación y reconocimiento del Bien. Como resultado, esta elección solo conserva el orden establecido, un orden que Baudelaire “afirma más que nunca”. Y es en función de este orden que él se definirá como una nada, porque, desde este punto de vista, solo el Bien y el orden *son*: “Dado que todo lo que es sirve al Bien, el Mal no es” (Sartre, 1963 [1947], p. 90).

En segundo lugar, la decisión de Baudelaire se define por la relación que establece con el tiempo. El poeta ha “elegido avanzar retrocediendo, volteado hacia el pasado, escondido en el fondo del coche que lo conduce y fijando su mirada en el camino que huye...” (Sartre, 1963 [1947], p. 206). Su presente se define por su pasado y, además, el mundo se está descomponiendo: si se está descomponiendo, se está corrompiendo. De ahí la constante sensación de tiempo perdido, que es, además, fuente de aburrimiento: el tiempo de lo “ya vivido” y de lo “ya hecho” da su sentido a una actualidad “de mil juramentos que nos hacemos y no cumplimos” (Sartre, 1963 [1947], p. 214), una actualidad de inacción y pereza. Al tomar este camino, Baudelaire no solo intenta “huir de la libertad” (Sartre, 1963 [1947], p. 214) y de la responsabilidad de poder devenir algo más que la víctima de un destino, sino que también se condena a sí mismo al arrepentimiento y al remordimiento (Sartre, 1963 [1947], p. 218).

En tercer y último lugar, como consecuencia inevitable de todo lo anterior, la opción baudelairiana es la del “individualista exasperado” (Sartre, 1963 [1947], p. 181). Esta preferencia es tanto más censurable a los ojos de Sartre cuanto que el siglo XIX había descubierto el futuro como la dimensión de la temporalidad que daba sentido al presente: para Marx y Flora Tristán, Michelet, Proudhon y Georges Sand, “la época actual es transitoria, solo puede entenderse realmente en relación con la época de justicia social que está preparando” (Sartre, 1963 [1947], p. 209). Pero Baudelaire, “contra todos los que querían liberar a los hombres, contra Georges Sand, contra Hugo, se puso del lado de sus verdugos, de Ancelle, de Aupick, de los policías del Imperio, de los académicos [...]” (Sartre, 1963 [1947], p. 58). Sartre lo resume todo en una oposición que le es muy querida: la del dandi revoltoso que mantiene intactas las causas de las

injusticias que sufre –“no quiere ni destruir ni superar, sino solo levantarse contra el orden” (Sartre, 1963 [1947], p. 62)–, frente al revolucionario que, para cambiar el mundo, va más allá del mundo presente “hacia el porvenir” (Sartre, 1963 [1947], p. 62).

3. La réplica de Bataille

Bataille leyó este libro desde su aparición y de inmediato se puso a escribir la primera versión de un texto que solo tomó su forma definitiva diez años después, en un capítulo de *La literatura y el mal*, publicado en 1957. En el centro de su exposición está la refutación de las tres ideas que acabo de resumir sobre la elección baudelairiana. Las retomo en el mismo orden.

Así, en primer lugar, a la idea de que la elección del Mal sería de hecho un asentimiento del Bien, Bataille objeta que “el Mal, que fascina al poeta de una manera mayor a la que a él se entrega, es realmente el Mal, ya que la voluntad, que solo puede querer el Bien, no participa para nada de ello” (1979 [1957], p. 207). Se mantiene aún en el principio aristotélico según el cual “el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas” (Aristóteles, 1959, I, 1, 1094 a 3):⁵ si el Bien es aquello a lo que tiende la voluntad, entonces el Mal no puede ser realmente querido. Pero dado que de hecho existe una relación con el Mal, debe haber otra explicación de esta relación que no dependa de la voluntad. De ahí la afirmación de que “lo contrario de la voluntad [es] la fascinación [...]” (Bataille, 1979 [1957], p. 207). Bataille da así un giro al problema: centra lo esencial de su lectura en la “ruina de la voluntad”, intuyendo que “condenar moralmente una conducta fascinada” (como hizo Sartre) “puede ser, por un tiempo, la única manera de liberarla plenamente de la voluntad” (Bataille, 1979 [1957], pp. 207-208).

En segundo lugar, a la concepción de un Baudelaire vuelto hacia el pasado, Bataille opone la idea de “un posible ilimitado [...] que abre la atracción que le pertenece, la atracción de la libertad, del rechazo de los límites” (Bataille, 1979 [1957], pp. 201-202). Ciertamente, el poeta niega fundamentalmente el primado del mañana cuando niega el Bien, a diferencia de lo que ocurre en una sociedad capitalista en pleno auge, que canaliza todos sus recursos al crecimiento de la producción. Sin embargo, debido a esa negación, entra en contacto con los restos de esa parte maldita que la sociedad abandona al presente y que da a Baudelaire la posibilidad de crear. Esta creación es a la vez trágica y divina como en la cita de Nietzsche que Bataille retoma: “Ver hundirse las naturalezas

⁵ Cf. Aristóteles (1959, I, 1, 1094 a 18-21 y I, 5, 1097 a 18). Un principio similar ya había sido subrayado por Platón (1968, III, 2, 499 e; 1989, IV, 2, 205 a; y 1941, IX, 2, 20 d). N. del E. La traducción al español se da a partir de la traducción francesa de la obra aristotélica citada.

trágicas y *poder reírse* de ellas, a pesar de la profunda comprensión, emoción y simpatía que se siente, eso es divino” (Bataille, 1979 [1957], p. 202).⁶ Pero, por lo mismo, esta creación tampoco es humana y, en cierto sentido, es inaccesible. Conduce a lo posible ilimitado, es decir, sin límites, en un impulso que va cada vez más lejos, hacia un exterior que conquista, como creación, solo a través de una violencia ontológica, la que rompe y transgrede las determinaciones presentes del ser.

En tercer lugar, es por todo esto que Bataille no puede aceptar la crítica de que el dandi no es políticamente revolucionario. Como escribe en *La literatura y el mal*, “cuando el horror de la libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, éste abandona la poesía” (1979 [1957], p. 191). Es lo que Bataille llama la actitud mayor, en la que el actor político reclama la dirección de la actividad y asume la responsabilidad del orden por venir. En cambio, cuando el poeta se queda en la poesía y, por tanto, renuncia a otro tipo de acción, asume una actitud menor, verdaderamente soberana, ya que es la única totalmente libre. Bataille se encuentra, de esta manera, en una divergencia extrema con Sartre. De este modo, su posición sobre el núcleo del problema puede resumirse así: para él, Baudelaire no elegía, no podía elegir, y se limitaba a dar voz a esa fuerza del ser que le impulsaba a la transgresión. En lugar de elegir, Baudelaire rechaza, con un “rechazo muy profundo, ya que no es en absoluto la afirmación de un principio opuesto” (Bataille, 1979 [1957], p. 207). Al no ser la afirmación de un principio opuesto, este rechazo no puede considerarse, por tanto, una elección, pues se decide siempre entre las distintas posibilidades reconocidas. No es de sorprender, al final, que el artículo de Bataille termine con la invocación de “un perfecto silencio de la voluntad” (Bataille, 1979 [1957], p. 209).

4. La asociación de Kant con Baudelaire, una originalidad de Foucault

Una vez constatada esta red de oposiciones, se llega a un punto decisivo: la originalidad de la interpretación foucaultiana de Baudelaire consiste en tomar un camino radicalmente distinto al de sus dos predecesores. Este camino se distingue por la fuerza expresiva con la que resalta *la libre elección de Baudelaire, no para culparla como hace Sartre, sino para considerar su posibilidad real* y la forma que adopta de una *sujeción de uno mismo por uno mismo [assujettissement de soi par soi]*. Si bien es cierto que Foucault se mantiene rigurosamente fiel a Bataille en su rechazo a “una verdad moral que Sartre parece haber alcanzado tal vez

⁶ Bataille se refiere al *Nachlass* de Nietzsche (1882-1884).

erróneamente” (Bataille, 1979 [1957], p. 191), es menos seguro que no haga suya finalmente la idea sartreana de la libertad como capacidad intrínseca y eminente de elegir. Veamos cómo.

En una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, titulada “A propósito de la genealogía de la ética: una visión general del trabajo en curso”, Foucault (2001a) desplaza – discretamente, pero de forma definitiva– el problema:

Desde el punto de vista teórico, creo que Sartre se aleja de la idea del yo como algo que nos es dado, pero, gracias a la noción moral de autenticidad, vuelve a caer en la idea de que uno debe ser uno mismo y ser verdaderamente uno mismo. En mi opinión, la única consecuencia práctica y aceptable de lo que dijo Sartre es vincular su descubrimiento teórico con la práctica creativa y no con la idea de autenticidad. Creo que solo hay una salida práctica para esta idea del yo que no está dada de antemano: debemos hacer una obra de arte de nosotros mismos. En sus análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante ver que Sartre remite la obra creativa a una determinada relación con uno mismo –el autor consigo mismo– que toma la forma de la autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario: no debemos vincular la actividad creativa de un individuo a la relación que tiene consigo mismo, sino vincular este tipo de relación consigo mismo que se puede tener a una actividad creativa (pp. 1211-1212).

Esta es la relación de Foucault con Baudelaire pensada a través de lo que Sartre escribió sobre él. Solo que, a los ojos de Foucault, la interpretación de Sartre se invierte: la actitud estética de Baudelaire, que Sartre evalúa negativamente, será estimada positivamente por Foucault. Se trata de una operación clásica: volver a poner a Baudelaire sobre sus pies.

Para resumir este primer movimiento del análisis, digamos que, según Sartre, Baudelaire eligió el Mal y eligió mal; según Bataille, Baudelaire no eligió en absoluto y más bien sufrió una fascinación que fue la única que le permitió hacer un nuevo camino en la poesía; finalmente, para Foucault, el poeta eligió bien, o más bien *se* eligió bien a sí mismo. Esto muestra cómo Foucault se aleja de la transgresión batailliana que había suscrito unos veinte años antes, sin por ello adherirse a los principios de la moral sartreana.

Si Foucault desempeña un papel crucial en esta constelación, es porque se atrevió a establecer una conexión, a primera vista poco verosímil, entre Baudelaire y Kant. En su texto “¿Qué es la Ilustración?” recuerda que, para Kant, la libertad es una condición necesaria para la emancipación. Sin embargo, según su interpretación, no es una condición suficiente. Es cierto que en la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant considera que para llegar a la edad adulta “no se requiere otra cosa que la *libertad* [...]”

(1991, p. 36). Sin embargo, Foucault añade (sin traicionar el espíritu de Kant) que una libertad concedida por el soberano no es suficiente: sigue siendo necesario, para la emancipación, que cada *persona se esfuerce por liberarse* de una naturaleza que le ha sido impuesta desde el exterior. Por lo tanto, es necesario el trabajo combinado de la libertad común y el esfuerzo individual para, como dice la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, poner fin “al estado de tutela que se ha convertido, por así decirlo, en una naturaleza” (Kant, 1991, p. 36). Y no es diferente para Foucault, según el cual la libertad política y el esfuerzo ético son necesarios en la tarea de deshacerse de la individualización que se nos ha impuesto como modo de ser y que nos da forma.⁷ Volveré sobre este punto.

Al aludir al hombre, Kant parece localizar su discurso de emancipación en el horizonte de la especie, la cual sería susceptible de alcanzar la mayoría de edad en su totalidad. Sin embargo, no se pueden ignorar sus reservas sobre la realización práctica de la *Aufklärung*, que expresa por ejemplo en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ahí Kant define la Ilustración como la “liberación de la superstición”, pero añade en una nota la siguiente observación: “Uno pronto se da cuenta de que si *in thesi* la *Aufklärung* es una cosa fácil, es *in hypothesi* difícil y larga de realizar [...]” (Kant, 1993, § 40, p. 294 y n.*; tr., p. 128 y n. 1).

En su texto “¿Qué es la Ilustración?” Foucault explora el equívoco de la palabra *Menschheit* utilizada por Kant: se pregunta si este término designa “el conjunto de la especie humana” o “lo que constituye la humanidad del ser humano” (2001c, p. 1384). El resto del texto muestra que se inclina por la segunda opción, lo que explica el énfasis que pone, por un lado, en la ética dominante que implica el devenir mayor y, por otro, en el número limitado de quienes optarán por reinventar su forma de ser personal y colectiva. Por lo tanto, se plantea la cuestión de quién exactamente perseverará en el camino de la mayoría de edad y luego alcanzará la edad de la emancipación.

La definición del *êthos* moderno que ofrece Foucault en el mismo texto es aguda: la actitud de la modernidad, dice, es “una elección voluntaria que hacen algunos” (Foucault, 2001c, p. 1387). Vale la pena subrayar esta última palabra –*algunos*– porque indica que el camino a la mayoría de edad es un camino que no harán todos, ni siquiera la mayoría, solo una minoría. En esta nueva perspectiva, la mayoría de edad no es tanto una transformación que afecta al hombre en general o a “toda la especie humana” cuanto un cambio en lo que constituye “la humanidad del ser humano” o, más precisamente, el modo de ser de algunos seres humanos. En ese sentido, la mayoría es un privilegio de un pequeño número. De lo que se desprende que devenir mayor es una tarea que

⁷ Cf. Foucault (2001d, p. 1057). El autor de este artículo ha modificado la traducción.

solo puede llevarse a cabo perteneciendo a una minoría, a un grupo restringido, aunque no cerrado. Este grupo sabe que permanece alejado de la mayoría, que está fuera-del-común. Foucault lo ha hecho evidente tanto respecto de los Antiguos como de Baudelaire, para quienes la actitud ética extrañamente se separa de la pertenencia a un grupo, o bien es un privilegio del asceta, o incluso del anacoreta. Además, el principio de minoría exige ser seguido con un rigor teórico tan grande que quienes lo elijan tendrán que renunciar “a todos aquellos proyectos que pretendan ser globales y radicales [y que tengan] la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas globales de conjunto para otra sociedad, otra forma de pensar, otra cultura, otra visión del mundo” (Foucault, 2001c, p. 1392). Así, los pocos que hagan esta elección se abstendrán al mismo tiempo de cualquier objetivo universal en sus proyectos. En este punto, el rechazo de la universalidad separa a Foucault de Kant.

5. De la minoría como dependancia a la minoría como pequeño número

Sin embargo, hay un segundo aspecto de la minoría contra el que tropieza el pequeño número de quienes intentan devenir mayores. En este punto, la minoría no designa más una relación numérica entre los que eligen reinventarse a través de la crítica permanente de sus límites actuales y los demás. Más bien, en un movimiento de reacción, se refiere al estatus en el que la mayoría clasificará a quienes pertenecen a la minoría: con el estatus de menor, es decir, de niño. Esto es evidente en el caso de Baudelaire, a quien Foucault presenta como el símbolo del camino ético, abierto a quienes quisieran buscarlo y tomarlo, pero a quien Sartre califica de perezoso y cobarde.

Esto es lo que se condensa muy rigurosamente en el primer párrafo de su libro sobre el poeta. Sartre habla de “este solitario [que] tiene un miedo terrible a la soledad”, de “este apologista del esfuerzo [que] es un ‘abúlico’ incapaz de trabajar regularmente”, del hombre que “ha enviado invitaciones para viajar, [...] ha exigido un cambio de aires, ha soñado con países desconocidos, pero [...] que dudó seis meses antes de partir hacia Honfleur”; finalmente, del hombre que “muestra desprecio e incluso odio por las personas serias a las que se les ha confiado su tutela, [y que] sin embargo [...] nunca ha buscado liberarse de ellas ni ha perdido la oportunidad de someterse a sus paternales amonestaciones” (Sartre, 1963 [1947], pp. 17-18). El discurso de Sartre parece parafrasear el de Kant: “La pereza y la cobardía son las causas que hacen que tantos hombres, después de que la naturaleza los haya liberado hace tiempo de una conducta extraña (*naturaliter maiorennnes*), permanezcan, sin embargo, voluntariamente

toda su vida en estado de tutela; y que hacen que otros se erijan tan fácilmente en sus tutores” (Kant, 1991, p. 35). A lo largo de su libro, Sartre subrayará el carácter de menor propio de Baudelaire, “un niño que juega bajo la mirada de los adultos” (Sartre, 1963 [1947], pp. 27) y cuyas “famosas resoluciones tomadas hacia 1862 y que se reúnen bajo el nombre de *Higiene, Conducta, Método* son de una lamentable puerilidad” (Sartre, 1963 [1947], p. 55). Además, la minoría de edad de Baudelaire es también *selbstverschuldet*, su propia culpa: “buscaríamos en vano [a lo largo de su vida] una circunstancia de la que no es plena y lúcidamente responsable” (Sartre, 1963 [1947], p. 244). Así, un doble devenir-menor se asocia al esfuerzo por devenir-mayor: el primero se refiere al pequeño número de personas que se comprometen con él y el segundo tiene que ver con el veredicto pronunciado por la mayoría contra este grupo.

Al decir esto, tocamos el punto central de una reflexión contemporánea, tanto filosófica y literaria como política, que concierne al hecho mismo de ser menor. Un punto de referencia importante en este debate, quizás incluso su momento fundacional, es de nuevo el discurso sobre Baudelaire en *La literatura y el mal*.

Bataille reclama abiertamente un derecho a la minoría, que para Sartre no es tanto un derecho como un motivo de culpa. Según Bataille, Sartre “sólo designa bajo el nombre de libertad ese estado posible en el que el hombre ya no tiene el apoyo del Bien tradicional –o del orden establecido. En comparación con esta posición de *mayor*, define como *menor* la posición del poeta”. Además, Sartre considera que “Baudelaire ‘nunca pasó de la etapa de la infancia.’” El filósofo francés “definió el genio como ‘la infancia redescubierta a voluntad’”.⁸ “La infancia vivida en la fe”. Pero “si ‘el niño crece, supera a los padres con la cabeza y mira por encima de su hombro’, puede ver que ‘detrás de ellos no hay nada’”.⁹ “Los deberes, los ritos, las obligaciones precisas y limitadas han desaparecido de golpe. Injustificadamente, injustificablemente, se encuentra bruscamente con la experiencia de su terrible libertad. Todo debe recomenzar: aparece de repente en la soledad y la nada. Esto es lo que Baudelaire no quiere a ningún precio”¹⁰ (Bataille, 1979 [1957], p. 190).¹¹

Nos encontramos en el corazón del problema del paso a la mayoría de edad. Sartre y Bataille se ocupan a nivel individual de lo que, con una metáfora, Kant proyecta en el plano de la humanidad. Al mismo tiempo, comprendemos que lo que afirma Sartre solo es concebible para él en un horizonte más amplio, ya que

⁸ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 59)

⁹ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 69).

¹⁰ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 61).

¹¹ Bataille, *La Littérature et le mal*, op. cit., p. 190.

todos estamos llamados a convertirnos en adultos; y que, a su vez, la afirmación de Kant se relaciona directamente con la singularidad, porque si la *Aufklärung* es un movimiento de conjunto, su lema es, sin embargo, una llamada a cada individuo: “¡Ten el valor de usar tu *propio* entendimiento!” (Kant, 1991, p. 35). Ahora bien, al movimiento natural de devenir mayor, Baudelaire opondrá una resistencia feroz que a Sartre le parece un rechazo de la libertad. El adulto es libre, mientras que el menor está cautivo: sigue siendo prisionero de la fe en la que vive la infancia, al igual que la mayoría de los hombres y mujeres, como diría Kant, vive toda su vida en la superstición. Aquí y allá, seguir siendo menor significa aceptar la tutela de otros, un gesto que, recordémoslo, solo es testimonio de cobardía y pereza.

6. Bataille y el elogio de la actitud de minoría en detrimento de la actitud de mayoría

Es entonces cuando Bataille, una vez más, le da la vuelta al problema. Por medio de su argumentación, apunta a la posibilidad de una infancia vivida fuera de su edad normal, sabiendo que la libertad no evoluciona forzosamente en proporción directa a las responsabilidades que implica la transición a la edad adulta. La densidad y la belleza de sus palabras justifican que se las cite *in extenso*:

La poesía puede verbalmente pisotear el orden establecido, pero no puede sustituirlo. Cuando el horror de una libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, abandona la poesía. Pero desde ese momento asume la responsabilidad del orden que vendrá, reivindica la *dirección* de la actividad, la *actitud mayor*: y no podemos sino pensar al contemplarlo que la existencia poética, en la que percibimos la posibilidad de una actitud, soberana, es en realidad la actitud menor, que es sólo una actitud de niño, un juego gratuito. La libertad vendría a ser un poder del niño: y para el adulto comprometido en el ordenamiento obligatorio de la acción no sería ya más que un sueño, un deseo, una obsesión. (¿No es acaso la libertad el poder que le falta a Dios, o que sólo posee verbalmente, ya que no puede desobedecer al orden que Él es, y del que es garante? La profunda libertad de Dios desaparece desde la perspectiva del hombre, ante cuyos ojos sólo es libre Satán). “¿Pero qué es en definitiva Satán, dice Sartre,¹² sino el símbolo de los niños desobedientes y malhumorados que lo que piden a la mirada paterna es que les retenga en su esencia singular, y que realizan el Mal en el marco del Bien para afirmar su singularidad y consagrarla?” Evidentemente, la libertad del niño (o del diablo) está limitada por el

¹² Bataille retoma esre fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 114).

adulto (o por Dios) que la toma a broma (la minimiza: el niño alimenta en estas condiciones sentimientos de odio y rebelión, frenados por la admiración y la envidia). En la medida en que se inclina hacia la rebelión asume la responsabilidad del adulto (Bataille, 1979 [1957], pp. 191- 192).

Como vemos, si la minoría es una forma de cautiverio, no es sólo porque el niño vive en la fe. Es porque está constantemente vigilado y dirigido por el adulto. Así como Dios minimiza la libertad de Satán, el adulto minimiza la del niño. Pero, por una inversión de perspectiva, son el niño y el diablo los que aparecen en adelante como libres, ya que tanto Dios como el adulto que deviene mayor son símbolos de un orden del que no pueden escapar. Pero el adulto tiene una facultad de la que Dios no dispone, la de la falta o la caída. Este es precisamente el camino que toma el poeta. Bataille puede concluir así que “Baudelaire [...] se niega deliberadamente a actuar como un hombre consumado, es decir, como un hombre prosaico. Sartre tiene razón: Baudelaire eligió estar en falta, como un niño” (Bataille, 1979 [1957], p. 192).

Esta elección y este rechazo son poéticos. Al admitir este principio, Bataille proyecta, entonces, sobre la oposición entre la edad mayor y la edad menor, la diferencia entre dos formas de vida, la artística y la política. De este modo, radicaliza la situación heredada de Kant y revivida por Sartre en los términos que acaban de verse, agudizando aún más los contrastes. A partir de ahora, la vida mayor es la del compromiso político, la de poner en orden lo público, la de la responsabilidad, pero también la de las obligaciones que devoran una independencia falsamente adquirida en un mundo que se desliza con demasiada facilidad hacia la banalidad cotidiana. Como contraparte, si la vida menor no es socialmente soberana, lo es, sin embargo, espiritualmente, en la posibilidad que asegura de un “juego gratuito”. Aquí tenemos una clara separación entre la vida política y mayor, y la vida artística y menor, siendo ambas mutuamente excluyentes.

En relación con esta posición, que se apoya sólidamente en la dimensión poética de Baudelaire, Foucault desplaza el problema a la historia de la ética y de las técnicas de sí. La ética debe pensarse como compatible con la política, como declara Foucault en una conversación con universitarios estadounidenses en 1983: “lo que me interesa es [...] la política como ética” (Foucault, 2001b, p. 1407).

Simultáneamente, se supone que la ética actúa en el seno de las redes que unen al yo con los demás y que ejerce influencia en la vida en común, tomando la forma de un gobierno de sí que irriga el gobierno de los otros y las relaciones con ellos. Los vínculos entre el yo y los otros, o más precisamente entre la constitución ética del yo y el ejercicio de un poder equilibrado sobre los otros, están en el centro de la lectura que Foucault hace de los Antiguos, “en

la medida en que la preocupación por el yo hace que uno sea capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad y en las relaciones interindividuales, el lugar apropiado [...]” (Foucault, 1984, pp. 714-715). El secreto del último Foucault, su gran esfuerzo y también su misterio, es mantener unidas hasta el final estas dos vertientes de la experiencia, de las que se podría creer que, en último término, una prevalecería sobre la otra, o bien que aparecerían separadas, como una alternativa sobre la que habría que elegir: o bien el compromiso político, del que, a su manera, Foucault nunca renegó, o bien el recogimiento ético, el trabajo sobre sí y el cuidado de sí. De hecho, la ética y la política deben ser pensadas en su existencia conjunta.

7. Deleuze y la radicalización de llamado a devenir menor

Finalmente podemos trazar brevemente la historia de la emancipación entendida como la entrada en la edad adulta. Según “¿Qué es la Ilustración?”, esta historia comienza con Kant, y vemos que pasa por Sartre, Bataille y Foucault. Incluso se extiende hasta Deleuze. En efecto, es este último quien, en *Crítica y clínica*, lleva hasta el paroxismo la reivindicación batailleana de la actitud de minoría. Ahí, subraya los “procesos de ‘miniaturización’, de ‘minorización’” en los que se ven envueltos los cuatro autores que lo inspiran para definir lo que llama un *sistema de la crueldad*: “Nietzsche, que piensa en el juego, o en el niño-jugador; Lawrence, o el ‘pequeño Pan’; Artaud el momo, ‘un yo niño, una conciencia pequeño infante’; Kafka, ‘el gran avergonzado que se vuelve muy pequeño’” (1993, p. 169). El devenir menor deleuziano se caracteriza por su desencanto ante la posibilidad de la existencia de un espacio público de verdadera libertad otorgada por el poder, al menos por el poder tal y como se ha ejercido y teorizado en Occidente. Para Deleuze, la mayoría siempre significa ajustarse a las normas y formas de vida impuestas desde el exterior y, por tanto, también a las formas de pensar, juzgar y ocupar el propio lugar tanto en el espacio público como en el privado. Desde este punto de vista, el devenir-mayor kantiano no nos libera, sino que nos precipita más en el mundo de la organización. Por otra parte, todo individuo tiene a su alcance el camino del devenir-menor, o animal o mujer.¹³ Con Guattari, Deleuze insiste, por un lado, en un devenir-niño, el menor por excelencia, el incapaz, que es un devenir-fuerza; y, por otro lado, en la sustitución del espacio público donde solo era posible el devenir-mayor de la Ilustración por otros espacios a recorrer de forma nómada. El espacio público es aquel en el que solo se puede aprender a usar el propio

¹³ Cf. Deleuze y Guattari (1980, cap. 10): “Devenir intense, devenir animal, devenir imperceptible”.

entendimiento, ajustándose a un orden que produce discursos reglamentados y se perpetúa por su intermediación. El devenir-menor deleuziano se opone, así, explícitamente, al devenir-mayor kantiano, e incluso lo invierte en su apelación. De esta historia, cuyos principales momentos tocaremos aquí, Kant y Deleuze son los extremos opuestos.

¿Qué lugar ocupa entonces Foucault en este relato? Es cierto que es menos radical que Deleuze y no reivindica el devenir-niño con la misma vitalidad: Deleuze se pronuncia a favor de un devenir-menor “cualitativo”, mientras que Foucault insiste en un devenir-menor cuantitativo o numérico, al pertenecer al pequeño número de los que, como los dandis, establecen una relación ética consigo mismos. Pero esto no lo hace menos original. Frente a Sartre, ve en los textos de Baudelaire un ejemplo de este esfuerzo ético y de lucha consigo mismo, que son ciertamente lo contrario de todo infantilismo (en la medida en que implican una relación madura con uno mismo), pero que no son lo contrario de toda *minoría*. En efecto, si el devenir-mayor, tal como lo entiende Foucault, solo se realiza en la minoría numérica de un yo (como en el “cuidado de sí”) o de un “nosotros” (por ejemplo, una escuela ética antigua o el dandismo moderno), la elección de una estética de la existencia sigue siendo, para los demás, siempre censurable. Si esto es cierto, el precio a pagar por la emancipación será verse condenado por la mirada pública a otro tipo de minoría, que ya no es numérica, sino moral: la preferencia dada a la pertenencia a un grupo restringido corre el riesgo de aparecer ante los demás como una “incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de otro” (Kant, 1991, p. 35). En cualquier caso, lo esencial es recordar que el esfuerzo por alcanzar la mayoría de edad, tal y como lo entiende Foucault, no puede hacerse sin enfrentarse constantemente a estas dos dimensiones de la minoría: la del pequeño número de personas que emprenden el camino de la emancipación a través de una relación consigo mismo, y la de la acusación de comportamientos infantiles, ya sea en forma de pereza, cobardía o terquedad, en definitiva, de lo que él llama en otro lugar “las categorías elementales de la moral” (Foucault, 1999, p. 32). En esta perspectiva, si Baudelaire es menor, no es porque sea un poeta (del mal) a diferencia de lo que afirmaba Bataille, y sabemos que no son sus poemas en los que se inspira Foucault, sino en el hecho de que, como dandi, establece una ética que conviene a *algunos* y no a todos, ni siquiera a la mayoría. Baudelaire lleva una vida de artista hasta el final porque es un esteta de *su propia* existencia.

*

Para concluir, hay probablemente un aspecto importante en el que Deleuze y Kant están de acuerdo: necesitamos constantemente liberarnos de la tutela,

de aquellas autoridades que quieren pensar por nosotros y decidir por nosotros lo que debemos hacer y cómo debemos hacerlo. Tal vez podríamos decir que lo que los separa no es tanto el objetivo de sus esfuerzos, ya que ambos están dirigidos a la emancipación, sino la forma en que lo logran. Sin embargo, como acabamos de ver, sus concepciones de la emancipación son diferentes y hasta cierto punto opuestas entre sí. ¿Debemos elegir una y abandonar definitivamente la otra? No. Sobre este punto, Bataille tiene probablemente la posición más equilibrada: ciertamente, la actitud menor y la actitud mayor son opuestas en el plano de la emancipación, ya que la primera abre un espacio de “juego libre” infantil que la segunda no autoriza; pero no se oponen en el plano de la libertad, en la medida en que la libertad es para ellas un valor común. Bataille lo dice bien: “Cuando el horror de una libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, éste abandona la poesía” (1979 [1957], p. 191). A veces es necesario abandonar la poesía cuando está en juego la propia libertad: hay que comprometerse entonces y “asumir el riesgo” de convertirse en adulto. Esto es también lo que quiere decir Foucault cuando reconoce que “la liberación es a veces la condición política o histórica de una práctica de la libertad” (Foucault, 1984, p. 711), como en el caso de la sexualidad, en la que “fueron necesarias un cierto número de liberaciones del poder del macho” (Foucault, 1984, p. 711) para que tomaran forma nuevas cuestiones y prácticas. Por ello, resume que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva de la libertad” (Foucault, 1984, p. 712). Uno se mantendría fiel a esta idea afirmando que la libertad es la condición ontológica de la emancipación, y la emancipación la forma reflejada de la libertad.

Referencias

- Aristóteles (1959). *Étique à Nicomaque* (J. Tricot, Trad.). París, Francia: Vrin.
- Bataille, G. (1979 [1957]). Baudelaire. En *La Littérature et le mal*. En *Œuvres complètes* (t. IX, pp. 189-209). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975a). *Hygiène*. En *Œuvres complètes* (t. I, pp. 683-724). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975b). *Mon cœur mis à nu*, VII. En *Œuvres complètes* (t. I, pp. 676-708). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975c). *Les fleurs du mal*. En *Œuvres complètes* (t. I). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1976). *Le peintre de la vie moderne*. En Cl. Pichois (Ed.), *Œuvres complètes* (t. II, pp. 683-724). París, Francia: Gallimard.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*, París, Francia: Minuit.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (t. II). París, Francia: Minuit.
- Foucault, M. (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. París, Francia: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2001a). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. *Dits et écrits, IV* (326), pp. 1202-1250.
- Foucault, M. (2001b). Politique et éthique: une interview. *Dits et écrits, IV* (341), pp. 1403-1410.
- Foucault, M. (2001c). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits, IV* (356), pp 1527-1549-.
- Foucault, M. (2001d). Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits, IV*, (306), pp.1041-1062.
- Foucault, M. (2001c). Qu'est-ce que les Lumières? [¿Qué es la Ilustración?]. *Dits et écrits, IV* (339), pp. 1381-1397.
- Kant, I. (1968), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* En *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* (vol. VIII, pp. 35-42). Berlín, Alemania: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1993). *Critique de la faculté de juger*, París, Francia: Vrin.
- Kant, I. (1991). *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes* (J.-F. Poirier y F. Proust, Trads.). París, Francia: Flammarion.
- Platón (1941) *Philèbe*. En *Œuvres complètes. Philèbe* (T. IX, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Platón (1968). *Gorgias*. En *Œuvres complètes. Gorgias-Menon* (T. III, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Platón (1989). *Banquet*. En *Œuvres complètes. Le Banquet* (T. IV, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Sardinha, D. (2011). Devenir majeur, devenir mineur: l'émancipation, de Kant à Deleuze. *Les Temps Modernes*, 4 (665), 145-164.
- Sartre, J.-P. (1963 [1947]). *Baudelaire*. París, Francia: Gallimard.
- Veyne, P. (1986). Le dernier Foucault et sa morale. *Critique* (469-470), 933-941.

Normas del Comité editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en plataforma.
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga:
http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. El autor deberá incluir su código ORCID el cual podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>

Consulte números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

de la página:

Parmenia. 
DIGITAL

www.editorialparmenia.com.mx