



Juan Luis Mejía Arango

Rector

Julio Acosta Arango

Vicerrector

Félix Londoño González

Director de Investigación

ESCUELA DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Jorge Alberto Giraldo Ramírez

Decano

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Patricia Cardona Zuluaga

Jefe

Doctorado en Humanidades

Jorge Alberto Giraldo Ramírez

Director

Juan Manuel Cuartas Restrepo

Coordinador académico

Maestría en Estudios Humanísticos

Germán Darío Vélez López

Coordinador

Maestría en Hermenéutica Literaria

Efrén Giraldo

Coordinador

CENTRO CULTURAL BIBLIOTECA LUIS ECHAVARRÍA VILLEGAS

Héctor Abad Faciolince

Jefe

Patricia Ospina Ospina

Coordinadora biblioteca

Co-herencia Revista de Humanidades

Universidad EAFIT - Departamento de Humanidades

ISSN 1794-5887 - Fundada en 2004

Periodicidad semestral

Medellín, Colombia

DIRECTORA

Patricia Cardona Zuluaga, Ph.D.

Universidad EAFIT, Colombia

COMITÉ EDITORIAL

Antonio Hermosa Andújar, Ph.D.

Universidad de Sevilla, España

Carmen Bernand, Ph.D.

Universidad de París X- Nanterre, Francia

Efrén Giraldo, Ph.D.

Universidad EAFIT, Colombia

Francisco Cortés Rodas, Ph.D.

Universidad de Antioquia, Colombia

Jorge Iván Bonilla Vélez, M.A.

Universidad EAFIT, Colombia

Jorge Giraldo Ramírez, Ph.D.

Universidad EAFIT, Colombia

José Luis Villacañas, Ph.D.

Universidad Complutense de Madrid, España

Liliana María López Lopera, M.A.

Universidad EAFIT, Colombia

Michel Misse, Ph.D.

Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil

Roberto Gargarella, Ph.D.

Universidad de Buenos Aires, Argentina

EDITOR

Leonardo García Jaramillo, M.A.

Universidad EAFIT, Medellín

OPEN JOURNAL SYSTEM

Walter Blandón

ABSTRACTS

Juan Carlos Sánchez Giraldo, M.A.

SECRETARIA

Gloria Patricia Escobar Callejas

COMITÉ CIENTÍFICO

Antonio Cruz Parcerero, Ph.D.

UNAM, México D.F.

Cláudio Beato, Ph.D.

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniel Pécaut, Ph.D.

Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, Francia

David M. Solodkow, Ph.D.

Universidad de los Andes, Colombia

Jerónimo Molina Cano, Ph.D.

Universidad de Murcia, España

Jesús Martín Barbero, Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia

Luis Fernando Restrepo, Ph.D.

Universidad de Arkansas, Estados Unidos

Pedro Salazar Ugarte, Ph.D.

UNAM, México D.F.

Ramin Jahanbegloo, Ph.D.

Universidad de Toronto, Canadá

Renán Silva, Ph.D.

Universidad de los Andes, Colombia

Roger Chartier, Ph.D.

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia

Serge Gruzinski, Ph.D.

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Francia

ASESORÍA ARTÍSTICA

Imelda Ramírez, Ph.D.

Universidad EAFIT, Medellín

DISEÑO Y EDICIÓN

Universidad EAFIT, Medellín

Departamento de Humanidades

DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Editorial Artes y Letras S.A.S.

Las contribuciones publicadas en esta Revista son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional. Se autoriza la reproducción de los artículos con la solicitud expresa de mencionar la fuente. Las obras de arte que acompañan la publicación requieren la autorización escrita del autor o entidad propietaria de las mismas.

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

**La Revista *Co-herencia* está registrada
en los siguientes índices y bases de datos:**

Biblioteca Saavedra Fajardo (Universidad de Murcia, España)

CIBERA (Virtuelle Fachbibliothek Ibero-Amerika / Spanien / Portugal
– DFG Alemania)

Clase (Universidad Nacional Autónoma de México)

CREDI (Centro de Recursos Documentales e Informáticos – OEI)

CSA (Sociological Abstracts, USA)

DOAJ (Directory of Open Acces Journals – Lund University – Suecia)

Fuente académica (EBSCO)

GOOGLE Académico (-Scholar- USA)

Índice Bibliográfico Nacional-Publindex (Colciencias-Colombia)
Categoría A2

International Bibliography (Modern Language Association–MLA, USA)

ISI Web of Science (Thomson Reuters)

LatAm-Estudios (América Latina y el Caribe)

Latindex (Universidad Nacional Autónoma de México)

Redalyc (Universidad Autónoma del Estado de México)

SciELO (Scientific Electronic Library Online)

Scopus (Elsevier)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

Vlex (Argentina, Ecuador, España, Chile, Perú y Venezuela)

Web of Science - Arts and Humanities Citation Index. Journal List
2012. Thompson Reuters

Worldwide Political Science Abstracts Database (ProQuest, U)

Perfil

La revista *Co-herencia* editada por el Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, es una publicación semestral que tiene como propósito difundir informes derivados de investigación, reflexiones teóricas, debates especializados, traducciones y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios literarios, filosóficos, históricos, políticos y comunicativos.

Co-herencia está dirigida a profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos de las disciplinas o saberes que concursan en el amplio espectro de los estudios humanísticos, pero también a otros lectores con afinidades por los temas académicos que se priorizan en cada número. Pretende ser un foro de discusión interdisciplinaria y un espacio de diálogo entre pares sobre los aportes de las humanidades en la configuración de una comunidad pensante y deliberante en Colombia.

COMITÉ EDITORIAL

Contenido

El futuro de las humanidades: Experimentando <i>Samuel Weber</i>	13-38
Humanidades y media <i>José Luis Villacañas</i>	39-57
Ensayo y humanismo <i>Liliana Weinberg</i>	59-76
De la historia del arte como posibilidad actual del humanismo en Julius von Schlosser y Giulio Carlo Argan <i>Carlos Vanegas</i>	79-98
Alfonso Reyes, crítico humanista <i>Felipe Restrepo David</i>	99-119
La semilla del humanismo Moralidad y ontología fundamental en Heidegger <i>Germán Darío Vélez López</i>	121-139
"Somos – cómo podríamos evitarlo – funcionarios de la humanidad". El testamento filosófico de Edmund Husserl <i>Julio César Vargas Bejarano</i>	141-162
Confucio, ética y civilización <i>Zhao Zhenjiang</i>	165-178
The Pursuit of Excellence and the Role of Philosophy <i>Ramin Jahanbegloo</i>	179-186
Filosofía práctica impura y normativa <i>Guillermo Lariguet</i>	187-213
Fundamentos filosóficos de una propuesta de reforma de la educación superior <i>Francisco Cortés Rodas</i>	215-233

La devoción de lo ignorado (Breve escrito sobre la investigación en humanidades) <i>Mauricio Vélez Upegui</i>	235-275
--	---------

RESEÑAS

Bibliográfica <i>Genealogías de la secularización</i> , de José V. Casanova <i>Iván Garzón Vallejo</i>	281-284
--	---------

Artística Los matices de la intimidad: Una mirada a la dimensión política de la obra de Dora Ramírez <i>Ana Cristina Vélez López</i>	287-295
--	---------

Guía para los autores	305-307
-----------------------	---------

<i>Guidelines for Authors</i>	308-309
-------------------------------	---------

Content

The Future of the Humanities: Experimenting <i>Samuel Weber</i>	13-38
Humanities and Mass Media <i>José Luis Villacañas</i>	39-57
Essay and Humanism <i>Liliana Weinberg</i>	59-76
From the history of art as a current possibility of humanism in Julius von Schlosser and Giulio Carlo Argan <i>Carlos Vanegas</i>	79-98
Alfonso Reyes: A humanist critical <i>Felipe Restrepo David</i>	99-119
The seed of humanism. Morality and fundamental ontology in Heidegger <i>Germán Darío Vélez López</i>	121-139
"–How can we avoid it– We are functionaries of mankind". The philosophical testament of Edmund Husserl <i>Julio César Vargas Bejarano</i>	141-162
Confucius, ethics and civilization <i>Zhao Zhenjiang</i>	165-178
The Pursuit of Excellence and the Role of Philosophy <i>Ramin Jahanbegloo</i>	179-186
Practical Philosophy Impure and Normative <i>Guillermo Lariguet</i>	187-213
Philosophical Foundation of a proposal to reform university education <i>Francisco Cortés Rodas</i>	215-233

The devotion towards the unknown <i>Mauricio Vélez Upegui</i>	235-275
<hr/>	
Bibliographical review	
Genealogías de la secularización, by José V. Casanova <i>Iván Garzón Vallejo</i>	281-284
<hr/>	
Artistic note	
Nuances of intimacy. A look into political dimension of Dora Ramírez's work. <i>Ana Cristina Vélez López</i>	287-295
<hr/>	
<i>Guidelines for Authors</i>	308-309
<hr/>	



Dora Ramírez. *Bodegón con granadas* 120x130 cms, 1969

El futuro de las humanidades: Experimentando*

Recibido: febrero 18 de 2014 | Aprobado: marzo 8 de 2014

Samuel Weber**
sweb21@comcast.net

Resumen ¿Tienen las Humanidades futuro? ¿Hay lugar para el estudio de la literatura, el arte, el lenguaje y la filosofía en un mundo cada vez más dominado por una lógica económica de pérdida y ganancia? ¿Qué propósito pueden cumplir estas disciplinas frente a tecnologías que parecen estar volviendo rápidamente obsoleta la que fuese la función quizás más característica del “hombre”, al menos desde el Renacimiento europeo: la función del trabajo productivo? El futuro de las Humanidades en un mundo de virtualización y de globalización no puede residir en la propagación continua de un modelo de unidad y totalidad para las sociedades o naciones.

Palabras clave

Humanidades, universidad, repetición, experimentando

The Future of the Humanities: Experimenting

Abstract

Do the Humanities have a future? Is there a place for the study of literature, of art, of language and of philosophy in a world progressively dominated by an economic logic of profit and loss? What possible purpose can such disciplines fulfill in the face of technologies that seem to be rapidly rendering obsolete what was perhaps the most defining function of ‘man’ at least since the European Renaissance: the function of productive labor? The future of the Humanities in a world of virtualization and of globalization cannot reside in the continued propagation of a model of unity and totality for societies or nations.

Key words

Humanities, university, repetition, experimenting.

* Traducción de Juan Manuel Cuartas Restrepo (Doctor en Filosofía UNED-España. Profesor, Universidad EAFIT-Departamento de Humanidades). Revisión de Yasmín López (Especialista en Traducción en Ciencias Literarias y Humanas-Universidad de Antioquia. Magister en Estudios Humanísticos-Universidad EAFIT). Versión original publicada en *Culture Machine*, Vol. 2, 2000. Número monográfico sobre “The University Culture Machine” editado por Gary Hall y Simon Wortham. Derechos de traducción y publicación cedidos por el autor a la Revista *Co-herencia*.

** Doctor (Ph.D.), *Cornell University*-Estados Unidos. Profesor de Humanidades, *Northwestern University*-Estados Unidos. Profesor visitante, *European Graduate School*, en Saas Fee-Suiza. Traductor al inglés de Benjamin, Adorno y Derrida.

¿Tienen las Humanidades futuro? ¿Hay lugar para el estudio de la literatura, el arte, el lenguaje y la filosofía en un mundo cada vez más dominado por una lógica económica de pérdida y ganancia? ¿Qué propósito pueden cumplir estas disciplinas frente a tecnologías que parecen estar volviendo rápidamente obsoleta la que fue la función quizás más característica del “hombre”, al menos desde el Renacimiento europeo: la función del trabajo productivo? Si los tres siglos pasados vieron un incremento en la tendencia a asignar valor a la actividad humana en términos de su capacidad para crear riqueza a través de la organización de la producción, algo muy radical ha sucedido en el siglo XX: la separación del trabajo productivo de la acumulación de riqueza. Sin duda, esta separación ha existido siempre en diferentes grados, pero en las últimas décadas ha vuelto con una intensidad bastante alarmante. Quienes tienen que “trabajar para vivir” se han visto cada vez más marginados en muchas partes del mundo, y en particular en aquellas áreas que habían considerado el trabajo como medio, no solo de supervivencia, sino de salvación. En el proceso, no es solamente el valor del trabajo el que ha sido cuestionado, sino todo el sistema de valores que se ha desarrollado con él. Ante todo, quizás, la noción de “humanidad” como una forma de vida que se privilegia en la medida en que cumple su destino por medio de la actividad productiva, generadora de riqueza.

En síntesis, desde el Renacimiento italiano la noción de lo “humano”, que está en la base de las “Humanidades”, ha sido entendida en gran medida como designación de un modo de ser considerado como *auto-producción*. Por lo menos en el período moderno, ser “humano” llegó a ser sinónimo de la capacidad y la potencialidad de la *autorrealización*, y el trabajo productivo fue visto como una manifestación de dicha posibilidad más definitiva. En pocas palabras, lo “humano” y las “Humanidades” fueron conceptos definidos en términos de una capacidad de *autodeterminación* por medio del trabajo que la tecnología moderna y las relaciones económicas, a las cuales sirve, debilitaron severamente.

¿En qué sentido “debilitado”? Simplemente a partir del hecho de que la “producción” y el “sí mismo”, a lo largo del desarrollo de la tecnología, fueron progresivamente separados uno del otro. Primero, debido a la introducción de la tecnología mecánica, en la cual la potencialidad productiva fue transferida gradualmente a la acción iterativa de las máquinas. No obstante, el mecanicismo y la

producción mecanizada continuaban funcionando en un espacio y en un tiempo que eran compatibles con el del cuerpo humano individual, tomado como un todo orgánico, construido como la condición material y contenedora de una psiquis o un “yo” cuanto menos holísticos. Pero desde el siglo XVIII, lo auto-mático, la cualidad reiterativa de la operación mecánica, provee un modelo de aquello que puede ser mejor descrito como un *sorprendente retorno a lo otro* para *asombro del “Yo”*.

Debe recordarse que el “Yo” moderno, del que se está hablando, es producto de una tradición que en sus orígenes fue específicamente europea, pero que ha extendido progresivamente su influencia sobre gran parte del globo, primero, a través de la conquista militar y, más recientemente, también por medios económicos y tecnológicos. Este “Yo” moderno “occidental” se define a sí mismo asumiendo una posición frente al mundo y en su imagen especular, es decir, negando al (a los) otro(s) la independencia que reclama para sí. El *cogito* cartesiano, por ejemplo –y este es ciertamente un caso ejemplar– se define como la capacidad de representarse y posicionarse a sí mismo ignorando o poniendo en duda de forma deliberada la realidad específica o la cualidad de todo lo demás. La dimensión de alteridad fue, por tanto, condenada a servir como una suerte de imagen especular invertida del Yo; como *res extensa*, por ejemplo, por oposición a la *res intensa* de la auto-conciencia. Pero aún más de lo que dichas metáforas espaciales pueden sugerir, el privilegio del Yo pensante sobre el mundo “externo” fue interpretado como inherente, no a un estado del ser, sino a una *capacidad de realización de la acción de representación*: esto es, de llevar a los otros *ante* el Yo. Al dejar el Yo libre de las cadenas de las autoridades (religiosas) tradicionales, este desplazamiento escéptico, nominalista, esencialmente protestante afirmaba el privilegio fundacional del Sujeto indivisible de auto-conciencia, precisamente en y a través de su *separación* del mundo y de los otros. Descartes argumenta, en esencia, que “todos los contenidos de mis representaciones pueden ser ilusorios, pero no el hecho de que tales representaciones, incluso como ilusiones, demuestren la existencia cierta y segura de un sujeto subyacente consistente en la capacidad de representación de sí mismo”: no solo un *ego cogitans*, sino un *cogito me cogitare*, como propuso Heidegger: un pensador-de-mi-yo-pensante.

En esta definición cartesiana y europea de lo “humano”, pueden distinguirse dos aspectos interrelacionados que han fundado la expresión institucional en la universidad moderna. Primero, el esfuerzo por demarcar una *posición segura y cierta, fiable y auto-contenida a través de un gesto de separación* de un mundo (espacial) y de una tradición (temporal) caracterizada por ser engañosa y poco confiable. Segundo, ya implícito en el primer esfuerzo de demarcación: la tendencia a interpretar la posición del Yo como anterior al tiempo y al espacio, en cuanto que, como éstos conllevan la posibilidad de *alteración* y de *alteridad*. Por tanto, la certeza atribuida al *cogito* cartesiano exige que este sea concebido como no esencialmente temporal ni espacial en su estructura. Debe ser, en cambio, considerado como un instante concebido para estar por encima de y ser anterior al espacio y el tiempo (nótese que es difícil, si no imposible, enunciar dicha posición con independencia de figuras retóricas temporales y espaciales: ‘por encima de’, ‘anterior a’, etc.) Estas dos características –posicionarse a través de la demarcación y separación, y posicionarse como un instante anterior a la alteración temporal y espacial– pueden ser atribuidas también a las universidades desde el Renacimiento. En primer lugar, las universidades buscaban establecerse a una distancia más o menos segura de los conflictos de la vida social. El relato que hace Descartes de su “retiro” de la vida activa con el propósito de tener la paz y tranquilidad necesarias para la reflexión, puede servir también como descripción de cierto tipo de carrera académica, aunque se trate de un tipo que hoy está experimentando una transformación radical. En segundo lugar, las universidades exigían dicha distancia con la esperanza de alcanzar un conocimiento seguro y confiable. Adicionalmente, las universidades tendían a considerar que las bases de dicha seguridad y fiabilidad del conocimiento se sustentaban en sus propias capacidades y procedimientos de representación y cognición.

En estas tres características, que podríamos denominar, empleando una frase de alguna manera paradójica, la universidad “moderna tradicional” –la universidad, tal y como se desarrolló en Europa desde 1800– demostró su profunda afinidad con el *cogito* cartesiano, y a través de esta, con una dimensión esencial de las *humanitas* modernas. En este contexto, ¿cuáles eran las funciones desarrolladas por la Universidad Humanística? Primero, proveer cierta *seguridad y certeza de cara a* un mundo lleno de incertidumbres y oportuni-

des. Segundo, proporcionar seguridad mediante la producción de conocimiento, entendido no solo como el descubrimiento de una realidad externa, sino como la producción de técnicas por medio de las cuales dicha externalidad pudiera ser dominada. Desde esta perspectiva, la producción y transmisión de conocimiento nunca han sido simplemente un proceso neutral; éste ha comportado siempre el esfuerzo por vencer la incertidumbre y proporcionar seguridad (dos caras de la misma moneda). Es importante destacar que esto se logró a través de una tercera función, unida a las dos mencionadas anteriormente: a saber, brindar un *modelo de unificación* que legitime la *política de contención* de la diversidad conflictiva, bien sea en el ámbito de las relaciones sociales, o de las transformaciones históricas.

La institución política que estuvo fundamentalmente vinculada a la universidad moderna, bien sea directamente, como fuente de apoyo financiero, como ocurrió en Europa, o indirectamente, como sucedió en los Estados Unidos o en Gran Bretaña, fue, por consiguiente, el *Estado-nación*. El Estado nación es la manifestación institucional de la *unidad* e integridad de una determinada sociedad, por encima de la diversidad y con frecuencia desunión de los grupos que la componen, bien sea definidos étnica, económica, regional o religiosamente, o como sucede últimamente, en términos de género, “raza” o preferencia sexual. El modo como incluso la más estable de las “sociedades” se individualiza y define sus límites, por ejemplo a través de las leyes de inmigración y naturalización, siempre conlleva a un proceso más o menos conflictivo.

Es precisamente en este conflicto donde las universidades en general, y la idea de Humanidades en particular, intervenían tradicionalmente. La noción de *humanitas*, como el Oxford English Dictionary nos recuerda, comporta una referencia imborrable a escritores latinos como Cicerón y Aulo Gelio, y por medio de éstos al tipo de educación “apropiada para un hombre”. Desde el siglo XIX esto ha sido generalmente entendido como lo que todavía hoy podemos llamar “cultura literaria”. Hablar de las Humanidades supone, entonces, un modelo de unidad basado en una cierta idea de lo *humano*, ya sea en contraposición a lo *divino* (humanismo medieval escolástico) o al mundo animal no-humano. Sin embargo, como se ha sugerido antes, esta noción relativamente estable de lo humano ha sido desplazada, desde el Renacimiento, por una concepción más dinámica y más auto-referencial, en la cual, precisamente, las diná-

micas desestabilizadoras de la producción han creado la necesidad cada vez más apremiante de un modelo de unificación.

Formular el asunto de este modo es, desde luego, sugerir que un aspecto importante de las Humanidades ha sido siempre el de proporcionar al Estado un modelo universalizable, “antropológico” y cultural, con el fin de legitimar la violencia y las inequidades que constituyen la dimensión problemática de la interacción política y social. Esta verdad permanece aún hoy, a mi juicio, cuando el modelo “cultural” “se ha actualizado en términos descaradamente “multiculturales”. Una universidad “multicultural”, como en la que enseño (UCLA), sigue necesitando, inevitablemente, apelar de forma implícita a una *unidad* más o menos trascendente para justificar su existencia.

La unidad de la *universidad* continúa ligada profundamente a la noción de una esencia universalmente válida de lo “humano”, la cual es el correlato antropológico del universalismo epistemológico que está en el núcleo de la universidad como institución. La tensión, que ha sido exacerbada por lo que se conoce como “globalización”, en todos sus sentidos, es el resultado de un conflicto entre los problemas locales, particulares e incluso *nacionales* y una vocación universalista que pretende responder a éstos, o incluso, trascenderlos. En este conflicto, una perspectiva ostensiblemente universalista –la de lo “global”– ha sido usada para justificar un proceso que será cualquier cosa excepto simplemente universal en sus efectos: por ejemplo, en la redistribución de la riqueza que ha generado en las últimas décadas. “Globalización” es el nombre que sucede al binarismo de la Guerra Fría. Lo que se oculta tras este aparente universalismo es el mensaje de que ya no hay ninguna alternativa al sistema político-económico dominante. A pesar de los numerosos efectos adversos que las tendencias neoliberales de este sistema han producido, y siguen produciendo, en la organización de la educación superior, pervive una afinidad fundamental en las presuposiciones tradicionales de la universidad y en la perspectiva aparentemente universal de la “globalización”. Como la institución cartesiana por excelencia, la universidad moderna se concibe a sí misma como un lugar donde se descubre, preserva y transmite conocimiento universalmente –“globalmente”–. Este sesgo universalista de la universidad moderna no está relacionado con ningún contenido cognitivo o disciplina específicos, sino que se desprende de la

premisa que subyace a la actividad cognitiva en general: a saber, que es *universalmente válida*. Dicho universalismo es inherente, entonces, a la noción tradicional de verdad, que está en la base de la noción de *conocimiento*. “Conocimiento falso” es un oxímoron, toda vez que el conocimiento *falso* por lo general no sería considerado conocimiento en absoluto. Y, asimismo, se espera que el valor de verdad de las proposiciones tenga universalidad.

Esta premisa otorga a los dos valores vinculados, “verdad” y “conocimiento”, su fuerza consoladora, aunque sus contenidos sean en sí mismos reprobables o de cualquier forma intolerables. Es esta misma premisa la que tradicionalmente ha proporcionado a la universidad la calidad que la define: ya sea como lugar de enseñanza o investigación, la unidad y universalidad de la universidad han dependido de una cierta noción de conocimiento como algo *unificador* y *totalizador*, es decir, como comprensivo y abarcador.

Sin duda, la división intelectual del trabajo, al menos en los dos últimos siglos, ha estado obsesionada con este ideal del conocimiento completo y total, ampliando cada vez más la distancia que separa las diferentes divisiones y disciplinas. En efecto, las formulaciones más elocuentes de este ideal, que se remonta dos siglos atrás, ya están marcadas por este desafío. En 1803, Schelling publicó las conferencias que había impartido el año anterior en Berlín con el título *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. En las páginas introductorias de este texto, Schelling hace un retrato de los estudios universitarios que, *mutatis mutandis*, podría haber sido escrito hoy, al menos en lo que concierne a muchas universidades estatales y europeas. Schelling comienza definiendo su destinatario como el “joven estudiante”, de género masculino, más exactamente (*den studierenden Jüngling*), cuya impresión inicial de los estudios universitarios describe así:

El joven, cuando al comienzo de la carrera académica, penetra por primera vez en el mundo de las ciencias, cuanto más sentido y afición tiene por el Todo, tanto más obtiene la impresión de un caos en el que no diferencia nada todavía, o la de un vasto océano al que él se ve trasladado sin brújula y sin estrella polar (Schelling, 1990: 5)

El resultado, continúa Schelling, es generalmente en el mejor de los casos la búsqueda desorientada y, más a menudo, la resigna-

ción y la preparación cínica para una carrera práctica. Y el malestar es todavía mayor, como acabamos de ver, en la medida que el estudiante “posea un sentido de y una afición por la totalidad”. Puesto que es precisamente la totalidad lo que falta en las industriosas pero caóticas actividades que confronta el estudiante principiante. De aquí Schelling esboza su primera y decisiva conclusión:

Es necesario, en consecuencia, que las universidades ofrezcan instrucción pública y general sobre el propósito y la naturaleza del estudio académico, en la medida en que ambos propósitos, como sus objetos particulares, están concernidos como un todo (Schelling, 1990: 6).

El problema para Schelling –y probablemente siga siéndolo hoy– es reconciliar la *particularidad* de los estudios universitarios, del conocimiento y la formación que imparte y busca, cuyo alcance es necesariamente *limitado*, con una dimensión más general, que apunta a lo completo, a la totalidad, y que supone la universalidad del conocimiento y de la verdad. Las habilidades particulares pueden ser aprendidas y descubiertas en instituciones y situaciones que no necesariamente tienen relación con lo que denominamos “universidades”: la especificidad de la universidad como institución, paradójicamente tal vez, o tal vez dialécticamente, tiene que ver con el hecho de que en ella el conocimiento deja de estar exclusivamente dirigido hacia objetos específicos, y en cambio, o más bien además –pues esta es una característica paralela, más que alternativa–, está relacionado con la capacidad más *general* de los seres humanos de *aprender* y *conocer*, independientemente del uso específico que de dicho conocimiento pueda hacerse.

En este sentido, la universidad puede considerarse la institución que proporciona, a una escala colectiva, las condiciones privilegiadas para el ejercicio de la noción cartesiana de hombre como *res cogitans*, en lugar de *res extensa*. No en vano recurre Schelling a la noción cartesiana de “Método” en su título. Porque de la misma manera que Descartes sostuvo que el único camino posible hacia la certeza era *sustraerse* de todos los contenidos objetivos de nuestras representaciones y, en cambio, volver atrás, reflexionar sobre el acto mismo de la representación, –que se revela como el acto de representación del Yo– así también Schelling sostiene que la *unidad* y la *totalidad* indispensables, que tan profundamente echa de menos el

estudiante principiante, sólo pueden ser proporcionadas por la universidad, en la medida en que ésta *reflexione* también sobre las condiciones generales en las que es posible el conocimiento específico. Incluso el tipo de verdad empírica característica del conocimiento particular, argumenta Schelling, no podría nunca derivarse de una relación con algo llamado objeto, puesto que ¿cómo podría llegar uno a tal cosa, como no sea por medio del conocimiento?

Lo que Schelling está sugiriendo aquí es que el proceso mismo de producción o adquisición de conocimiento puede ser particularmente ciego a su propia condición de posibilidad, o imposibilidad, toda vez que tiende a dar por sentado el estatus del conocimiento que produce. ¿Por qué puede esto ser un problema? Permítanme formular una respuesta en términos muy diferentes a los que Schelling habría usado, pero que creo que están cercanos a sus preocupaciones fundamentales. Todo conocimiento comporta tanto el contacto con lo no conocido, como con el esfuerzo por comprenderlo. Es decir, el esfuerzo por asimilarlo. La asimilación, como el nombre lo sugiere, supone un proceso de “hacer como” o “asimilar”. ¿Cómo es posible “saber” con certeza que al asimilar el “objeto”, hasta entonces no conocido, a lo que es familiar, no estamos abandonando o perdiendo justamente aquello que lo hace diferente, otro? Resumiendo, aquello que lo hace un potencial *objeto* de conocimiento. Puesto que si se pretende diferenciar el conocimiento de la alucinación, la proyección o el mero fantasma, debe conservar una relación con aquello que se *resiste* a ser subsumido bajo lo familiar. De este modo, el proceso del descubrimiento, la producción de conocimiento, debe conllevar siempre una transformación de lo que hasta el momento ha sido familiar, se ha dado por sentado o considerado como “conocimiento” en algo menos evidente –de igual manera que, a la inversa, transforma lo desconocido hasta el momento en algo más familiar.

La solución de Schelling a este problema probablemente suena hoy muy anticuada para la mayoría de personas, ya que parece afirmar simplemente que ningún “conocimiento finito” sería comprensible (*begreiflich*), si no existiera antes que él “aquella unidad esencial de lo incondicional Ideal y lo incondicional Real... de manera que aquello que es uno, es lo mismo que lo que es el otro” (Schelling, 1990: 10). En pocas palabras, sólo en la medida en que “pensar” y “ser” sean, fundamentalmente, uno, podría existir algo parecido al

conocimiento seguro y cierto. A esta unión original y fundamental, Schelling la designa como “el Absoluto”, y debido a la insistencia con la cual utiliza este término ha sido denominado un “idealista absoluto”. La característica primordial de este “absoluto” está ya indicada en la etimología latina de la palabra: *está separada* y al mismo tiempo *auto contenida*. En este sentido, puede ser visto como una continuación del cogito cartesiano, que se constituye precisamente mediante el retiro, *la reflexión distanciada* de su participación en la alteridad, desde el mundo externo de las cosas extendidas, hasta su propia *actividad*, que no es solo el de una *res intensa*, sino el de una *intensidad*, un tender hacia dentro.

La paradoja es, sin embargo, que con esta separación y exclusión de toda exterioridad en nombre de una interioridad auto-contenida, los límites efectivos de lo “interior” ya no son fijos y, por tanto, obviamente, ya no son “auto-contenidos”. Es por esto que el pensamiento occidental ya no estaba satisfecho con la solución propuesta por Descartes: la de un *Ego como la instancia unificada e indivisible* que pretende garantizar la integridad del pensamiento. Esto debido a que un análisis más detenido reveló que dicho ego suponía en sí mismo una relación con algo más, por lo menos en la forma inmediata de un recuerdo. Y por tanto, que el “ego”, pese a su aparente inmediatez, no era menos “extenso” que los “objetos”, que Descartes buscaba excluir de él.

En síntesis, el proceso de separación fue tan radical que tendía a socavar la esfera, para cuya protección se había introducido: la del sujeto indivisible, auto-contenido. Fue esto lo que movió a Schelling a buscar concebir el proceso mismo de separación como uno de totalización. El incondicional *Absoluto*, en el cual lo Ideal y lo Real, pensar y ser, son Uno y el Mismo, es precisamente lo que está radicalmente *Separado*, pero es lo que, en y a través de esta separación, también reclama ser el Todo. En este Todo Absoluto, “conocimiento” y “naturaleza”, ciencia y acción son manifestaciones complementarias “de Un Universo”. “Infinitud” y “finitud”, “necesidad” y “libertad” están juntas en esta esfera. Pero ¿cómo? Es aquí, en la tentativa de explicación de la unión o conjunción de tales opuestos fundamentos, donde se impone la referencia a los “seres humanos”:

El hombre, como ser racional por excelencia, está en posición de ser una extensión y culminación (*Ergänzung*) del mundo-aparente: de él,

de su actividad debe emerger aquello que falta en la revelación divina, porque la naturaleza recibe toda la esencia divina, pero sólo en lo Real; el ser racional (*Vernunftwesen*) debe *expresar* la *imagen* de la misma naturaleza divina tal como ésta es en sí misma, y por tanto en lo Ideal (Schelling, 1990: 12).

El hombre es creado a *imagen* de Dios: el valor de lo “humano” en esta perspectiva, que es obviamente la especulación filosófica heredera de una tradición teológica de largo aliento, es por tanto el de proveer una *síntesis* fenomenal, manifiesta, visible y sensible de lo que de otra manera permanecería radicalmente separado del mundo y confinado al ámbito de lo Ideal, al Pensamiento y no al Conocimiento. El conocimiento presupone una correlación entre el pensamiento y el mundo fenomenológico sensible, y es la accesibilidad de esta relación, la que reúne lo particular y lo universal, que lo “humano” y su estudio, las Humanidades, han sido desde hace tiempo llamados a garantizar.

Formulado de esta manera, es claro que el primer gran desafío a esta función de mediación, unificación y totalización de las Humanidades tenía que provenir de las ciencias modernas, y sobre todo, de aquella que les otorgó su unidad y diferenciación interna: el *método* experimental. En lugar de las interpretaciones sintéticas y holísticas, el conocimiento elaborado por las ciencias era *limitado* en su alcance pero dentro de sus limitaciones autoimpuestas, e ilimitado en generalidad. La validez del conocimiento adquirido experimentalmente era, por lo tanto, de un tipo radicalmente diferente de aquel que reclamaban las Humanidades. Porque lo que el experimento sacrificaba en extensión lo recobraba en fuerza intensiva. El poder y el prestigio del conocimiento científico se basaban en gran medida en su capacidad de establecer *secuencias reproducibles* de procedimientos bajo condiciones cuidadosamente controladas. Su perspectiva, entonces, estaba orientada menos hacia el pasado, hacia la noción de un origen constitutivo de una esencia “humana” universal, y más hacia el futuro. Al desarrollar determinados procedimientos bajo condiciones cuidadosamente controladas, la ciencia experimental pudo, entonces, presumir de sentar las bases del avance hacia el dominio del futuro. Desde luego, dada la naturaleza local y limitada del experimento científico, dicho avance siempre implicaba más un acercamiento que un logro consolidado. La cien-

cia se adaptó, entonces, a un sentido del mundo como abierto, con infinitas posibilidades. Pero al mismo tiempo la ciencia ofrecía el método experimental como un modelo según el cual el futuro podía ser progresivamente dominado y sus incertidumbres gradualmente reducidas, si no eliminadas.

Si la ciencia puede ser considerada, entonces, como el primer oponente histórico de las Humanidades, un segundo desafío más reciente a las afirmaciones sintéticas y totalizadoras tradicionalmente asociadas a las Humanidades procede de un conjunto de discursos difíciles de clasificar o nombrar unívocamente, debido a que una de las cosas que comparten es, precisamente, el cuestionamiento radical de toda esta univocidad. Es casi tan difícil situar estos discursos cronológicamente como lo es localizarlos en términos de la división académica del trabajo intelectual dentro de disciplinas. Sin embargo, están, de un lado, asociados con la filosofía, o más bien con una respuesta crítica a las afirmaciones sistemáticas, totalizadoras de la filosofía; y de otro lado, con el estudio de la literatura y del lenguaje como el medio al cual apela tal respuesta crítica. Esta crítica radicaliza el movimiento cartesiano de separación a un punto en el que ya no puede tomarse fácilmente como fundamento para un sujeto auto-contenido, *Cogito* o *ego*. En cambio, el proceso de demarcación tiende a inaugurar, o reafirmar, un movimiento de substitución, intercambio y sobre todo, de repetición y recurrencia que vuelve toda síntesis, toda unificación, toda determinación problemática, si bien ineluctable. El modelo de conocimiento se desplaza por tanto de una concepción en términos de auto-expresión y auto-producción – entendido como aquello que constituye lo característicamente “humano” – a una concepción que tiene que negociar con una noción de posibilidad no ya concebida como un modo provisional de auto-realización, sino más bien como una dinámica radical y aporética de diferenciación.

Es claro que la corriente conocida como “deconstrucción” se inscribe en esta tradición de pensamiento problemática y aporética. Su “doctrina” fundamental, si se me permite usar esta palabra que obviamente no es por completo apropiada, reside, en mi opinión, en la noción casi transcendental de “iterabilidad”, una noción introducida por primera vez por Derrida en el ensayo “Signature, événement, contexte”, y luego elaborada en *Limited Inc.*, 1990. Esta noción, que ya está presente en la crítica de Derrida a la noción husserliana de

idealidad (en *La Voix et le Phénomène*, 1967), puede situarse en una tradición que nos remite al libro *La Repetición, un ensayo de psicología experimental* (por Constantin Constantius, octubre de 1843), de Kierkegaard, y cuya recurrencia está presente en pensadores como Nietzsche (*Eterno retorno*), Freud (*Compulsión de repetición*), Heidegger, y por supuesto Gilles Deleuze (*Différence et Répétition*, 1968). En todos estos pensadores, la noción de repetición o uno de sus avatares se impone de una manera que confunde la lógica tradicional de la identidad –y que, al mismo tiempo, cabe señalar, confirma la agudeza de lo que podría denominarse el uso “ordinario”, no especializado, de la lengua inglesa. En inglés no se habla en general de “cognición” (*cognition*) sino más bien de *identificación* (*recognition*) o de *reconocimiento* (*recognizing*). Este uso puede ser irritante para quienes se preocupan por la precisión lógica y la consistencia del lenguaje. Pero precisamente también se podría considerar que este desafío a una cierta lógica manifiesta una comprensión por fuera de los discursos más especializados de la filosofía y “la psicología cognitiva”, por ejemplo. Esta comprensión es, ciertamente, nada menos que escandalosa: parte de la sospecha de que el segundo en una serie *resulta* ser anterior a toda identificación o constitución del primero. ¿Cómo puede el segundo “preceder” al primero? Es aquí donde la noción de *iterabilidad* de Derrida resulta útil. La *iterabilidad irrita*: es decir, *ex-cita*, lo impele a uno a dejar los confines de lo familiar y lo reconfortante; problematiza, desconcierta y confunde, produciendo precisamente los efectos que el método cartesiano pretendía eliminar. Como plantea Derrida:

La estructura de iteración... implica *conjuntamente* identidad y diferencia. La iteración en su forma más “pura” –y esta es siempre impura– contiene *en sí misma* la discrepancia de una diferencia que la constituye como iteración. La iterabilidad de un elemento divide su propia identidad *a priori*... fragmenta cada elemento mientras lo constituye... Es una estructura diferencial que escapa de la lógica de la presencia o de la (simple o dialéctica) oposición de presencia y ausencia. (Derrida, 1988: 53)

La iterabilidad es necesaria porque nada puede ser reconocido como idéntico a sí mismo –nada puede ser “conocido sin ser primero *re-conocido*: es decir, sin ser repetido, comparado con su primera instancia, y a través de esta comparación ser constituido como

sí-mismo. Lo que Descartes trató de excluir del *Cogito*, a saber, la temporalidad, la memoria, el olvido, retorna en todas las formas de repetición y recurrencia que *acechan* al sujeto cartesiano, moderno y burgués: el otro como duplicación excluida, pero necesaria del Yo. Un modo similar de pensamiento lleva a Freud, al discutir lo que él llama “prueba de realidad”, la habilidad de la psiquis de distinguir qué es objetivamente *real* de lo que es meramente alucinación, a poner en primer plano el proceso de repetición: determinar algo como real no es simplemente determinar su existencia de una vez por todas, sino determinar que “aún” está allí, allí una segunda vez, por así decirlo, el resultado de una repetición. En resumen, la identidad es una relación que presupone la repetición. No es auto-contenida ni instantánea. Pero al presuponer la repetición, presupone un proceso que inevitablemente implica, tanto alteración, diferencia, transformación, como similitud. No obstante, al concebir la realidad en términos de la lógica de la identidad, lo que hacemos es sustraernos a, ignorar o excluir –separarnos de– la dimensión de heterogeneidad contenida en toda repetición. Y es esta dimensión la que retorna, como un movimiento de retorno, de Eterno Retorno, para acechar tanto al sujeto moderno, como a su generalización: la esencia universal del “hombre”, de lo “humano”.

El desafío a las Humanidades, desde esta perspectiva, consiste, entonces, en repensar lo “humano” en términos de la iterabilidad; es decir, como un efecto que es necesariamente múltiple, dividido, y nunca reducible a una esencia única, idéntica. De este modo, la tarea de las Humanidades pasaría a ser, nada más ni nada menos, que *repensar lo singular*, que es algo muy diferente a subsumir lo individual en lo general o lo particular en el todo. Lo *singular* no es lo individual, precisamente en virtud de su modo de ser, el cual no puede ser nunca el de lo definitivo, sino más bien, paradójicamente, el de una secuela de la iterabilidad. Lo singular es aquello que emerge, que queda después de que el proceso de iteración cierra su círculo: es el remanente o el resto, lo que Lévinas y después de él Derrida, han llamado *huella*. Huella de una diferencia que nunca puede ser reducida a semejanza o similitud.

Hablar acerca de la situación de las Humanidades “después de la deconstrucción” conlleva, como espero haber aclarado un poco más en lo que he venido diciendo, no solamente definir una situación reinante a raíz de la obra de un solo autor, por muy genial que

sea, sino más bien tras, a raíz de, y como continuación de una tradición que involucra muchos “nombres más o menos apropiados”, a algunos de los cuales ya he hecho alusión pasajeramente. Quiero volver a uno de los primeros autores, al que ya he hecho mención, Kierkegaard, y en particular a su texto sobre la *Repetición*, con el fin de articular de manera un poco más concreta la difícil y tal vez aporética relación de la singularidad y la repetición que determina la que considero es la situación de las Humanidades “tras la deconstrucción”. Estoy pensando en el trabajo ya mencionado, en el cual mucho de lo que he descrito recibe su articulación inicial e iniciática: la *Repetición*. Antes de preparar el terreno, permítanme volver a citar una declaración del narrador, un tal Constantin Constantius, uno de los “autores seudónimos” de Kierkegaard, ya que, por razones que él considera esenciales, a menudo sus textos son firmados por dichos “seudónimos”:

Dígase lo que se quiera sobre el mismo, llegará a jugar un papel muy importante en la nueva filosofía. Porque la *repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que la *reminiscencia* representaba para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo conocimiento era una reminiscencia, así enseñará también la nueva filosofía que toda la vida es una repetición (Kierkegaard, 2009: 26-27).

La repetición, como Kierkegaard previó con exactitud, es ciertamente “una expresión decisiva” y ha jugado un rol fundamental en la filosofía moderna, por lo menos para algunas de sus tendencias, así como ha jugado un rol decisivo en el desarrollo de la tecnología y en los efectos de ésta en la sociedad. Pero ¿qué supone esta “expresión decisiva”? ¿Es tan evidente que no necesitamos preocuparnos sobre sus implicaciones semánticas y conceptuales y solamente preocuparnos por sus ramificaciones empíricas y de otro tipo? En danés, la palabra usada por Kierkegaard no es exactamente “repetición”, la cual existe en danés como una palabra extranjera. Más bien, como su vocero Constantin dice, “repetición es una buena palabra danesa, contraria a su alternativa hegeliana, “mediación” (*Vermittlung*), la cual, aparentemente, no es una palabra danesa tan buena. Sea como fuere, gran parte de lo que sucede en este texto seminal es, en mi opinión, en gran medida incomprensible si no se hace referencia al significado de la palabra danesa utilizada: la palabra *Gjentagelse*. El siguiente pasaje decisivo, por ejemplo, en el cual Constantin Cons-

tantius reconoce el fracaso de sus esfuerzos por determinar si “es posible” o no la repetición, permanece ininteligible si sólo se confía en las traducciones:

Esto hizo que me sintiera muy avergonzado por haber dado consejos tan seguros a mi joven amigo, el enamorado melancólico de que os hablé al principio. De hecho me encontraba en la misma situación de perplejidad en que él se encontraba entonces, de tal suerte que me parecía que yo era aquel mismo joven y que las solemnes palabras con que le aconsejé en aquella ocasión –palabras que por nada del mundo le repetiría a nadie una segunda vez– [no obstante, acaba de repetir las indefinidamente al escribirlas...SW] eran solamente un sueño y una pesadilla, de los cuales me despertaba ahora para dejar que la vida, de un modo incesante y despiadado, siga *tomando de nuevo* todo lo que nos ha dado antes, sin que por eso nos conceda nunca una *repetición* (*Gjentagelse*). ¿Acaso no es esto en definitiva lo que acontece con la vida? Cuanto más viejo se es, más y más engañosa se nos muestra la vida (Kierkegaard, 2009: 113-114).

¿Por qué, o en qué sentido, está Constantin Constantius tan decepcionado de la repetición? Lo que le había permitido a él poner sus esperanzas en esta “palabra” como designación de un movimiento que supuestamente no era simplemente lo opuesto al “recuerdo”, sino que conllevaba una promesa de felicidad: “La repetición, entonces”, había afirmado al inicio, poco después del primer pasaje citado, “la auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz, mientras que el recuerdo lo hace desgraciado...” (Kierkegaard, 2009: 27). Es solo, en mi opinión, cuando recordamos o descubrimos cómo está construida la “buena palabra danesa” aquí empleada, cuando empezamos a darnos cuenta de lo que está en juego en la cuestión de la “posibilidad” de la repetición. *Gjentagelse*, en danés, está compuesta por dos palabras que tienen cognados en inglés: “*gjen*” se relaciona con la palabra inglesa “*again*” (en español, “otra vez”); y “*tagelse*” con la palabra “*take*” (en español, “tomar”). “Repetir”, por tanto, como en *Gjentagelse*, es “tomar otra vez”. La promesa de la repetición es que a través de ella el sujeto será capaz de “tomar otra vez”, de recuperar, de reapropiarse de lo que se ha perdido con el paso del tiempo y, en última instancia, por efecto de la finitud. De ahí la amargura de Constantin Constantius, cuyo nombre ya expresa su deseo, de “constancia” frente a la mortalidad.

Puesto que lo que Constantin descubre es que a través de la *Gjenta-gelse*, es la vida la que *retorna otra vez*, “vuelve a tomar todas las cosas que había dado, sin proveer una *repetición*”, es decir, sin albergar la posibilidad de que *nosotros* volvamos a tomar, a retomar, recuperar y reapropiarnos de lo que ha pasado. La repetición, por tanto, como la promesa de felicidad, en el sentido de la reapropiación que puede constituir al sujeto, es lo que se revela como imposible. Imposible, y sin embargo, en otro sentido, excesivamente *real*:

Uno de mis pseudónimos ha escrito un pequeño libro llamado *La Repetición*, en el cual niega que haya repetición. Sin estar muy en desacuerdo con él en el sentido profundo, puedo muy bien ser de la opinión de que hay, sin embargo, una repetición... Cuando algo es dicho a personas que no quieren oírlo, algo verdadero, el camino que usualmente siguen buscando eludir es algo que se opone esencialmente a ellos, para impedir que la verdad ejerza de forma decisiva su poder sobre ellos y sobre las condiciones –el camino que usualmente siguen es tratar el discurso sobre la verdad como las noticias diarias y, entonces, dicen: Ya oímos eso antes –como si fueran las noticias del día lo que estaban oyendo cuando fue dicho por primera vez y ahora quieren terminar con el asunto, de la misma manera que uno ignora las noticias del día, que no ameritan ser leídas de nuevo... (Kierkegaard, 1983: 330).

Cualquier intento de dar una respuesta simple a la pregunta de si la repetición es “posible” o no, de si “hay” o no “repetición”, presupone que la noción de lo “posible” y del “hay” es simple y clara. Es precisamente dicha simpleza y claridad, sin embargo, aquello que el movimiento problemático de la repetición cuestiona. No es casual que el título de la sección de “*Signature, événement, contexte*” con el cual Derrida introduce el término “iterabilidad” haga una fuerte connotación a Kierkegaard: “Los parásitos. Iter, de la escritura que quizás no existe” (“*Les parasites. Iter, de l’écriture: qu’elle n’existe peut-être pas*”). Ni tampoco es casual que la primera sección de ese ensayo se titule “Escritura y Telecomunicación”. Porque allí donde se trate la repetición, la tecnología y la telecomunicación nunca están muy lejos. ¿Por qué? Porque, como lo plantea Walter Benjamin, que ha sido quizás uno de los primeros en hacer claridad sobre esto, el modo de ser de la tecnología moderna es *repetitivo y reproductivo*. La “obra de arte”, como insiste Benjamin, puede de aquí en adelante ser discutida con respecto a su “reproductibilidad” intrínseca. Dicha

reproductibilidad implica inscripción: la huella de las huellas: fotografía, cinematografía y ahora, se puede decir, videografía.

Es con este trasfondo como las observaciones de Kierkegaard sobre las “noticias del día” deben ser leídas. Las “noticias del día” son llevadas a sus lectores, oyentes, espectadores, por y a través de una tecnología que instala la repetición, o más bien: la *repetitividad*, en el centro de la realidad, en el centro del “una vez por todas”. La virtualización, una de las mayores tendencias de los medios electrónicos modernos, redefine “el aquí y el ahora” vs. “el allí y el entonces”. Conlleva, de este modo, lo que en el estructuralismo y el postestructuralismo se denominaron “procesos de significación” en el centro de la realidad diaria, perceptual –es decir, en el centro mismo de lo que, para la mayoría de las personas, parece hasta el momento existir sin ayuda del pensamiento complejo o de la interpretación. Es esto lo que da a la “televisión” su enorme poder: controlar la manera en que las personas ven y oyen el mundo, y por tanto la manera en que conciben la realidad, ya sea el mundo externo o a sí mismos. Pero –y es aquí donde la sospecha de Kierkegaard sobre las “noticias del día” está más que justificada– los medios no sólo plantean la pregunta, a través de sus intervenciones, acerca de si, como Kierkegaard planteó mucho antes de la televisión, “¿no es la existencia visible, en cierto sentido, una repetición? (Kierkegaard, 1983: 275). Los mismos medios ofrecen asimismo una respuesta inmediata a su propia pregunta, una y otra vez: la respuesta de una repetición que se presenta a sí misma como el retorno de lo mismo, como fundamentalmente auto-contenido, y en este sentido, justamente como aquella separación, cerrado en sí mismo es que, en cierto sentido, el sujeto moderno ha anhelado siempre: el espacio auto-contenido de lo “individual”. Walter Benjamin, una vez más, estuvo atento a esto en su ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936), cuando señaló que la representación del “rostro” es el refugio contemporáneo, en los medios reproductivos, de lo que él llama el “valor de culto” del original. Y con respecto a la importancia de los retratos de rostros, la situación no ha cambiado mucho con la llegada de la televisión en los años sesenta, desde que Benjamin escribió su ensayo.

¿Cuál es la alternativa, sin embargo, frente a esta decepción? La principal respuesta, la más explícita, de Kierkegaard, contenida en el ensayo sobre la *repetición*, se encuentra en su interpretación de la

historia de Job del “joven amigo”, que es el *alter ego* de Constantin Constantius. En otras palabras, en cierto rechazo lógico del sentido, de la equivalencia, del significado, y en cierta apertura a lo absurdo, a lo otro. No tengo tiempo aquí, y tampoco es mi propósito, creo, entrar en una detallada discusión de esa “solución”. En cambio, quiero señalar otros dos elementos, dos casos en los que la decepción por los efectos de expropiación de la *Gjentagelse*, de la repetición, que sin devolver toma otra vez, son definidos, no simplemente en términos negativos, privativos, como pérdida o falta, sino como una *posibilidad de libertad*: no obstante, de una libertad que no es definida ya en términos de autonomía individual y auto-realización. ¿Cuál es la esencia de esta libertad, entonces? Ésta implica la posibilidad aporética de mantenerse abierto a la huella de lo otro en la repetición, incluso cuando se confronta lo mismo. La posibilidad es aporética toda vez que, como apertura a lo otro, nunca puede estar libre de un cierto grado de apertura, de asimilación y de apropiación.

Donde hay aporía, no hay salida, no hay solución ni resolución simple. El texto de Kierkegaard nos propone dos modelos posibles para negociar este inconveniente de una manera útil. El primero tiene que ver con la noción de “experimento”, o más precisamente, “experimentando”. Kierkegaard añadió esta palabra al subtítulo de su estudio de la Repetición “en el último momento”, como sus editores y traductores al inglés, Howard y Edna Hong, escriben en el muy instructivo prefacio de esta obra¹. La decisión de Kierkegaard de usar esta palabra es sorprendente, agregan ellos, por las siguientes razones:

No sólo el término *Experiment* (“Experimento”) era poco común en danés en aquel tiempo, sino que la forma usada en el subtítulo, el participio presente, *experimenterende* (“experimentador”) era aún más inusual... El carácter activo del participio es aún más pronunciado en el uso posterior que hace Hermano Taciturno del término “*experiment*” del verbo transitivo, cuando dice que “*experimenterere en Figur*” (“experimentará en Figura”) (Hong & Hong, en Kierkegaard, 1983: xxii).

Al seleccionar esta inusual palabra, y darle incluso la forma más inusual del participio presente, es significativo que Kierkegaard

¹ Dicho subtítulo reza: *La Repetición, un ensayo de psicología experimental*. [N. del T.].

eligiera definir su propia empresa haciendo referencia a aquello de lo cual claramente se distinguía, y sin embargo, en otro sentido, también se “repite”: el método experimental de las ciencias. “Experimentar en figuras” señala lo que estaba en juego. Las “figuras” que se están “experimentando” (la traducción que sugiero para el uso verbo transitivo del verbo “experimentar”) tienen dos dimensiones distintas pero interrelacionadas. Por un lado, hacen referencia a aquellos individuos o cosas supuestamente autónomos, pero ficticios, como Constantin Constantius y el Joven Amigo, cuya situación articula el texto; y al mismo tiempo hacen referencia al uso figurativo del lenguaje, a la necesidad de la “comunicación indirecta”, como plantean los Hong. En pocas palabras, lo que “experimentando” comparte con el método científico es, por un lado, la dependencia de una cierta repetición, y por otro lado, su naturaleza fragmentaria, no total. Sin embargo, mientras que el experimento científico sigue buscando subsumir el caso particular en el general, y mientras que continúa situándose en los confines de un sistema o al menos con respecto al conocimiento sistematizable, el experimento de Kierkegaard es un intento, una “aventura”, un ensayo (*Førsog*) para articular lo singular (*Enkelte*) sin disolver por completo sus diferencias en la similitud de lo universal. Esta aventura requiere, sin embargo, que la estabilidad aparente del sustantivo, del nombre “experimento”, sea puesta en movimiento y al mismo tiempo separada de sí misma. Por este motivo Kierkegaard recurre a la forma inusual del participio presente para designar su trabajo: no es éste tanto un “experimentando” como experimentación, *experiment*. Puesto que el participio presente involucra un movimiento que es, primero que todo, repetitivo, segundo, nunca concluyente o contenido, tercero, en proceso y futuro, y cuarto y último, *real e inmediato*. Mientras que, sea cual sea el modelo de todo conocimiento, incluido el conocimiento científico, el experimental está basado en el participio pasado, el participio presente se mueve en un sentido muy diferente, más *transicional*:

Todas estas cosas son permisibles en un libro que no afirma en absoluto ser un trabajo científico y cuyo autor, asqueado por la manera no científica como se proclama la científicidad, prefiere permanecer por fuera de esta algarabía [...] Cuando el movimiento es puesto en relación con la repetición en la esfera de la libertad, entonces, el desarrollo difiere

del desarrollo lógico, en que la *transición viene a ser [límite]*. En lógica, la transición es el silencio de movimiento, mientras que en la esfera de la libertad llega a serlo. Por tanto, en la lógica, cuando la posibilidad, por medio de la inmanencia del pensamiento, se determina como realidad, sólo se altera el silencioso encierro dentro de sí del proceso lógico hablando acerca de movimiento y transición. En la esfera de la libertad, sin embargo, la posibilidad permanece y la realidad emerge como trascendencia (Kierkegaard, 1983: 309-310).

¿Cuál es la forma más inmediata de una “realidad” que “emerge como trascendencia”, sino aquella del participio presente? Es “trascendente” en cuanto que nunca es identificable consigo misma, siempre abierta, continua, pero también apartándose siempre de sí misma en el proceso mismo de llegar a ser. En este sentido, el participio presente articula un fenómeno que asume un papel central en el esfuerzo de Constantin Constantius por descubrir si hay o no repetición. Esto nos lleva a la segunda dimensión de la negociación kierkegaardiana con la alteridad, la singularidad y la repetición: una dimensión de *teatralidad*. O, para plantearlo de manera más precisa, la dimensión de lo que, tanto en alemán como en danés, se llama la *posse* (“farsa”), y de la cual la palabra “comedia” sería una burda traducción. Puesto que *posse* –que designa el género del teatro popular y absurdo– no es fundamentalmente representativo ni está atado a una historia narrativa. Ésta difiere radicalmente del respetable teatro occidental convencional, el cual, desde Aristóteles, es definido en términos “mitológicos”, es decir, en términos de historia y trama. Para la *posse*, por el contrario, la “acción” teatral no es esencialmente un asunto de representación ni de contemplación, es performativa, tiene lugar en el escenario. Es, por tanto, por un lado muchísimo más inmediata y *real* que el teatro representativo tradicional, en el cual cualquier cosa que suceda en el escenario es tomada o vista como designando algo cuyo significado es generalmente entendido como derivado de su estructura y propiedades no teatrales. La *posse*, por el contrario, es toda *performance*. Al mismo tiempo, sin embargo, en su misma inmediatez viola las reglas de la buena forma, de la buena *Gestalt*: no es auto-contenida ni son sus líneas continuas o armoniosas. El origen de la palabra es sugestivo en este sentido, toda vez que deriva de palabras que implican tanto la constitución de figuras –por ejemplo, los “bajorrelieves” que se proyectan de su soporte para exponer su propia figuratividad– pero

también la propia “deformación” de la figura, su desfiguración. *Posse* se relaciona, entonces, con la palabra francesa para “abolladura”: *bosse*. La palabra misma designa, por tanto, aquel “experimentando con figuras” que marca el estilo de Kierkegaard, pero también su pensamiento.

Todo esto converge en la descripción de uno de los principales actores de la *posse* de la época, Beckmann, quien predomina en la descripción del teatro al que regresa Constantin a Berlín para buscar, y de paso encontrar una respuesta a su pregunta ¿“hay repetición”? sí o no. Lo que distingue el estilo de actuación de Beckmann, como Constantin lo recuerda, es ni más ni menos que el modo como entra en escena. En inglés, la frase clave es traducida de una forma que oculta su verdadera intensidad: Beckmann, cuyo talento reside no “en lo conmensurable de lo artístico, sino [...] en lo inconmensurable de lo singular”, “entra caminando” al escenario. Y Constantin comenta:

En los teatros de prestigio pocas veces se ve a un actor que sea realmente capaz de andar y estar plantado al mismo tiempo. Solamente he conocido a uno, pero con todo no era de la categoría de Beckmann, en este aspecto, se entiende. Lo que yo le he visto hacer a Beckmann nunca antes se lo había visto hacer a nadie. Este actor no entra o se mueve en escena como lo hacen los demás actores, sino que lo hace precisamente *caminando*. Este moverse como quien camina es algo único de Beckmann y con genialidad suya improvisa además todo el ambiente escénico (Kierkegaard, 2009: 96).

Lo que es distintivo en Beckmann es que él entra y se mueve de una manera tal que es capaz, no de retratar esta o tal figura –experimentando en figuras–, sino que:

Este artista no sólo es capaz de representar a un artista ambulante, casi siempre de camino de pueblo en pueblo, sino que aparece en escena como si fuera ese mismo artista en persona, caminando exactamente como él, caminando por el mismo sendero, de tal suerte que a través del polvo de ésta contemplamos la sonriente aldea, oímos sus ruidos apacibles y bucólicos, vemos el sendero que se precipita hasta la poza de la fragua..., por el que desciende lentamente Beckmann, sereno e infatigable, con su atadillo a las espaldas y su bastón en la mano (Kierkegaard, 2009: 96).

Beckmann, precursor de Chaplin, al parecer, no solamente retrata personas, sino también lugares y cosas: la sonriente aldea, sus ruidos apacibles, su sendero. Pero sobre todo, “el incógnito en que se esconde el demonio frenético y alocado de la comicidad, que en un santiamén desplegará sus alas y los arrastrará a todos en el vértigo sublime de la carcajada” (Kierkegaard, 2009: 97). Los movimientos de Beckmann rápidamente se transforman en danza, y de la danza en carcajadas: “Entonces nos parece un lunático, totalmente fuera de sí y como transportado a otro mundo. La locura de la risa le domina por completo y ya no puede ser contenida dentro de los límites peculiares de la mímica y las réplicas” (Kierkegaard, 2009: 97). La experimentación en figuras escapa de la figura, doblándola y contorsionándola, distorsionándola en una *posse* que nunca llega a un *esse*. La transformación de la *posse*, no como farsa sino como posibilidad, en *esse*, como señala Kierkegaard en otra parte, incluso desde Aristóteles, ha sido definida como la tarea del historiador². No obstante, es precisamente esta asimilación lo que el “poeta”, escritor y pensador que es Kierkegaard rechaza.

Kierkegaard rechaza esta asimilación en nombre de una “realidad” y una “inmediatez”, que no es en modo alguno pertenencia histórica a una corriente de pensamiento que puede insertarse sin mayor riesgo bajo el nombre de “Existencialismo”. Debido a que Kierkegaard fue, quizás, el primero y principal pensador de ese rasgo que precisamente los medios tecnológicos de hoy están imponiendo a lo que seguimos llamando “realidad”: a saber, el rasgo de la *virtualización*, al cual nos hemos referido anteriormente. La “trascendencia de lo real” es justamente lo que define lo virtual: el aquí y el ahora no cesan de ser, pero se convierten al mismo tiempo en un *allí* y *entonces*. “El allí [“*There*”] y el entonces” [“*then*”], por cierto, sería mi sugerencia de interpretación en inglés de lo que Heidegger señalaba con el término alemán, *Dasein* (*Existence*).

Trataré de llevar lo que han sido obviamente observaciones bastante preliminares sobre un tema abrumadoramente urgente, por lo menos, a una conclusión tentativa. El futuro de las Humanidades en un mundo de virtualización y de globalización no puede residir en la propagación continua de un modelo de unidad y totalidad para

² “Lo histórico es siempre materia prima que la persona que la adquiere sabe cómo disolverla en una *posse* y asimilarla como un *esse*” (Kierkegaard, 1983: 359).

las sociedades o naciones. Dicho futuro no puede consistir más en una continuación del proyecto de la modernidad occidental: el de la separación y demarcación como forma de constituir entidades seguras y auto-contenidas, ya sean individuales, colectivas o incluso la “humanidad” misma. Puesto que si puede existir un sentido distintivo de lo “humano”, algo que no es en modo alguno definitivo o seguro, no podrá ir por tanto en dirección a la unidad, totalidad y autonomía. Debe consistir, más bien, en la apertura *de y hacia* la heterogeneidad. Nada más estaba y está en juego en el replanteamiento de la repetición que va de Kierkegaard a Deleuze y Derrida. Kierkegaard halló una palabra y una noción que quizás integra todas estas tendencias: la *excepción*. Esta es la manera como lo describe Constantin:

A la larga uno no puede por menos que sentirse fastidiado con tantas chácharas y discursos interminables sobre lo general, los cuales, a pesar de su interminable extensión, no hacen más que repetirse una y mil veces de la manera más insípida y aburrida. También hay excepciones, y ya va siendo tiempo de que se empiece a hablar de ellas. Si no se pueden explicar las excepciones, entonces tampoco se puede explicar lo general. Esta dificultad no puede notarse de ordinario, por la sencilla razón de que no se piensa con pasión en lo general; sino con una indolente superficialidad. La excepción, en cambio, piensa lo general con todas las energías de su apasionamiento (Kierkegaard, 2009: 211).

La noción de excepción continuaría, por tanto, el proyecto de *separación*, y al mismo tiempo *desplaza su meta última: la de la seguridad del Yo, el se-parare* que reduciría distancia, diferencia y alteridad a las funciones de un sujeto idéntico y constitutivo, a sus límites exteriores. La noción de la excepción, por el contrario, repite la separación pero al hacerlo la transforma y la deforma: repensándola como un *movimiento de resistencia* que define y determina lo que resiste, la “norma”, sin ser asimilado por o dentro de ella. Una tarea para las Humanidades sería repensar no solamente lo “humano” sino todas las cosas conectadas con ello, *no* como hasta ahora, estrictamente desde la perspectiva de lo universal, del concepto, sino desde la excepción; es decir, desde la perspectiva de aquello en lo que se niega a encajar, lo que se resiste a la asimilación, pero que haciendo esto, pone al descubierto los límites posibles de todo sistema, síntesis y auto-contención. “Cuando se obra así –observa Constantin–, nos

encontramos ante un nuevo orden de cosas y la pobre excepción, si tiene bríos para combatir, sale al fin victoriosa y todos son parabienes y felicitaciones, como en el cuento de aquella cenicienta humillada y maltratada por su madrastra” (Kierkegaard, 2009: 211).

¿Un cuento de hadas para las Humanidades? ¿Un auto sacramental? ¿Una *posse*? Probablemente los tres, puesto que, como Kierkegaard alguna vez escribió, “una persona debe ser cautelosa sobre dónde ponerse seria” 

Referencias

Derrida, J. (1988). *Limited Inc.* Trad. de Samuel Weber. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Kierkegaard, S. (1983). *Fear and Trembling: Repetition*. H. Hong & E. Hong (eds.). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (2009). *La repetición, un ensayo de psicología experimental*. Introducción de Jorge Palacio – traducción directa del danés y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza.

Schelling, F. W. J. (1990). *Vorlesungen uber die Methode des akademischen Studium*. Hamburgo: Meiner.

Schelling, F. W. J. (2008). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Trad. de E. Tabernig. Buenos Aires: Losada.

Humanidades y media*

Recibido: abril 21 de 2014 | Aprobado: mayo 8 de 2014

José Luis Villacañas**

jlvillac@filos.ucm.es

Resumen Las humanidades en la sociedad de la comunicación deben dejar de ser un conjunto de saberes auto-referenciales, destinados a nutrir las señas de identidad endógenas de las elites académicas y de asegurar exclusivamente criterios de promoción profesional, y deben cooperar con la industria cultural de una forma eficaz, capaz de respetar la estructura de los lenguajes de la industria de masas, pero al mismo tiempo de dinamizar y actualizar el patrimonio cultural de las sociedades, generando nuevas formas de sentido común y de socialización, nuevas formas de vínculos efectivos capaces de respetar los hábitats que configuran la sociedad global, desde las historias que nos hablan de una única Tierra a las que nos hablan de comunidades reducidas. Sólo así podemos cumplir la promesa de una sociedad democrática y plural que va implícita tanto en la institución universitaria como en la industria.

Palabras clave

Sociedad de la Comunicación, industria cultural, cine patrimonial, democracia, elites, cultura popular.

Humanities and Mass Media

Abstract The Humanities in the society of communication should cease to be a set of self-referring truths, both destined to nourish signs of endogenous identity from academic elites and to exclusively assure standards of professional promotion. Humanities should instead cooperate with the cultural industry in an effective way which is able to respect the language structure of mass industry, but at the same time, capable of dynamizing and updating the cultural patrimony of societies by generating new ways to common sense and socialization, and new ways to create effective links capable of respecting the habitats that shape global society from the stories that refer to an only land to the ones that relate small communities. Thus, we could keep the promise of building a democratic and plural society that is implicit in both universities as well as in the industries.

Key words

Society of communication, cultural industry, patrimonial films, democracy, elites, popular culture.

* Este artículo se inscribe en los desarrollos del proyecto de investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo IV. Ideas que cruzan el Atlántico*, financiado por el Ministerio de Innovación y Economía de España. Referencia FFI2012/26352 de 2013 a 2015.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia-España. Profesor y Director del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid-España. Director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico.

Podemos preguntarnos cuál es el futuro de las humanidades en nuestras sociedades de comunicación. Entiendo por humanidades toda forma de relacionarse reflexiva y conscientemente con el legado intelectual de nuestras sociedades. Una sociedad de comunicación es, desde N. Luhmann, aquella cuyas estructuras comunitarias e identitarias vienen configuradas y construidas por los flujos comunicativos, que ya han trascendido los *mass media*. Defenderé que sólo hay futuro para los valores republicanos mediante la construcción de una adecuada sociedad de comunicación y que esta sólo se logrará mediante la participación de la Universidad en esa estructura. Esta participación no es evidente, pero sí deseable. Para mostrarlo, partiré de ejemplos que proceden de España. Me permito hablar de forma tan concreta de España porque seré muy crítico con la forma en que se ha construido en ella la sociedad de comunicación. A eso dedicaré la primera parte de mi intervención. La segunda consistirá en algunas reflexiones normativas que extraeré de ese ejemplo. En la tercera me acercaré a las opciones que tenemos sobre el futuro de las humanidades en la Universidad en Europa y recordaré a Max Weber. Comienzo por tanto con la primera parte. Pero antes me atreveré a definir el estatuto de mi ensayo. Hablo de lo que conozco o debería conocer, en caso de que no esté completamente equivocado, de España y de Europa. Ignoro si de todo esto, algo o nada será útil a la sociedad y la universidad latinoamericana. Aunque está escrito con la finalidad de que en algún grado lo sea, se trata de la utilidad genérica del conocimiento. Como se verá, hablo desde una alteridad que quiere conocerse a sí misma. Como sabía Kierkegaard, lo relevante y lo útil no lo puede inducir el emisor, sino que reposa en el juicio libre del receptor. Espero que ese juicio sea benévolo.

I.

Durante las noches de los jueves, año tras años, unos cinco millones de españoles se han sentado ante su televisor para ver una serie de la primera cadena nacional. Se llama *Águila Roja* y está ambientada en esa confusa zona histórica que es la España imperial de los Austrias. Al hablarles acerca de ella espero mostrarles detalles que serán relevantes para el tema del futuro de las humanidades. El arquetipo de *Águila Roja* tiene un antecedente autorizado, muy conocido entre todos nosotros después de la popularidad que alcanzó

desde Hollywood. Se trata de El Zorro. Como él, el protagonista de nuestra serie se esconde tras una máscara, como él oculta una larga historia de terrible dolor, como él tiene un hijo al que proteger y educar. Como en su prototipo, el éxito de la serie reside en que el personaje encarna pulsiones psíquicas características. Al mantener de forma arriesgada la doble vida, la secreta y la pública, nos anima a mantener juntas la miseria de la vida real y la posibilidad de una vida soñada. El reflejo psíquico es casi infantil y por eso a estas series le es interna la mirada de un niño. Kafka dijo una vez que don Quijote era el alma delirante de Sancho Panza, su fantasía completamente liberada, su daimon enloquecido y fuera de control. En estas series, todo alcanza coherencia desde la mirada del niño o del ayudante más bien tonto. Uno puede darle igual relevancia a los aburridos deberes escolares y a soñar despierto con un padre heroico y omnipotente, muy actualizado desde luego; y el otro puede sublimar su oficio subalterno como si fuera central para salvar al mundo. A diferencia de El Zorro, que se limita a una mimesis perfecta de su animal totémico, con su astucia característica, nuestro Águila Roja conoce todo tipo de artes marciales orientales y decora su humilde estancia madrileña con un elaborado complejo de velas, al modo de los altares budistas. Pacifismo interior y místico que tiene que vivir la aventura heroico en un mundo injusto. Era una invención característica del periodo del presidente Zapatero.

Por qué cinco millones de espectadores han seguido y siguen con fidelidad esta serie es muy difícil de precisar. Puede que las cadenas de la competencia no pongan nada adecuado y es posible que, en esta época de escasez, emitir la cruda y brutal realidad del Gran Hermano sea menos costoso que dotar de imágenes pertinentes y elaboradas a las fantasías de un alma niña. En todo caso, no hay duda de que la mayoría de los españoles prefiere el mundo de la imaginación infantil. Esta mayoría ignorará, desde luego, que al atender a este héroe siguen una secular tradición judaica que espera con anhelo la irrupción de un Encubierto, alguien que se oculta, que surge del anonimato de su pueblo —¿el hijo de un carpintero, quizá?—, que ha crecido oculto a las maquinaciones del mundo, y que de repente enarbola la bandera de la justicia con eficacia semi-divina. Sin ninguna duda, el Encubierto es fruto de la desesperación de un pueblo que fue privado de su religión, de su certeza y de su autoestima, que dejó de confiar en sí mismo y en su virtud, pero que a pesar de todo

siguió confiando en Dios y en su Mesías futuro incluso contra toda esperanza. La primera vez que se aludió al Encubierto como figura consciente fue, que yo sepa, en las disputas de Tortosa de 1414 en las que las comunidades judías perdieron a algunos de sus líderes más relevantes. Cuando se apretó a los rabinos allí presentes, delante de un Papa tan duro como Benedicto XIII, para que explicaran por qué en el Talmud muchas veces se da por supuesto que el Mesías ya ha venido, no pudieron sino reconocer que en efecto se dice eso. Pero el sentido real de la frase es que en cada generación de los seres humanos viene el Mesías. Sólo que se mantiene Encubierto por la maldad general de los creyentes de esa generación y no puede manifestarse porque no se da la consonancia entre su tiempo de emancipación y el tiempo presente de la maldad consumada. Cuando encuentre la generación adecuada, el Mesías, hasta ahora encubierto, se manifestará en la plenitud de su poder. La última manifestación precisa de esta figura se dio en las guerras de las Germanies valencianas y en algunas generaciones después. En esta ocasión, el Encubierto, que como es natural se proclamó rey legítimo de España, fue cuarteado y sus miembros abandonados por los caminos.

Los espectadores que durante una hora larga, sin pausas comerciales, se disponen a seguir las aventuras de este misterioso maestro de escuela que encubre a un justiciero, no saben que en el fondo de sus emociones alientan pulsiones mesiánicas. Saben de la crisis inacabable, y saben de la prosaica realidad, y no tienen pulsión más fuerte que les ate a la vida que la resistencia y la imaginación. Si un sencillo maestro puede transformarse en un justiciero, cualquier buena noticia es posible. La cosa se parece demasiado a un gobernante tenido por ingenuo, pero que atiende a los pobres y desvalidos. Sin duda, hay importantes diferencias respecto del arquetipo de El Zorro. Primero de todo, aquí no hay franciscanos raídos y santos. En primer plano hay cardenales corruptos y ambiciosos. No hay tampoco rebelión contra la autoridad legítima ni estado de excepción, ni estamos en ese tiempo crucial en el que la autoridad colonial mexicana se va, la nueva republicana no ha llegado y el *yankee* amenaza en la frontera. El rey sigue siendo el personaje de máximo prestigio. Pero entre el rey y el pueblo sencillo, el mundo teje su red de conspiraciones, sociedades secretas, tramas de poder, cárceles sádicas, relaciones lascivas, ambición y cruel infidelidad que no retrocede ante lo más sagrado. Entre el mundo del poder sórdido y el rey sólo queda

Águila Roja que emerge del pueblo y aunque no puede triunfar –el mundo es demasiado malo para esto– puede mantener a raya el mal e impedir que lo domine todo. Su programa, como lo que queda del estado de bienestar, es de mínimos.

Desde que Walter Benjamin introdujo sus análisis de cine en la gran filosofía, no puede sorprender que se vinculen los temas de las humanidades a la cultura de masas. Ese místico maestrillo que sabe artes marciales orientales, y sabe cómo tratar a los poderosos, se parece demasiado a un cuento de hadas. Desde Betelheim sabemos la íntima relación que existe entre esos cuentos y las pulsiones más profundas del ser humano. Sin duda, es la manera más arcaica de impedir que los ideales abandonen el mundo y nos hablan de una realidad todavía joven en la que las metamorfosis y los cambios no se han agotado. Un último detalle más. Como complemento de la auto-publicidad de la serie, una voz nos dice algo así: “No se pierda el próximo episodio en el que se nos desvelará cómo Lucrecia pasó de enunciar sus profecías a ser la marquesa de...” creo que de Santillana. Es lógica mi falta de precisión en los detalles, porque la forma de enterarse de estos cortes publicitarios reclama y exige solo una percepción distraída. Pero he prestado suficiente atención como para recordar un libro de un eminente hispanista, un estudioso de la historia de la universidad española, y de la historiografía propia de la época de Felipe II, Richard Kagan. Ese libro se llama *Los sueños de Lucrecia*. Es imposible que el guionista de la serie no conozca este libro. En realidad, el caso de Lucrecia ha producido más de un libro. Sin embargo, su forma de introducirlo en la serie es muy característica. La profetisa Lucrecia, a la que se supone un pasado oscuro, se convierte en un personaje central de la serie, se eleva a la nobleza y ocupa un lugar por el que pasan todas las tramas del poder, amante a la vez del cardenal y del corregidor, de la autoridad eclesiástica y civil. Un mundo todavía capaz de metamorfosis hacia lo peor. Pero con reglas. El mundo de la fábula está atravesado por las simetrías y frente a ella se alza la verdadera heroína, una bella morisca que no conoce otra fuerza que la del amor. Por cierto, que como no hay fechas ni tiempo concreto, no sabemos si los moriscos ya han sido expulsados o no, si estamos en guerra con Francia o con Suecia, si América ya sido descubierta –de América nunca se habla– o qué pasó de los autos sacramentales en los que muchos de ese mismo pueblo defendido por el Encubierto rugían de alegría ante las llamas

de los cuerpos judíos. Pero no quiero introducirme por la descripción de la estructura de la fábula, sino mostrar el detalle fundamental.

Pues otra Lucrecia, autora de unas profecías críticas y amenazadoras entrevistas en sueños a finales del reinado de Felipe II, cuando la derrota de la Armada Invencible proyectaba serias dudas acerca de la eficacia del cuidado de la Providencia sobre la monarquía hispana, tuvo un pasado oscuro y miserable y un futuro simétrico. Salió del anonimato a consecuencia de una trama política, fue sometida al tribunal de la inquisición, fue torturada y enjuiciada junto con esa compleja trama y condenada a quedar en un convento, de forma inusualmente benévola. Su rastro histórico, según sabemos por Kagan, se pierde con un detalle sórdido: su padre no quiere mantenerla en el convento y los frailes exigen que la estancia sea costeada. No sabemos más. A partir de este final convencional y poco glorioso, nuestro guionista encuentra el camino para hacer de ella la inteligente y sagaz Lucrecia, la anti-heroína de la serie.

El uso de esa Lucrecia histórica –profetisa y marginada– para fundar lo que imaginamos su metamorfosis en otra Lucrecia –condesa y conspiradora–, es muy característico del régimen de verdad de la cultura de masas española. Podíamos completarlo con cualquier análisis de novela histórica o de cualquier cine patrimonial. Como es natural, no podemos olvidar lo que significa cultura de masas aquí y a este respecto: Kagan confiesa haber perseguido el destino de Lucrecia durante largos años de peregrinaje por archivos. La inspiración de nuestro guionista es veloz y quizá tiene que improvisar de una semana para otra. El largo y meticuloso trabajo de uno será atendido por no más de mil lectores, en el mejor de los casos. Sin embargo, cuatro o cinco millones seguirán las ocurrencias de nuestro guionista. Sin duda, el editor del libro de Kagan sentirá la tentación de reeditar su libro con una faja que diga: “Lea la verdadera historia de la Lucrecia de Águila Roja”. De la misma manera, cuando se emitió la película *Loca de amor*, sobre Juana la Loca, Espasa editó el viejo libro de Fernández Álvarez, que dormía en los anaqueles de la época de Franco, con el reclamo de que era la historia completa de lo que el cine había mostrado a medias. Sin ninguna duda, la cuestión puede ser a la inversa. Nuestro más popular novelista, el forjador de ese mítico Alariste, ahora puede emprender una saga al estilo de Galdós sobre los episodios nacionales, pero a diferencia de Galdós, que permaneció en la bohemia madrileña, pronto recibirá el encargo ofi-

cial de los poderes públicos para organizar una exposición histórica sobre Cádiz y 1812. Aquí el proceso ya se ha cumplido. La autoridad procede del novelista y la tarea reservada al historiador desaparece a una mera función auxiliar. Como Kagan en relación con el guionista de *Águila roja*. Por supuesto, nadie podrá contemplar que el joven y apuesto *Águila Roja* sea troceado y sus miembros dispersos dejado en los caminos, como el último Encubierto conocido. Hay algo en la historia que no se debe conocer. Un último comentario: cuando la televisión española se decidió a ofrecer una serie con más fidelidad histórica, *Isabel*, se ofreció inmediatamente un libro que se presentaba como la novela que inspiraba la serie. Nadie pensó en ofrecer un libro de historia como el origen de la historia televisada. Cuando le ofrecí a una conocida editorial reeditar mi historia del periodo de los Reyes Católicos, me dijo sencillamente que a los espectadores de la serie no le interesaba la historia. Ninguno de esos millones de espectadores ha podido contrastar la estructura de la serie con un relato histórico adecuado.

II.

Ahora extraeré algunas preguntas de lo dicho. ¿Significa todo esto que la cultura de masas ha abandonado todo régimen de verdad? No hay tal posibilidad. Nada carece por completo de verdad. Este es un enunciado irrenunciable de toda filosofía ilustrada. Nada deja de estar conectado con el aparato psíquico, nadie hace nada desde un completo olvido de deseos y anhelos. ¿Significa esto que la cultura de masas sólo conoce un régimen de verdad psíquico y que haríamos bien en explicar a Freud y aquello que inspiró a Freud –en lo esencial, literatura– en nuestras carreras de estudios audiovisuales, para que los guionistas de los media trabajaran con pulsiones del público de forma elaborada y compleja? Desde luego, quiere decir también esto. Lo que sabemos del ser humano forma parte de nuestro legado. Nunca lo olvidamos del todo, pero pocas veces lo recordamos bien. Ni siquiera el guionista de *Águila Roja* lo olvida. Me quejo de que, aunque conozca demasiado bien su oficio de conectar con pulsiones populares, como antropólogo, historiador y filósofo es un perezoso insuperable si no un ignorante. En todo caso, hasta el peor entretenimiento exige su verdad. El mejor la busca y ayuda a buscarla. No podemos olvidar que la serie más vista en la televisión de Alemania

en todos los tiempos fue la filmación de la Montaña Mágica, y que la más vista en España es quizá La Regenta. Su régimen de verdad es diferente de Águila Roja sólo en el sentido de que hace preguntas más complejas y presenta una realidad más ambivalente. Es el problema de la buena o mala literatura.

Nuestro problema pasa por la historia y, mientras que el Estado nación tenga el monopolio de obtener la fidelidad de las poblaciones, no hay manera de esquivar este terreno. Sólo sociedades que se conocen bien, actúan bien. Sólo hay pasado para quien goza de un futuro. Pero el Estado-nación tiene todavía un futuro por delante, sea cual sea la forma de integraciones en grandes espacios. Cuando mantenemos firme este escenario, el territorio de las humanidades alberga preguntas más complejas. ¿Significa lo que dijimos del asunto Lucrecia que debemos cerrar nuestras facultades de historia, para dirigirnos todos los humanistas y científicos sociales a las facultades de estudios audio-visuales y allí aceptar el régimen de verdad de la sociedad del entretenimiento? ¿Reduciremos la historia en todas sus vertientes a lo que cabe la literatura popular? Esto es sin duda un peligro, pero todavía debemos plantear la cuestión de si la reducimos a la buena o la mala literatura.

Este debate nos llevaría muy lejos, pues deberíamos partir de Aristóteles, de nuevo. Cualquier país cuyos hábitos perceptivos respecto a ese objeto que es el pasado estén atravesados por la novela histórica como moda, le lanza un mensaje al historiador: nunca será leído por un gran público si su libro no se parece a una novela histórica. Cualquier autor que escriba historia como ciencia hará un libro demasiado complejo. ¿Significa esto que debemos aceptar una división de trabajo, mostrarnos humildes, ofrecer nuestro trabajo paciente y riguroso, comprometido con nuestro sentido de la verdad y sentirnos reconfortados si algún guionista usa alguna de nuestras páginas para mantener la audiencia millonaria a través de una inflexión adecuada de la trama de su obra? Creo que en todo caso ese es el destino, sí. Quizás el horizonte de plenitud de nuestra carrera sea decirnos en secreto, y de una forma anónima y privada, que nuestra investigación está en la base de un éxito de la cultura popular. Quizá la relación normativa de esta división de trabajo sea la que se da entre la desconocida tesis académica sobre Sánchez Ferlosio, la popular novela de Javier Cercas Soldados de Salamina y el film de David Trueba del mismo título. Es una posibilidad que

debemos aceptar los que trabajamos con el legado intelectual de nuestras sociedades.

En todo caso, podemos preguntarnos: ¿Acaso no sería más eficaz entregarse directamente a la vida de la imaginación? No, no lo sería. Es más, no sería posible, pues la imaginación es una actividad bastante arcaica y funciona mejor y de forma más creativa en la cercanía del cuerpo, sobre el contenido de la percepción o sobre los sueños, no sobre sí misma. Eduard von Hartmann, un olvidado autor que fue leído muy atentamente por el joven Nietzsche que preparaba *El Origen de la Tragedia*, definió la imaginación como una línea recta que rompe el arabesco de los elementos individuales de la percepción sensible. En ese sentido es parasitaria, simplificadora y depende de su alteridad. Esa alteridad es la que le brinda la historia. Pues la historia siempre depende de materialidades, de cuerpos, de individuos singulares, de presencias táctiles, documentales, de voces y figuras espaciales. La imaginación histórica es por eso siempre muy intensa y cuando se escribe un buen libro de historia suele ser siempre una buena obra de literatura. La cuestión central por tanto depende de la autorreferencialidad. Lo que hace a Águila roja tan trivial es que la vida de la imaginación está aquí atrofiada, procede de la vida de la imaginación, se nutre de modelos gastados y ya imaginados como el del Zorro, se convierte en una mimesis de segundo grado e imita lo ya hecho. Su relación con la alteridad es mínima y se reduce a escuchar que hubo una profetisa y que se llamó Lucrecia y que sería interesante vincularla a la serie otorgando a la protagonista un pasado misterioso. Es puro ocasionalismo, grotesco oportunismo.

Apenas podemos tener dudas de una cosa. Lo que hace tan superior el cine y la televisión americanas sobre las españolas es la índole de sus guionistas y lo que hace a estos tan extremadamente superiores es no sólo su conocimiento de lo que sabemos de la naturaleza humana por el psicoanálisis, sino su conexión con la vida universitaria en general, ya hablemos de filósofos, abogados, juristas, médicos, policías, economistas, técnicos, historiadores. Esto es: se trata de la hetero-referencialidad que un buen equipo es capaz de aguantar, de combinar, de administrar. Si uno observa la serie dedicada a Henry Adams por la televisión americana, lo comprende de golpe. Su tiempo no es el súper simplificado de la fábula. Es tiempo concreto. Sus debates no son fingidos, sino realistas. Es imaginación

que brota de la elaboración de percepciones singulares, definidas, materiales, brindadas por el libro de MacCulloch. A su vez, esto confiere a la institución universitaria una adecuada percepción y no sólo a través de convertirse en un mero auxiliar de la industria mediante la invención técnica. Bajo la industria del entretenimiento de ficción, hay toda una industria de entretenimiento de reflexión, de divulgación, de investigación, que hace que la Universidad y la sociedad de la comunicación sean socios decisivos. Una se dirige a unos estratos más reducidos, la otra expande aquellos productos sobre el público más general. Sobre esta unión se consigue la hegemonía mundial de esta industria. Esta estructura compleja confiere a la industria americana su competitividad y solvencia. No veo cómo se podría hacer *House* o *Los Sopranos*, *Friends* o *Los Simpsons*, sin cultura psicoanalítica, médica, jurídica, religiosa o histórica. De la misma manera, no veo cómo se podía hacer *Águila Roja* con una mínima cultura histórica, como no hay posibilidad de que se haga *A Man for all Seasons* o la serie televisiva *Henry Adams* sin cultura histórica. La cultura de masas, como la imaginación, como la vida misma, vive de un afuera, y ese afuera le viene dado por otro entorno y otros elementos que le sirven de ambiente y permiten que su simplificación se realice sobre la vida. La imaginación es como un vampiro. Necesita sangre fresca. Cuando se vampiriza a sí misma, es cartón piedra. No hay manera de cambiar esto porque siempre ha sido así. Forma parte de la estructura reactiva de la vida. Quien escribió el *Lazarillo* conocía muy bien a Plinio y a Plauto, pero apenas se transparenta estos conocimientos en su texto. Desde ellos se escribe. Quien escribió *La Celestina* casi con seguridad conocía al refinado Eneas Silvio Piccolomini, futuro Papa, a Petrarca y a Séneca, sin el cual no podría haber escrito sus diálogos. Sin ese cruce de elementos, no habría funcionado nada. La cuestión no es sólo la riqueza y complejidad de ese entorno sobre el que la imaginación funciona, sino captar que ese entorno nos habla desde otra lógica y otra legitimidad.

Por lo tanto, deseo defender la estructura de las relaciones entre cultura popular y su otro. Se trata de que las relaciones entre ambos sistemas no estén unilateralmente definidas por el sistema de cultura popular. Esta es la cuestión central y se presenta en cualquier manifestación pública. Una exposición sobre arte popular alcanza complejidad cuando se realiza sobre una adecuada reflexión

antropológica e histórica. Una entrevista a un político actual sólo obtiene densidad de inteligencia cuando es capaz de orquestar un relato histórico en el que la nueva figura alcanza su perfil. Complejidad, alteridad, hetero-referencialidad, eso es lo que garantizan las humanidades. A mi parecer, se trata de una nueva forma del viejo conflicto de la facultades, tal y como lo vio Kant al final de su vida. Sin duda, él lo llevó al lugar exacto: no se trataba de definir las relaciones de amo-esclavo entre las disciplinas y la filosofía, sino de quién debía iluminar a quién. Pues si esta relación entre dos tipos de estructuras, entre dos tipos de facultades, viene soberanamente impuesto por una de ellas, entonces tiene como consecuencia que el mundo cultural acabe al margen de todo principio de realidad/alteridad y sirva única y exclusivamente al principio de placer, al uso ya comprobado de la imaginación, y a la transmisión de pulsiones infantiles a través de la entrega al instinto de repetición. Entonces, en mi opinión, abandona todo régimen de verdad. Pues la pulsión de repetición, su automatismo, es el abandono de aquel otro que la imaginación necesita conocer para reestablecer su capacidad de mimesis sobre materialidades y singularidades.

No deseo sugerir que integrar un régimen de verdad signifique aceptar el régimen de la historia académica o el de la última versión académica de la teoría de la psique de Lacan-Millner. Simplemente deseo sugerir que la forma en que se relaciona la cultura popular con la académica ha de tener un régimen de compromiso propio de la relación con una alteridad. Ese compromiso forma parte de su régimen de verdad y debe fundar una política de relaciones y de contratos. Si no se tiene, o no se busca, o no se ve ni tan siquiera necesario que nos preguntemos por él, entonces las pulsiones más infantiles y megalómanas se introducen por doquier en nuestros medios de comunicación. Entonces una de las partes somete sádicamente o ignora despectivamente a la otra. No estoy diciendo que las responsabilidades vengan sólo de un lado. En modo alguno. La búsqueda y el afán de influir en la cultura popular deben alentar a las humanidades académicas tanto como la formación de algún pacto con las humanidades académicas ha de alentar la búsqueda de la cultura popular a la altura de los tiempos, por su bien recíproco. No hacerlo introduce a las dos partes en el camino de una soñada soberanía, de una superioridad sádica basada en el desprecio recíproco. Llamo a este régimen anti-ilustrado, ideológico y trivial, lo realice

la cultura académica o la popular, pues una se encerrará en una especialización inerte, mientras las otra se quedará en una cosificación castiza de los hábitos de consumo. Ese régimen tiene como efecto mantener a la gente en la minoría de edad, generar un mundo dual y esquizoide entre realidad/alteridad e imaginación que jamás conectarán. Todo lo que Kant dijo acerca de la mentalidad anti-ilustrada se presenta aquí: pereza, comodidad, dejarse llevar, dar por bueno lo sabido, gozar con lo gozado. Estos duros y severos cargos afectaban, como se recordará, tanto a los probos funcionarios académicos como a los públicos infantiles. Unos y otros deben darse por aludidos.

No podemos ignorar ni por un momento que esto tiene implicaciones políticas. Ese régimen que fomenta las pulsiones infantiles en nosotros se llama populismo. Sólo se molesta en decir que no quiere ser molestado en su lógica autónoma. Pero conviene olvidar que el populismo es perfectamente compatible con las burocracias y que con frecuencia una Universidad inmovilizada en sus hábitos también pide su cuota de supervivencia como lugar legitimador, estrategia que hoy comienza a parecer más bien una muerte lenta. Esta actividad de repetición ha sido teorizada por eminente politólogos, desde Cicerón a Carl Schmitt, negativa o positivamente. Se llama *aclamatio*, y con Kant podemos definirla como la ruidosa afirmación de la propia minoría de edad.

Una vez más, las cosas están en la definición de un genuino espacio público. Hoy sabemos que su mejor rasgo brota de la capacidad de introducir complejidad y de relacionarse de forma adecuada con su entorno. En términos de Luhmann: saber escuchar algo más que a sí mismo y la propia voz. Sin duda, esto implica sentir las voces nuevas, dar entrada a otro punto de vista. Hans Ulrich Gumbrecht, de Stanford, señala a la Universidad una función contra-intuitiva: si bien todo en el mundo contemporáneo está diseñado para reducir complejidad y esa es la misión de los *mass media*, la de decir lo previsible, porque en lo complejo se ve siempre un montante de riesgo, quizá la Universidad debería ser el lugar donde la complejidad se aumenta bajo peligros controlados. Así que debemos todavía reclamar para ella ir contra corriente, hacer pensamiento riesgo. En el ámbito de las humanidades, esto significa que se ha de ser original, sin duda, pero hoy sabemos que la manera de ser original aquí está conectada con una nueva perspectiva moral y no sólo epistemológica. Sabemos desde Weber que en el ámbito de las humanidades, a

diferencia de las ciencias naturales, la incorporación del valor moral y cultural es condición de posibilidad de un nuevo conocimiento. Desde este punto de vista, todo régimen de verdad es en cierto modo afín al esquema republicano: implica atender otra voz, reconocerla en su nitidez y finitud, preguntarse por la legitimidad de su interés, integrarla en paz. Este es otro enunciado irrenunciable de la *Crítica de la razón Pura*. La verdad aumenta la complejidad. No es populista ni sigue una divisa que consiste en aumentar el coro. La originalidad en la verdad está inspirada por el valor moral de que alguien debe ser reconocido y asociado al diálogo. Sabemos que la gente no es populista tomada de uno en uno. Como espectador también desea conocer la alteridad, también tiene un deseo de verdad. Es preciso que la imaginación logre atender ese deseo.

Por tanto, el profesor de Universidad que aspira sobre todo a enrolarse en la línea editorial de un periódico abandona su tarea tanto como el que, encerrado en su *paper* súper-especializado, es incapaz de escuchar al colega que ha diseñado esa misma línea editorial. En la Universidad se está para aumentar la complejidad, no para disminuirla y para enseñar a manejarla y no para huir de ella. El historiador que aspira a escribir su tesis como si fuera una novela histórica, abandona su responsabilidad actual tanto como el que sigue escribiendo como lo hiciera Menéndez Pidal. El universitario sólo cumple bien su tarea si antes se plantea qué es escribir hoy y define una poética relacionada con una verdad. Jacques Ranciere ha insistido en esto. El guionista que para escribir su serie se atiborra de otras series, de lo ya imaginado, tampoco ofrecerá un buen producto. Sólo se oír a sí mismo. Habrá abandonado todo régimen de verdad y se habrá entregado al principio de automatismo de la repetición. El genuino espacio público implica la pluralidad cualitativa de las voces y sólo está vivo si su entorno y ambiente le presta oxígeno, si hay nuevas incorporaciones a la conversación. En algún momento por tanto, toda voz, para mantenerse viva, debe escuchar y atender lo extraño. Esta mirada otorga a la Universidad su régimen de verdad. Debe ser fiel a su lugar de afuera respecto de la cultura de masas, pero debe escuchar los intereses morales de la sociedad en la que vive. De ahí pueden brotar energías creativas adecuadas. Si alguien resiste hoy ese extraño y amenazante populismo fundamentalista norteamericano del Tea Party es la sociedad de la comunicación centrada en una industria del entretenimiento creativa, conectada

con jóvenes egresados de la universidad, que no tendría nada que hacer en la vida si un comisario de la Sociedad del Rifle controla sus guiones. Hay ahí una batalla económica por la dirección del capitalismo inocultable. Sin esa Universidad creativa y compleja, no se podrá otorgar a los agentes de la cultura popular su otro adecuado y fortalecer la imaginación con nuevas percepciones. Y si eso no sucede no habrá industria cultural viable e innovadora. Desde las editoriales a las productoras de televisión, desde los museos a los teatros. El autor de éxito de los teatros españoles, Mayorga, viene de la filosofía y sus personajes se llaman Walter Benjamin o Jacob Taubes. Ha renovado el teatro y ha sacudido la caspa de medio siglo y la cursilería insoportable del teatro anterior.

Frente a este modelo, una industria cultural que ya crea saber todo lo que necesita saber, que se atenga a las formas castizas, que desprecie lo que no venga acreditado por el oficio o una tradición que malvive, está condenada a repetirse a sí misma sin conocer alteridad alguna. Esta situación se complementaría con una Universidad que no piensa en otra cosa que en sí misma, en acumular un saber tan especializado que pronto devendrá trágico, en el sentido en que ya G. Simmel hablaba de tragedia de la cultura a principios del siglo XX: que no lo leerá nadie. En realidad, tal cosa nunca sucede del todo. Este saber pronto se demostrará completamente gremial, instrumental, adecuado para una promoción funcionarial temporal. Cuando se alcance el final de la carrera –que el sistema sabiamente desplaza a la cincuentena–, quien haya realizado tareas en las que no está profundamente interesado, se dedicará a explorar otras posibilidades de estatus. Y estas surgen si el académico se pone al servicio de un poder que mientras tanto se habrá organizado también para no disponer de una alteridad adecuada, un poder a su manera populista. La Universidad y los *mass media* no deben tolerarlo. Ellos forman todavía lo que de alteridad, sociedad y división de poderes puede acoger nuestras sociedades.

III.

Pues en verdad hay muchas maneras de ser populista, esto es, de disponer la realidad de tal manera que sólo dependa, refleje, justifique y legitime lo existente, sus cualidades, su necesidad, su sentido. Nosotros en España sabemos de qué hablamos. Existe o existió una

sociedad de celebraciones culturales y una sociedad de acción cultural exterior. Pero en nuestro sistema de estado autonómico, que tiene poco que ver con el Estado federal que deseamos, sino más bien con la vieja y compleja constitución real de los reinos de taifas, cada comunidad autónoma tiene o tuvo su propia empresa de celebraciones culturales y, las que pueden, su propia sociedad de acción cultural exterior. El sistema de alianza entre la Universidad servicial y esta necesidad del poder de auto-celebrarse ha sido muy eficaz, a condición de que, como es lógico en un país católico, la categoría fundamental propia del poder sea su carisma y la manera fundamental de manifestar ese carisma sea a través del prestigio y la gloria. A ello se ha prestado una Universidad sin criterio propio. Esta forma rudimentaria de entender el poder hace que quien celebra, pongamos por caso, a Carlos V, comparta los valores propios de Carlos V: reputación, prestigio, gloria, propaganda europeísta que esconde un afán hegemónico, etcétera. Podemos comprender hasta qué punto hablamos de una alianza que promueve el esteticismo, la peor historia del arte, los confusos valores cortesanos. Sin duda, la fundamentación de esta nefasta alianza residió en presentarla como la única posible para valorar y actualizar un patrimonio histórico común del que sentirnos orgullosos. Esta es la peor versión del Estado nación, la que se siente feliz de ser la primera nación de Europa, aunque no haya dejado de tener guerras civiles en los últimos siglos, cuando en todos los países europeos serios la guerra civil había dejado de ser un horizonte imaginable. En un país que aspira a disponer de una gran industria turística, la descrita parece una operación de apoyo a la industria privada. Pero en realidad paga altas hipotecas políticas, difunde una imagen del poder, promueve un imaginario megalómano, y sirve al peor de los populismos, el puramente nacionalista, sin los compromisos y responsabilidades del Estado.

Todo ello es contrario al republicanismo cívico. En aquel imaginario el poder se comporta como una sustancia histórica permanente. Al celebrar la gloria y el brillo, el prestigio y la grandeza de un poder pasado, el actual recibe su carisma y se celebra a sí mismo. Jamás atisba la presencia de su otro, de su alteridad, aquello que lo impugna desde dentro. Ese brillo y esa gloria se sostienen sobre una luz homogénea que fue la de la propaganda del poder, que así reverbera sobre el presente de un poder que sólo circunstancialmente, por el tiempo, es otro; pero en sustancia es el mismo. Lo que nunca

quiere saber el poder en esa celebración es que el poder que celebra cometió injusticias, eliminó complejidad, marginó de la conversación civil a muchos interlocutores inclinados a hablar. Recordar esto permitiría emerger la pregunta: ¿Cómo te posicionas ante esa injusticia? Y esta pregunta es muy cercana a esta otra: ¿Cuáles son las tuyas, las que estás cometiendo ahora? El poder patrimonial, que se vincula a la gloria de la tradición, no consiente ni tan siquiera que emerja esa sospecha. La gloria así debe disponer al asombro, a la admiración, a la contemplación, a lo irresistible, a lo esencial que subyace a la historia. El poder hispano que se entregó a esa forma de celebrar no había abandonado el Barroco ni la certeza providencial de que la razón estaba de su parte. Hoy la crisis ha dejado sin efecto esa política, pero justo por eso nos permite preguntarnos si esa forma de actuar –con sonoras intervenciones conmemorativas– no fue cómplice de la delirante megalomanía que envolvió a la sociedad española. Lo más que consiente esta forma de entender el poder es el combate teológico dualista de luces y sombras, verdad y mentira, cada uno incapaz de reconocer al otro en su legítimo interés. En España así seguimos: con una lucha maniquea de nacionalismos incapaces de construir un pueblo federal.

En todo caso, el académico aquí corre el riesgo central de su carrera. Sin industria cultural adecuada y sin pluralidad, sin una comprensión del poder como servidor público, sin cultura de la complejidad, sin pensamiento riesgo y sin crítica, puede desde luego ponerse al servicio de ese combate dualista. A veces lo hace, como hemos visto en España con las ambivalencias de la ley de la memoria histórica, justa en unos aspectos, pero en otros igualmente al servicio de pulsiones incapaces de tomar distancias y de asumir la heterogeneidad. No se debe olvidar que la izquierda del gobierno J. L. Rodríguez Zapatero contraatacó tras un miope intento de J. M. Aznar de rehabilitar el estado nacional franquista. Sólo quiero subrayar que solo por subrayar esas ambivalencias, el investigador ya se coloca en terreno de nadie. En realidad, subrayar esas ambivalencias no es sino continuar con la única tesis republicana y constituyente: que los dos bandos estaban equivocados –lo que no implica algo adicional, que los dos llevasen razón en algo. No debemos engañarnos en lo que esto significa. Su error fue tan extremo que sus razones son inaudibles. Ambos pusieron en marcha percepciones epistemológicas y morales inadecuadas, cometieron errores e injusticias. Ambos recibieron víctimas, pero estas no fueron tan graves como las que se

auto-produjeron. La parte en que llevaban razón no es atendible. No se trata de demonizarlos ni de pasar por alto las diferencias cualitativas de sus errores.

Por encima de esta cuestión, ambos eran fruto de una historia que rodaba por el tiempo sin ser capaz de detener la oleada de sangre. Esto es: ambos venían ya caracterizadas como sujetos traumatizados que no podían desligarse del ambiente traumático y de los rendimientos psíquicos de su enfermedad. Eso se debería reconocer de entrada. Pues, tras la pretensión de que la gloria sea sustantiva de sus atributos, está el poder más menesteroso, y frente a la pretensión de omnipotencia ronda la impotencia. De la misma manera, frente a la imagen de que sólo fuimos víctimas está la voluntad de auto-engañarse respecto a lo que hacemos mal. En ambos casos, un poder que se ve como señor público, y no como servidor público común, no puede sino estar equivocado. Eso ya implicaría por sí mismo que ha de reconocer una alteridad y preguntarse por su verdad.

Ese poder así constituido define una personalidad autorreferencial, como bien dijo Nietzsche acerca de la bestia aristocrática en el primer tratado de la *Genealogía de la moral*. Freud lo describió de otra manera: es el jefe de horda que no tiene límites a la hora de disponer de los bienes comunes. Y eso es lo que hemos visto, a la postre, en España, con el espectáculo gravísimo de que ese mismo poder era jaleado por aquellos a los que dejaba en la miseria económica y moral. Ese ha sido el fruto de una falta completa de madurez en la construcción de la opinión pública, la consecuencia de la incapacidad de que un saber crítico, como sólo puede ofrecer la Universidad, llegue a la sociedad a través de los *mass media*.

En suma, la consecuencia de un desencuentro entre una industria cultural que desconfía de su otro, un poder que desconfía de todo lo que no sea sí mismo, y una Universidad que se empeña en aislarse en su especialización estéril. Ciertamente donde se dan las dos primeras formas de entender la industria y el poder, una Universidad capaz de producir complejidad y de mantener una noticia de la alteridad –por lo general injustamente tratada– más bien sobra. En esa situación sólo servirá para reproducir aquello que se puede automatizar: funcionarios. Eso se le pedirá y eso se le pide. Sólo tendrá una función en la medida en que facilite instrumentalmente la gloria de la auto-presentación del poder y la función pública reglada. Esa ha sido nuestra historia reciente.

Cuando Max Weber se enfrentó al problema de la ciencia como vocación, sin duda, sabía que ya no estaban los tiempos donde Humboldt dejó la Universidad. Ya no era verdad que el investigador solitario, en relación con el estudiante bien seleccionado, siempre pudiera encontrar los estímulos suficientes para desplegar su saber al mismo tiempo que lo transmitía. Equipos complejos, estímulos externos de la industria, exigencias sociales de mercado, especialización creciente, todo ello imponía una americanización de la Universidad. W. Schluchter nos ha recordado que ya Weber veía el futuro. Sin embargo, hace tiempo que sabemos que hay amenazas internas no menos poderosas.

La Universidad norteamericana, por su especial tejido de fundaciones, atiende a buena parte del sistema social y este en todo caso no puede improvisarse ni construirse de forma voluntarista y solipsista. Al margen del sistema social que la arroja y le da vida, la Universidad norteamericana no es transportable. En las condiciones europeas, y en las españolas en especial, con un sistema muy burocratizado y centralizado, es más fácil que la Universidad forme parte del sistema de poder que del sistema social, de eso que se llama mercado. Podrá disfrutar de una mayor independencia, pero a costa de elegir entre el adorno, la soledad o la instrumentalización. En el mejor de los casos, como en Francia o en Alemania, hablará a la elite que soporta el Estado, algo que en España, por la fractura del Estado en comunidades autónomas, ya ni siquiera es posible. Desde luego, se compondrá como una institución conservadora, pero se consolará viendo a su alrededor una sociedad estancada.

Quizá ese es nuestro tiempo y en él nuestro trabajo no es fácil. Pero vinculado o no al mercado, vinculado o no al sistema de poder político, el universitario no puede dejar de reclamar libertad como su verdadero estatuto, el único sobre cuya base la inteligencia opera. Entonces suenan más nítidas que nunca las palabras de un gigante del siglo XX que todavía nos ilumina, de Max Weber. A una Universidad, por marginal que sea, le queda una opción anclada en la ética de la responsabilidad, la virtud del pathos de la distancia, la franqueza intelectual, nadar contra la corriente, mantener el sentido moral e intelectual de la verdad, y decirle al poder que siempre está muy por detrás de su norma, que todavía es demasiado señor público cuando debería ser un servidor legítimo, que comete injusticias y que las cometió, y que la manera que tiene de comprometerse

con la voluntad de no repetirlas es reconocerlas en el pasado, y así promover una historia de sí mismo capaz de incluir la historia de la injusticia, de los verdugos y de las víctimas. Y de hacer ver que la injusticia incluye errores epistemológicos, la falta de comprensión del principio de realidad, y no solo una mala voluntad, sino también la incapacidad de reconocer la complejidad social. Y que esto procede de una auto-percepción de autosuficiencia que es patológica y enfermiza. Y que si se construyen los mass media de una forma semejante, entonces es fácil avanzar hacia sociedades desprotegidas y carentes de ese sano sentido de la división de poderes que otorga la crítica, expuestas a riesgos fatales de equivocarse en la apreciación del presente. Entonces el compromiso de la Universidad con la verdad es algo más que un compromiso con la complejidad. Es el compromiso con esa especial complejidad que nos habla de una alteridad silenciada. Entonces la Universidad pone ante el poder a su otro. Entonces lo resiste y no se somete a sus pulsiones de uso, que por lo general siempre hacen pie en una imaginación ya disciplinada, populista, más bien automatizada, propia de una cultura popular castiza. Por lo general, no tenemos que hacer dos cosas, decir otra verdad y resistir críticamente. Basta con hacer una bien y haremos las dos a la vez. Nada ni nadie puede impedirnos que hagamos de eso el sentido de nuestro trabajo. No es fácil, desde luego. Pero como añadiría Max Weber, a veces, la única manera de identificar lo posible es concentrarse en hacer lo que parece imposible. ◻

Ensayo y humanismo*

Recibido: marzo 18 de 2014 | Aprobado: mayo 5 de 2014

Liliana Weinberg**

weinberg@unam.mx

Resumen En el siguiente artículo se presenta una reflexión sobre las relaciones entre ensayo, humanismo y humanidades. Se procura caracterizar cada uno de estos términos a partir de una breve revisión de su etimología y su historia, así como también reparar en el estrecho vínculo que los une. Se detiene en particular en la figura de Miguel de Montaigne, ensayista y humanista, cuyo legado se considera de enorme actualidad. Se propone meditar sobre los alcances de la declaración de buena fe con que se abre la advertencia “Al lector”. El trabajo se cierra con la interpretación de uno de los grandes temas tratados por Montaigne en sus *Ensayos*: el miedo, cuyas derivas individuales y sociales se hacen sentir en nuestros días de una manera renovada, como lo muestran ejemplos eminentes de la literatura contemporánea. Se proponen también algunas tareas para un “nuevo humanismo”, abierto e incluyente.

Palabras clave

Ensayo, humanismo, humanidades, Montaigne.

Essay and Humanism

Abstract This article reflects upon the relationships among the essay, humanism and the humanities. It seeks to characterize each of these concepts in terms of their etymology and history, as well as to highlight their bond. There is a focus on Michael de Montaigne, essayist and humanist whose legacy is considered highly topical. It is proposed to meditate on the scope of the statement in good faith with the warning open “To the reader”. This work closes with the interpretation of fear, one of the greatest topics addressed by Montaigne in his essays, and whose individual and social drifting is being felt today in a renewed way. Some tasks are proposed in order to create a “new humanism”, open and inclusive.

Key words

Essay, Humanism, Humanities, Montaigne.

* El presente texto está relacionado con mi línea principal de investigación sobre ensayo y teoría literaria, así como vinculado al proyecto por mí dirigido, “El ensayo en diálogo. Ensayo, prosa de ideas, campo literario y discurso social. Hacia una lectura densa del ensayo”, que cuenta con los auspicios del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), México.

** Doctora en Letras Hispánicas por el Colegio de México. Ensayista y crítica literaria. Investigadora Titular de Tiempo Completo, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC, Universidad Nacional Autónoma de México.

Resulta ésta una magnífica oportunidad para reflexionar sobre nociones tan profundamente interrelacionadas como ensayo, humanidad, humanismo y humanidades. En efecto, estos conceptos se hermanan como producto de ese *big bang* en el mundo de la cultura occidental que se dio a partir del Renacimiento y cuyos efectos aún hoy vivimos. Se trata de un movimiento renovador del pensamiento que comenzó en Italia –y en el cual tanta influencia tuvo a su vez el contacto con el mundo árabe, como lo muestra un delicioso libro, *El bazar del Renacimiento: sobre la influencia de Oriente en el mundo occidental* (2013), de Jerry Brotton, cuya lectura recomiendo– se expandió en distintas oleadas a otras zonas vecinas, y al que podemos sintetizar como el momento en que el eje vertebrador del conocimiento descendió del cielo a la tierra, de modo tal que de un orden cerrado y jerárquico que miraba al más allá de la divinidad se pasó a un orden abierto y coordinado que miraba al más acá de la humanidad.

Si bien el término “humanista” sólo aparece mencionado en una ocasión en los *Ensayos* de Montaigne (I, LVI), como bien afirma Thierry Gontier –quien a su vez retoma ideas de Francisco Rico–, el empleo de este término es signo de un proyecto muy ambicioso: la reforma integral de los saberes a partir de su refundación sobre la vida humana y de la afirmación de un *decir humano*. Como buen renacentista, Montaigne procura definir un dominio autónomo y propio del hombre y de sus acciones: es en este sentido que el humanista se opone al teólogo (Desan, 2007: 553-554).

En rigor tocó a Montaigne un momento particularmente problemático: el clima renacentista y humanista entrará muy pronto en fuerte crisis en el caso francés, según lo sostiene Philippe Desan, en un muy sugerente estudio que lleva el no menos sugerente título de “El gusano y la manzana”, ya que muchos elementos inspirados en el ideal clásico se verán pronto confrontados y corroídos por la fuerte crisis de esos años: todo esto habrá de revestir a la propuesta de Montaigne de una complejidad sin igual (Desan, 1999: 11-34).

Como puede verse, la cercanía entre las nociones de ensayo y de humanismo están mucho más estrechamente ligadas de lo que podría a simple vista parecer: la conquista de un dominio propio de lo humano se convierte en un núcleo duro y fundacional. A continuación revisaremos con mayor detalle cada uno de estos términos.

Ensayo

Cuando abrimos un libro de ensayos esperamos como lectores encontrar un texto en prosa que nos proponga la interpretación de algún asunto desde la perspectiva personal de su autor. Aspiramos a compartir una experiencia intelectual de comprensión del mundo. Aspiramos a que esté espléndidamente escrito y pensado: le pedimos lucidez y estilo, le pedimos que sus juicios nos convenzan así como también nos seduzcan, le pedimos que nos deslumbre en su recorrido original por diversa clase de asuntos y que nos contagie ese placer que da el entender, o, como dice Lukács, que nos contagie el disfrute ante “la intelectualidad como vivencia sentimental” (Lukács, 1985: 23). Ávidos como estamos de descubrir y dialogar con “sentidores” y “entendedores” del mundo, nada nos complace más que compartir este viaje intelectual como quien se hace a la mar con un buen barco acertadamente capitaneado.

Se ha hablado del ensayo como “literatura de ideas” o como “prosa no ficcional”: a través de su escritura un autor presenta libremente y de manera original su interpretación sobre un tema examinado y valorado. Existen innumerables definiciones del ensayo, pero en su mayoría coinciden en enfatizar el factor individual y en reconocer que es decisiva la perspectiva del sujeto de quien parte la interpretación. Coinciden también en verlo como predominantemente expositivo-argumentativo antes que narrativo. El ensayo representa a través de la escritura el proceso de pensar. Es, en verdad, la manifestación de una auténtica poética del pensar.

Jacques Vassevière, estudioso de la obra de Montaigne, ha mostrado cómo desde el principio el ensayo presenta dos rasgos fundamentales: *la escritura del yo* y *el ejercicio del juicio*, y caracteriza de este modo al ensayo: “Hoy la palabra designa un género literario muy abierto, que pertenece a la literatura de ideas. El ensayo es una obra en prosa en la cual el autor presenta libremente su reflexión sobre un tema dado. Su enfoque argumentativo es muy claro, pero su ambición es limitada: el ensayo no expone un pensamiento acabado o estructurado en doctrina, no busca la exhaustividad y autoriza la implicación personal del autor” (Vassevière, 1998: 6).

Tomo también, en homenaje a un gran escritor mexicano, otra definición de ensayo, ésta, de Alfonso Reyes: “El ensayo: este centauro de los géneros, donde hay de todo y cabe todo, propio hijo

caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al ‘Etcétera’...” (Reyes, 1955: 400-403). Esta definición, que tanto me gusta, traduce de manera muy gráfica el gran desafío del ensayo en nuestros días: vincular mundos y experiencias, abrirse a la relación dinámica entre esferas de experiencia y conocimiento.

Coincido ampliamente con Efrén Giraldo, quien en su tan propositivo libro *Entre delirio y geometría* (2013) nos recuerda que, si el ensayista habla en primera persona, no lo hace para acentuar la verdad de sus propias opiniones, sino para dar unidad a argumentos e ideas que, aunque colectivas, coinciden en un momento de interpretación y lectura. El ensayo profundiza sobre todo en la perspectiva, en la mirada, más que en la cosa abordada.

Celebro también mis coincidencias con Felipe Restrepo David, autor de una muy valiosa edición de los *Ensayos escogidos* de Montaigne (2010), para quien el ensayo es una nueva forma de nombrar el mundo, consistente en el libre y meditado examen de sí y de toda la realidad, histórica e imaginaria. El sujeto, en esta escritura, es el dato esencial [como lo es] su punto de vista único y original.

Por mi parte, propongo partir de la consideración del ensayo como una clase de textos en prosa, de carácter no ficcional y predominantemente interpretativo, que representa un proceso responsable de pensar y decir el mundo, sus temas y problemas, formulado desde la perspectiva personal y particular de su autor.

El ensayo es así la representación de una forma singular de interpretación a la vez que la interpretación de una representación: se manifiesta a través de él un modo de mirar el mundo y es la performance de una experiencia intelectual; el ensayo es también un viaje por nuestro espacio moral tanto como un ejercicio permanente de comprensión y puesta en valor del mundo. Se trata de un género profundamente humanista en cuanto se preocupa por lo humano y defiende un espacio de encuentro libre y desinteresado para pensar el mundo, que hace de la propia experiencia de diálogo una experiencia de búsqueda del conocimiento.

Montaigne

El primer autor que tomó conciencia de los alcances de este nuevo tipo de textos y asumió la responsabilidad por su libro es el

humanista Miguel de Montaigne, quien dio al mismo carta de ciudadanía. Poco después, Francis Bacon –a quien mi colega Miguel Gomes (2000) reconoce como su primer gran lector y entendedor– celebrará el hallazgo de Montaigne y lo retomaré en sus propios ensayos de moral y política. Es en ese momento de encuentro entre su autor y su primer entendedor, quien no sólo sabe leer aquello que el ensayo *dice* sino también aquello que el ensayo *quiere decir*, que el ensayo se instaure como un nuevo miembro de la familia de los géneros.

Si bien Montaigne no saca el ensayo de la nada, no lo “inventa”, ya que ha retomado a su vez infinidad de lecturas anteriores y contemporáneas, desde Platón hasta Cicerón, Séneca, Plutarco, San Agustín, La Boétie, e incide en un momento de amplia circulación de distintas formas de la prosa –cartas, diálogos, comentarios, discursos, testimonios biográficos, colecciones de ejemplos etc.– se lo puede considerar como el instaurador de una nueva discursividad, conforme a esta valiosa categoría acuñada por Michel Foucault. Montaigne imprime un radical giro de timón a la prosa de pensamiento y la orienta por primera vez en una nueva dimensión, la del sujeto pensante.

Leamos su advertencia al lector, tal como Montaigne la coloca como entrada de su libro de ensayos, en 1580.

Al lector

He aquí un libro de buena fe, lector. Él te advierte desde la entrada que con él no persigo ningún otro fin que el doméstico y privado. Yo no he tenido en consideración ni tu servicio ni mi gloria. Mis fuerzas no son capaces de tal designio. Lo he dedicado a la comodidad particular de mis parientes y amigos: a fin de que, cuando me hayan perdido (lo que muy pronto les sucederá), puedan encontrar en él algunos rasgos de mi condición y humor, y por este medio conserven más completo y más vivo el conocimiento que tuvieron de mí. Si hubiera sido hecho para buscar el favor del mundo, me hubiera adornado mejor y me presentaría en una actitud estudiada. Yo quiero sólo que en él me vean con mi manera de ser sencilla, natural y ordinaria, sin pose ni artificio, porque es a mí mismo a quien pinto. Se leerán aquí mis defectos en vivo y mi forma de ser ingenua tanto como me lo ha permitido el respeto público. Que si hubiera yo pertenecido a aquellas naciones que se dice que viven todavía en la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que gustosamente me hubiese pintado de cuerpo entero y totalmente desnudo. Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro: no es razón para que ocupes tu ocio en tema tan frívolo

y vano. Adiós, pues. De Montaigne, este primero de marzo de 1580 (Montaigne, 1985: 2).

Conforme avance la lectura, descubriremos que el ensayo se ha convertido, en la pluma de Montaigne, en un espacio de encuentro entre el escritor, el mundo y el lector, un ámbito de la conversación en lengua vernácula y de amistad intelectual, de reflexión abierta, de reconocimiento del otro y en el otro, y como tal en un mirador privilegiado para pensar la condición humana.

La condición humana

Fruto del “primer” humanismo, el ensayo nos permite también hoy pensar el mundo con perspectiva humana y plantear un programa para el “nuevo” humanismo. Como sus contemporáneos Shakespeare y Cervantes, Montaigne estaba en un cruce de caminos de la mayor importancia. No sólo era afín a las ideas del renacimiento y el humanismo, sino que le tocó vivir un mundo en fuerte transformación y ya, como hemos dicho, en profunda crisis. Le tocó asistir a los enfrentamientos entre reyes y señores, entre católicos y protestantes; le tocó reaccionar ante escenas de muerte y violencia como la noche de San Bartolomé; le tocó presenciar los clamores populares por las hambrunas, las pestes y los excesos en los impuestos. Y le tocó también ver el lado luminoso del mundo: la llegada de las primeras noticias de ultramar, el descubrimiento del nuevo mundo americano y la progresiva afluencia de novedades sobre sus habitantes y costumbres; la oleada de difusión de datos sobre el oriente, la costa africana y el mundo árabe; el redescubrimiento de la cultura clásica y la circulación de los primeros y notables ejercicios de traducción de fuentes antiguas; la revolucionaria invención de la imprenta y con ella la maravillosa multiplicación del libro; el ingreso triunfal de las lenguas naturales, amplio mundo marginado de los textos en los que hasta entonces era amo y señor el latín. Le tocó como viajero conocer otros lugares y costumbres de Europa, pero a la vez, en Rouen, le tocó por primera vez ver a dos indígenas que los europeos habían traído de América. Y no sólo eso: fue uno de los primeros ricos hombres que pudo usar gafas y tener noticia de los hallazgos que estaba provocando la óptica y el uso de espejos y cristales en la posibilidad de dar una mirada más minuciosa a las cosas

del mundo, así como también asomarse con mayor fidelidad al universo: pocos años después de la publicación de sus ensayos, Galileo hará la observación de las lunas de Júpiter y Kepler pondrá en duda la circularidad perfecta en el orden cosmológico al proponer que las órbitas planetarias son elípticas. Es el gran momento de la óptica: lentes para leer, que ampliaron los tiempos de lectura; astrolabio, telescopio, que mostraron que la realidad no es sólo lo que aparece a nuestros sentidos. Se genera un clima intelectual propicio para el arranque de la ciencia y el método científico. Es así como gracias a todos estos elementos se pasó, como dice Zizek, de la idea de abismo a la de horizonte. La expansión de ultramar, el descubrimiento de América, nuevos sacudones religiosos pero también cosmológicos llevaron finalmente a percibir que el mundo era mucho más grande, angustiosamente más grande de lo previsto: empieza a intuirse el carácter infinito del universo. Pero a la vez el mundo es más imperfecto que lo que permitían presagiar los primeros modelos geométricos. Y se vuelve al mismo tiempo más pequeño, tranquilizadamente más pequeño, en cuanto el ser humano se siente en posibilidad de reconocerlo y estudiarlo. Comienza a consolidarse la idea de sujeto, y con ella se empieza a discernir cómo conocemos. A la vez que se va abriendo sitio la idea heliocéntrica, el mundo no será ya antropocéntrico, pero el conocimiento sí lo empezará a ser: el conocimiento se reorienta en torno del individuo, quien mira al mundo desde una nueva perspectiva. Se expanden las fronteras de lo “pensable” y lo “decible” (Angenot, 2010). Las grandes preocupaciones del Renacimiento y del Humanismo encuentran en el ensayo de Montaigne una caja de resonancia y un espacio de crítica y experimentación.

Humanidad y humanidades

Atendamos ahora a esta ilustre familia semántica que incluye términos como “humanidad” y “humanismo”. El término “humanidad” proviene del *humanitas* latino, al que Cicerón empleó para describir las cualidades del orador ideal, que en su opinión debía educarse y cultivarse mediante la frecuentación de las buenas letras (*bonae litterae*), con el objeto de alcanzar las virtudes adecuadas para la vida y el servicio público: virtudes cívicas como la moderación, la educación o el autocontrol eran rasgos asociados a su vez con la cultura, el refinamiento, el placer que dan las letras y el conocimiento.

La amplia familia de términos asociados a esta idea incluye la noción misma de *humanismo*, fruto de la recuperación que en el siglo XIV hace Petrarca de la obra de Cicerón, y particularmente del pasaje de *Pro Archia*, discurso en defensa del poeta Arquías, donde leemos que dedicarse al estudio de las letras permite cultivar la virtud. Es a partir del redescubrimiento de las bondades del estudio de las letras y del cultivo de las virtudes como Petrarca y otros humanistas propondrán enriquecer *Trivium* y *Quadrivium* con conocimientos de poesía, historia y filosofía moral. Esto pronto desembocará en una reforma de los modelos pedagógicos, tal como se podrán presenciar en las principales ciudades de Francia.

La idea de humanidades o estudios humanísticos (*studia humanitatis*), ligada etimológicamente al término *humanitas*, apunta en el renacimiento a la posibilidad del cultivo de los saberes y letras humanas por oposición a la palabra divina. Añadamos que hoy tal vez la oposición que nos acongoja es la que se da entre lo humano y lo inhumano.

Se abre así otra noción transformadora: la posibilidad de construcción del conocimiento y cultivo del espíritu se apoya en una idea no menos audaz, que –retomando la genial observación que hizo Castoriadis para el mundo griego al comparar dos concepciones del Prometeo en el teatro ateniense (Castoriadis, 2001: 13-33)–, implica que el hombre se concibe entonces como capaz de *educarse a sí mismo* a través de la frecuentación de los saberes históricos y filológicos.

En nuestros días, “humanidades” se convierte en un término amplio que designa al conjunto de disciplinas relacionadas con la cultura humana y cuya principal preocupación gira en torno de la formación del hombre, y retoma esta idea de autoconstrucción por el conocimiento.

Humanismo

En cuanto al “humanismo”, se trata en sentido estricto de un término que nos envía a esa etapa particular del pensamiento correspondiente al movimiento surgido en la Italia de fines del siglo XIV y que se extiende a otros países durante el XV y XVI. El término “umanista” fue empleado en la Italia renacentista para referirse a los maestros de las llamadas humanidades y distinguirlos de los

entonces especialistas en alguna rama del conocimiento como el “jurista” o el “canonista”, esto es, se refiere a quienes se ocupaban del hombre no como profesionales sino de los hombres como pura y simplemente hombres, ocupándose de lo general humano, y añadían a los conocimientos tradicionales de gramática y retórica otros como historia, poesía, retórica, gramática y sobre todo filosofía moral. También se reconocerá como humanista a aquél que se dedica a la lectura y recuperación de los clásicos (recordemos por ejemplo la lectura de Cicerón por parte de Petrarca o Erasmo). Se dio un resurgimiento del conocimiento contra el escolasticismo medieval. Ligado sobre todo a la filosofía moral, el humanismo reconoce la dignidad del hombre, descubre al ser humano como tal y piensa en nuevas dimensiones, como la vida cívica y pública. El humanismo afirma así la libertad intelectual y la expresión individual. Y es exactamente en este punto donde nos reencontramos con la obra de Montaigne, en cuyos ensayos, como dice Steven Kreis en *Renaissance Humanism* (2001), el punto de vista individual encuentra tal vez la formulación más persuasiva en los ámbitos de la literatura y la filosofía.

Y si en su origen el ensayo está tan íntimamente ligado al humanismo en sentido estricto, lo está también a las humanidades en cuanto responsabilidad por la palabra y la letra, como lo está con el humanismo en sentido amplio cada vez que la humanidad se vuelve sobre sí misma para pensarse y recuperar la dignidad humana cuando los momentos de avance en el conocimiento no se ven correspondidos con un avance en la ética. Es así como podemos preguntarnos qué puede aportar el ensayo a la formulación de un nuevo humanismo en nuestros días.

En efecto, se suele asociar al humanismo como una perspectiva capaz de poner siempre de relieve el ideal humano (pensemos en las distintas propuestas “humanistas” que surgirán como respuesta al clima de conflagración mundial). Este humanismo en sentido amplio insistirá en la noción de persona en contraposición a la idea de individuo, destacando el carácter fundamentalmente social del ser humano y defendiendo la idea generosa de una sociedad abierta y del conocimiento como derecho de todos, respecto de la noción egoísta de una sociedad cerrada y del conocimiento como patrimonio de unos pocos. Defender el humanismo consiste en romper con todo “absolutismo”, con todo excesivo intelectualismo pero tam-

bién, agreguemos, siguiendo a William James, con toda tentación antiintelectualista e irracionalista (una tentación que abunda en la escena contemporánea). Con el humanismo se defienden nuevas formas del conocimiento que aceptan un modo de saber de manera flexible e incluyente. Esta palabra es clave: la perspectiva es incluyente, el humanismo aspira a alcanzar visiones de conjunto abiertas, con una actitud incluyente, dialógica y comprensiva que se adapte a la plasticidad y variedad de lo real, y procure preservarla. No se niega la posibilidad de alcanzar la verdad, sino que se afirma el derecho a repensar los cuadros tradicionales desde los cuales ha sido presentada.

Ensayo y humanismo han estado siempre atentos a la recuperación de la dignidad de las lenguas y culturas maternas, a la curiosidad y esfuerzo de traducción y comprensión de otras voces y culturas, de modo tal que se hace necesario asumir aquello que Vicente Ramírez denomina con acertada expresión “una relación moral con el lenguaje”. En efecto, el tema de la verdad, el pensamiento moral, las normas jurídicas, entran en un momento de crisis, entre las exigencias de ampliación y comprensión de los otros y las tentaciones de cerrazón y fanatismo ante la diferencia.

El ensayo nos narra también la épica de un individuo en el proceso de convertirse en persona: persona en el mundo, para sí y para los otros. Se trata de aquello que Ezequiel Martínez Estrada llamó “la historia universal de una persona”. Si individuo es lo indiviso e indivisible, a través del ensayo el individuo humano, yo, *ego* o persona, en su singularidad, comienza a pensarse a la luz de otra noción, la de persona, en cuanto personalidad humana que existe por derecho propio (me pertenezco) y más tarde se mostrará también como personalidad moral. El primer modelo de un hombre como entidad que trasciende su existencia como parte del cosmos o de la ciudad-estado es el caso de Sócrates. El mundo clásico explora las nociones de *filia* y *amicitia*. Como explican Auerbach y Ferrater Mora, con el cristianismo la idea de persona se enriquece al considerar la figura de Cristo como quien religa lo humano y lo divino, lo material y lo espiritual, y con San Agustín se pasa de la idea de exterioridad o máscara a la experiencia y la intuición de intimidad, lo que permitió hacer de esa relación consigo mismo no un vínculo abstracto sino consciente y real. El ser de la persona es un ser suyo, la persona existe por derecho propio, se pertenece. A diferencia de la noción

neutral de 'individuo', el término 'persona' se aplicará a una entidad cuya unidad es definible positivamente a partir de elementos procedentes de sí misma. Como sintetiza también Ferrater Mora, el individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun consiste en ser tal. La persona es un fin en sí mismo, no puede ser sustituida por otra. El mundo moral es por ello un mundo de personas, una vez más, regulado por leyes morales.

Con Montaigne se incorpora la idea agustiniana de persona, pero a la vez se abre la dimensión del sujeto cognoscente, esto es, de un sujeto para un objeto. Montaigne hace además un delicioso intento de autorretrato a través de las palabras, que implica ser él mismo sujeto y objeto de un proceso de autorreconocimiento en permanente cambio.

En épocas críticas, cuando la guerra y la violencia sacuden nuestras pocas certezas, vuelven a surgir la preocupación por las humanidades y la cuestión del humanismo. Tomo sólo dos ejemplos eminentes de ello. En el primer caso, evoco el prodigioso alegato de Pedro Henríquez Ureña en defensa de los estudios humanísticos: "La cultura de las humanidades", donde evoca el modelo griego, defiende la herencia racionalista y abierta al conocimiento del mundo propia del Mediterráneo, y hace una defensa del afán de conocimiento, convencido de que "la educación –entendida en el amplio sentido humano que le atribuyó el griego– es la única salvadora de los pueblos" (Henríquez Ureña, 1914; 2013: 316-327). En el segundo caso, en la primera parte del siglo XX, asolado por dos guerras mundiales, Alfonso Reyes escribirá otro texto eminente, las "Notas sobre la inteligencia americana" (Reyes, 1936; 1960: 82-90). Citemos al respecto las palabras de Rafael Gutiérrez Girardot:

En ninguna época de la historia –escribió Scheler– ha resultado el hombre tan problemático a sí mismo como en la actual. El humanismo de Reyes tiene este sentido de resolver este problematismo que es también crisis de la cultura. La nueva especie de humanismo de Reyes difiere del renacentista en que en él tiene categoría de programa. Obedece, en efecto, a la temática del humanismo del Renacimiento en la preferencia del sentir y del obrar sobre el mero saber, en la insistencia en el internacionalismo, la universalidad, el cosmopolitismo, en el rechazo de la bárbara especialización y en la marcada preocupación por el hombre (Gutiérrez Girardot, 1953: 154).

El intelectual colombiano afirma que Reyes aspira a que “el Nuevo Mundo se incorpore definitivamente a la historia universal y a la cultura de occidente”, ya que América participa en la condición de universalidad (154). Por su parte, Reyes dirá que “Entendemos nuestra tarea como un imperativo moral, la salvación de la cultura y el hombre”. El humanismo de Reyes representa también la asunción de la responsabilidad del hombre culto por el conocimiento, que se debe preservar tanto de la degradación como del antiintelectualismo.

Hoy vivimos, creo, un momento de sacudimiento parangonable. No sólo hemos llegado a la luna (e incluso esa hazaña que en su momento conmocionó a una generación como la mía no resulta ya ni siquiera sorprendente para los más jóvenes: su novedad pasó aceleradamente a la historia y es hoy patrimonio del saber común), sino que podemos asomarnos a otras galaxias y conjeturar el origen del cosmos así como intentar entender la caja negra del cerebro y asomarnos a los arcanos subatómicos. Hoy aceptamos, con Darwin, la idea de cambio y evolución, ahora aplicables a ámbitos impensados en época del gran naturalista inglés, cuando nociones como la de ADN o disciplinas como las neurociencias nos abren por primera vez a los nuevos confines del conocer y del sentir. Nociones como las de generatividad, posibilidades de mapeo de lo nunca antes visto (el gen, el mundo entero en su relación con el sistema solar y otras galaxias), de lo nunca antes posible (la clonación o el trasplante de órganos), o de lo nunca antes imaginado (el mundo virtual de internet, que nos abre a la posibilidad de intercomunicación a ritmo acelerado). La tecnología ha alcanzado fronteras impensadas a ritmos ya difíciles de controlar; así, por ejemplo, con la animación en computadoras, asistimos a algoritmos generadores que hacen crecer nuevas realidades del otro lado de las pantallas.

Asistimos a la circulación de inúmeros discursos y prácticas, de saberes y pareceres, a la aparición de nuevos mundos como los que nos proponen el arte y la literatura, pero también el cine y la fotografía, la aceleración de la noción de tiempo y la posibilidad de simultaneidad, que se vinculan a su vez con nuevas formas de vivir el mapa y el espacio... La lista sería infinita.

Y la circulación de noticias, pero también de ideas y hallazgos científicos es hoy imparable. El asombro y la maravilla se deben habituar también a un ritmo acelerado. Al mismo tiempo, sin em-

bargo, quedan ciertos núcleos duros, ciertos ámbitos oscuros, que siguen atormentándonos como en época de Montaigne. En nuestro caso, el regreso a la persona como máscara, el hedonismo, el culto al presente inmediato, el estar instalados en “el gran acontecimiento” (Zizek), la falta de confianza en la transparencia del decir, el olvido de sí mismos y de los otros. Hemos perdido ese sentido de universalismo que quiso tener el humanismo, en cuanto se convirtió en un universalismo normativo y en cuanto fue excluyente y subalternizador.

Del miedo

Me referiré, a modo de ejemplo, a sólo uno de los ensayos de Montaigne, cuya cada vez renovada vigencia resulta aún sorprendente en nuestros días: “Del miedo” (I, XVIII).

Mucho se ha discutido sobre las grandes pasiones que mueven al mundo: para algunos, el amor, para otros, el poder. Yo quiero referirme hoy al miedo, que en nuestros días adquiere la forma de pasar de ser persona a ser cosa; presas de la incertidumbre, hoy volvemos a confrontarnos con esa noción de individuo humano, yo, o persona, en su singularidad, individualidad, pero también en cuanto existe con derecho propio y tiene personalidad moral. La metafísica antigua había subrayado el *sui juris*, esto es, el reconocimiento del propio derecho o la capacidad jurídica para manejar los propios asuntos) y la incomunicabilidad de la persona; la ética y la metafísica contemporáneas han destacado su apertura y su intencionalidad radical y su comunicabilidad. Comienza, como buen humanista, por evocar las palabras de Virgilio (“Estupefacto, la voz se apaga en mi garganta y se erizan mis cabellos”, *Eneida*, II, 77).

Les pido que tratemos de entender la maravilla que representa este texto de 1580. Antes de la antropología y de la psicología, de la sociología o la historia de las mentalidades, Montaigne intenta asomarse “fenomenológicamente” a un sentimiento a la vez íntimo y público, hace de la cita de Virgilio un homenaje pero a la vez una puerta de ingreso a la propia reflexión:

No soy buen naturalista según dicen, y desconozco por qué suerte de mecanismo el miedo obra en nosotros. Es el miedo una pasión extraña y los médicos afirman que ninguna otra hay más propicia para

trastornar nuestro juicio. En efecto, he visto muchas gentes a quienes el miedo ha llevado a la insensatez, y hasta en los más seguros de cabeza, mientras tal pasión domina, engendra terribles alucinaciones (I, XVIII: 119).

Pasa luego revista a los miedos populares a aparecidos y brujas, a los temores de los ejércitos y de las guerras, al miedo a la muerte, a un sentimiento que se da entre los contemporáneos y también en los antiguos, como el miedo pánico de los griegos, y recorre las distintas manifestaciones que van del temor al terror y aborda grandes acontecimientos de su época, como el saco de Roma de 1527. Ve los estragos que hace ese sentimiento, porque hay ejemplos que prueban que se puede antes morir de miedo que de ninguna otra herida: “fue memorable el terror que oprimió, sobrecogió y heló el ánimo de un noble que cayó en tierra muerto en la brecha, sin haber recibido herida alguna. Terror análogo acomete a veces a muchedumbres enteras” (I, XVIII: 120). Convertido ahora en personaje animado y protagonista de la propia narrativa que él engendra, el miedo puede hacernos más ágiles que nunca, o bien paralizarnos: “Ya nos pone alas en los talones, como aconteció a los dos primeros, ya nos deja clavados en la tierra y nos rodea de obstáculos” (I, XVIII: 120). Procura Montaigne revisar las distintas reacciones que tiene el ser humano ante el miedo, y trata de poner palabras a esa zona tan oscura del acontecer humano, que considera más amenazante incluso que la propia muerte. Afirma que no hay nada que le dé más miedo que el miedo:

Nada me horroriza más que el miedo y a nada debe temerse tanto como al miedo; de tal modo sobrepuja en consecuencias terribles a todos los demás accidentes... El número de gentes a quienes el miedo ha hecho ahorcarse, ahogarse y cometer otros actos de desesperación, nos enseña que es más importuno o insoportable que la misma muerte (I, XVIII: 121).

Toma así un punto de vista novedoso, el del propio individuo, para repensar esta cuestión mayor que atañe a propios y extraños. Y ya que hablamos del miedo y la dificultad de representar esa zona oscura, esa “antimateria” de nuestra vida social, permítanme evocar ese cuento perfecto de Hernando Téllez, “Espuma nada más” (1950), que tanto me impresionó cuando lo descubrí, en mi anterior

viaje a Medellín, y que me parece, como los cuentos de Rulfo, uno de los lugares más altos de la narrativa en lengua española: “No saludó al entrar. Yo estaba repasando la mejor de mis navajas. Y cuando lo reconocí me puse a temblar...” (Téllez, 2000:11). Si recordamos esa larga, larguísima escena en que un hombre pide a otro que lo afeite, cuando el barbero reconoce en aquél al asesino de sus amigos, y tiene en ese tiempo eterno y brevísimo a la vez la cuchilla de afeitar y con ella la posibilidad de hacerse justicia por propia mano, me parece que el miedo queda retratado de manera eminente. Otro tanto podría yo decir del miedo atroz que acompaña al protagonista de “Díles que no me maten” de Rulfo. ¡Si sabremos de miedo los latinoamericanos! ¡Desde el padre Las Casas y sus denuncias a los colonizadores que entran como lobos entre los mansos corderos que son los indígenas, hasta los distintos y cada vez más sofisticados modos de la represión, la persecución y el crimen! ¡Si sabremos de miedo los latinoamericanos, cuando en distintas partes de nuestra acongojada geografía faltan el agua, el trabajo, la paz y la salud! ¡Si sabremos del miedo los latinoamericanos, si la fidelidad a la verdad, la franqueza y la honestidad se han vuelto bienes tan escasos en nuestros días en distintos ámbitos de lo público!

Es aquí obligada la evocación de otro texto para mí entrañable: *El olvido que seremos*, de Héctor Abad Faciolince (2006), donde el asesinato del padre representa también muchos otros fenómenos no menos trágicos: el derrumbe de ese espacio común de reciprocidad y bien común que se conoce como espacio público; la implosión de un proceso de modernización y ciudadanización; el debilitamiento de las instituciones del Estado benefactor, que hoy no sólo se repliega sino que se revierte de manera inmisericorde; el vaciamiento del lugar del interés público; el avance de la violencia en las ciudades; la desarticulación de la vida social, cuyos últimos vínculos no pueden ya resistir los embates y procesos de “refeudalización” de algunas prácticas sociales que se conjugan con las nuevas formas de amenaza propias de distintas modalidades del terrorismo y nos hacen temer por el espacio compartido del nosotros.

El viejo y el nuevo humanismo tienen como tarea pues conjurar el miedo a lo otro, a lo nuevo, a lo distinto. Deben encontrar nuevas formas de diálogo de los humanos entre sí y con el mundo. Tienen como tarea repensar la condición humana, sin dejar a nadie fuera, a ninguna cultura, a ningún sector de la sociedad, a ninguna dimen-

sión del quehacer humano, integrando el conocimiento científico y tecnológico, integrando los descubrimientos de nuevos mundos y luchando para defender la idea de horizonte sobre el nuevo peligro de caer en el abismo. Y ante la amenaza de volver al viejo concepto de persona como máscara o de individuo como mero ente o cosa.

El nuevo humanismo debe tomar lo mejor de los anteriores planteamientos, sin renunciar al universalismo pero sin recaer tampoco en el occidental-centrismo, es decir, añadiendo la experiencia de otras partes del planeta y de otras esferas del saber y el conocer. Como ha dicho mi padre, Gregorio Weinberg, también preocupado por la relación posible entre “Viejo y nuevo humanismo” (1993), este último deberá contemplar la dimensión social y ética, preocupado ahora también por otros imperativos impensados en siglos anteriores, como la salvación de la naturaleza, en cuya destrucción parece haberse ensañado el actual orden de producción. Este nuevo humanismo tiene muchas tareas y desafíos por cumplir: deberá superar también tanto la tentación espiritualista como la tentación materialista, incorporando por ejemplo los hallazgos de la genética y las neurociencias sin caer en nuevos determinismos.

La tarea parece ser, en verdad, inmensa, titánica. Y sin embargo, puede comenzar con el mismo gesto de Montaigne: alguien se asoma honesta y fielmente a sí mismo y al mundo a través de un libro, por mediación de la experiencia, la observación y la lectura. El detonante del nuevo humanismo puede ser, como el del viejo humanismo, ese tan modesto como heroico aprendizaje del mundo a través de la experiencia de su lectura.

Quiero terminar con la insistencia en que una de las grandes tareas del nuevo humanismo será repensar al ser humano desde la dimensión moral y jurídica y sobre todo, como lo piden hoy a gritos los seres humanos que habitan los más diversos rincones del mundo asolados por la mentira y la desconfianza, la falta de trabajo y la precariedad existencial, volver a ese ejercicio de buena fe, de autenticidad, de transparencia, de responsabilidad por la palabra empeñada, en suma, de fidelidad a la verdad, tal como Montaigne la puso como meta de su propio quehacer y como sello de agua del género 

Referencias

- Abad Faciolince, Héctor (2006). *El olvido que seremos*. Madrid: Planeta.
- Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Trad. Hilda H. Gracia. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brotton, Jerry (2003). *El bazar del Renacimiento: sobre la influencia de oriente en la cultura occidental*. Trad. Carmen Castells. Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, Cornelius (1ª. Ed. 1999; 2001). “Antropología y autocreación”. En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto*, IV. Traducción Jacques Algasi. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Desan, Philippe (1999). “The Worm in the Apple: the Crisis of Humanism”. En: *Humanism in Crisis: The Decline of the French Renaissance*. (Philippe Desan, ed.) Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Desan, Philippe (2007). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Publié sous la direction de Philippe Desan, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. Paris: Honoré Champion.
- Ferrater Mora, José (1951; 5ª ed. 1969). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Giraldo, Efrén (2013). *Entre delirio y geometría. Un ensayo sobre el arte y la narración*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Gomes, Miguel (2000). *Los géneros literarios en Hispanoamérica: teoría e historia*. Pamplona: Eunsa.
- Gontier, Thierry (2007). “Humanisme-Humanité”. En: *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Honoré Champion.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (1953). “Notas e informaciones sobre la imagen de América en Alfonso Reyes”. En: *Bolívar*, No. 21 (julio), Bogotá.
- Henríquez Ureña, Pedro (1914; 2013). “La cultura de las humanidades”. En: *Obras completas* (Miguel Mena, ed.), vol. 6, 1911-1920, III, Santo Domingo: Editora Nacional.
- Lukács, Georg (1911, 1ª. ed.; 1985). “Sobre la esencia y la forma del ensayo (carta a Leo Popper)”. En: *El alma y las formas. Teorías de la novela*. Trad. Manuel Sacristán. México D.F.: Grijalbo.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1958). *Heraldos de la verdad; Montaigne, Balzac, Nietzsche*. Buenos Aires: Nova.
- Montaigne, Michel de (1580-1595; 2010). *Ensayos escogidos*. Trad. de Constantino Román y Salamero, selección y prólogo de Felipe Restrepo David. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Montaigne, Michel de (1580-1595; 1985). *Ensayos*. Ed. y trad. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Vol. 1, Madrid: Cátedra.

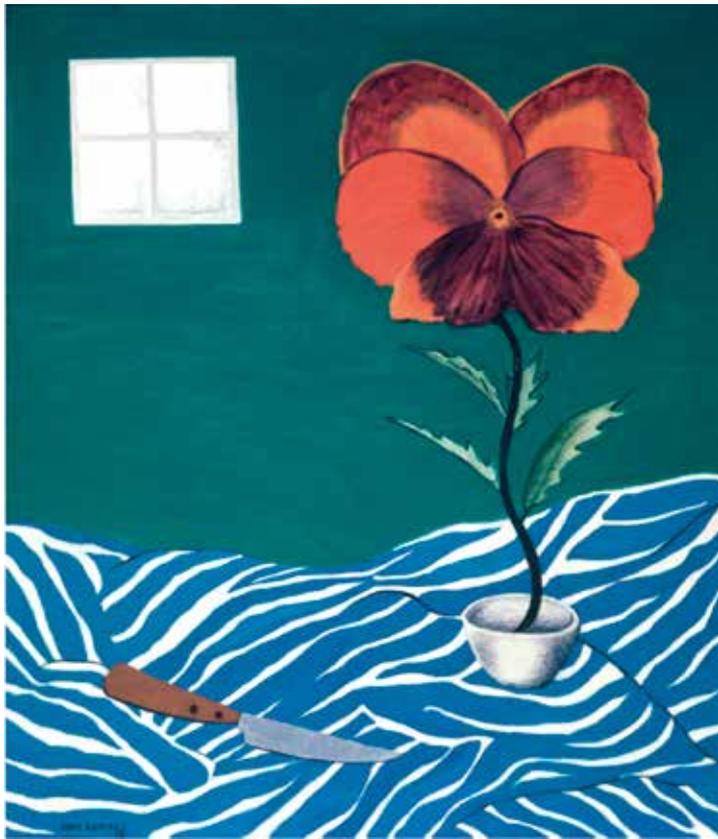
Reyes, Alfonso (1944, 1ª. ed.; 1955). “Las nuevas artes”. En: *Obras Completas*, t. IX. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, Alfonso (1936, 1ª. ed.; 1960). “Notas sobre la inteligencia americana”. En: *Última Tule*, en: *Obras Completas XI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Téllez, Hernando (2000, 1ª. ed.; 2003). *Cenizas para el viento*. Bogotá: Colección Cara y cruz.

Vassevière, Jacques (1998). *Essais de Michel de Montaigne*. Paris: Larousse.

Weinberg, Gregorio (1993), “Viejo y nuevo humanismo”. En: *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Vol. 2, No. 38, año VII, (marzo-abril), México.



Dora Ramírez. *Como un cuchillo como una flor como absolutamente nada en el mundo* 120x120 cms, 1970

De la historia del arte como posibilidad actual del humanismo en Julius von Schlosser y Giulio Carlo Argan*

Recibido: marzo 10 de 2014 | Aprobado: mayo 30 de 2014

Carlos Vanegas**

carloszubiri@gmail.com

Resumen El complejo del contexto contemporáneo en la esfera del arte ha llevado a la revisión y exclusión de disciplinas que ofrecieron modelos de explicación y conceptualización de la realidad, como la Historia del arte, cuestionada epistemológicamente por Gombrich, por los discursos posmodernos de la muerte del autor y de la tradición como un fenómeno textual, hasta la declaración de su muerte en función de la hibridación de disciplinas humanistas. Sin embargo, en las propuestas de Schlosser y Argan aparecen aspectos metodológicos válidos para comprender y visualizar la función del historiador como mediador en la cultura de la sensibilidad, las modulaciones del arte que han surgido en los embates del devenir histórico y que le han permitido tanto al arte como a la historia del arte llegar a ser lo que son o pueden ser para nosotros en la actualidad.

Palabras clave

Historia del arte, historiador, humanismo, cultura, arte.

From the history of art as a current possibility of humanism in Julius von Schlosser and Giulio Carlo Argan

Abstract

The complex world of thought and sensitivity in the sphere of contemporary art has entailed the revision and exclusion of disciplines aimed at providing a model to explain and conceptualize reality. Art history, as one such discipline, has had many of its contributions questioned from Gombrich's epistemological reformulation to the postmodern discourses, which extol the death of the author, the post-structuralist idea of tradition as a textual phenomenon, and the declaration of the death of history as a consequence of the hybridization of disciplines and of other branches of human knowledge. Nevertheless, it can be demonstrated that proposals as those by Julius von Schlosser and Giulio Carlo Argan enclose reflections and methodological aspects which can help us face the task of understanding and visualizing the mediating role of historians in the culture of sensitivity, and the art modulations that have resulted from the blows of history and that, in turn, have shaped both art and art history into what they are or can be to us today.

Key words

History of art, historian, humanism, culture, art.

* Este artículo es el resultado de la investigación "Arte y memoria en Colombia", desarrollada en el marco de las convocatorias CODI-Mediana Cuantía, de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, en el año 2012.

** Doctor (c) en Arte, Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Profesor, Departamento de artes visuales e Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia.

Introducción

Pensar la historia del arte como un discurso humanístico frente al estado actual de la investigación en la teoría, la historiografía sobre el arte, y la actividad del arte y el artista, por demás tan impotente frente a la compleja realidad del sistema del arte reciente, parece plantear la necesidad de levantar una voz que afronte las tendencias ambiguas y confusas que se han perfilado recientemente sobre el papel que debe tener la historia del arte en el mundo del pensamiento y la sensibilidad; o que se presente una propuesta que asuma los retos que surgen e impactan tanto a la misma disciplina, como a la actividad y la esfera de la producción del arte. Así, entrar en el debate sobre el estatus de la historia del arte hoy implica trazar y actualizar diversas metodologías que pueden dar cuenta del mundo heterogéneo e inestable de los fenómenos del arte, a partir de la construcción de un modelo de concepción histórica de una historia del mundo, especialmente en la ilustración europea, a la luz de los procesos culturales de la conciencia moderna y del ejercicio de la libertad en ese mundo humano.

Por supuesto, asumir que la disciplina puede y debe ejercer una función actual en el desarrollo de la libertad y la conciencia implica enfrentarse a posturas alérgicas a intereses decimonónicos, como la de Gombrich (anti hegeliano popperiano, pero hegeliano a pesar suyo), testigo de la crisis disciplinar de la historia y del “conocimiento general”, quien se queda corto en las perspectivas sobre la tarea de historiar en su pugna contra el historicismo hegeliano y los efectos de su lectura holística; o la de Belting, quien pone el dedo en la herida con su fallida tesis de la muerte de la historia del arte, pero abre más posibilidades, como puede apreciarse en el giro antropológico que le dio al estudio de la imagen, una de sus perspectivas más productivas; o en sus interesantes alegatos para las prácticas museísticas actuales. También implica asumir una postura ante las ideas posmodernas y posestructuralistas que declaran la muerte de la historia del arte, en tanto ven en esta disciplina la huella especulativa y “universalista” de las filosofías de la historia del siglo XIX, principalmente la de Hegel, como puede apreciarse en Michel Foucault, quién cuestionó la validez de los relatos legitimadores que se habían considerado bajo una idea progresista de la narración del pasado.

Pese a estos esfuerzos que reniegan de cualquier intento de historia del arte hoy, preocuparse por la disciplina de la historia del

arte –y de la Historia– tiene como uno de sus grandes atractivos considerar el discurso histórico como una narración que tiene su comienzo en la elección del historiador. Y en esta selección del objeto particular se modulará metodológicamente el relato de la historia, en tanto son los acontecimientos, o lo “experimentado” según Kosselleck, los que implican orgánicamente tales modulaciones. Lo que demostraría que cada recuento, por más circunscrito que sea, deberá ser afrontado en una variedad supuesta de niveles; sin esta variedad, la consideración de una verdad histórica difícilmente podría encontrarse. En este sentido, pensar la historia que se narra implica una consideración dual de la misma: que es aquello de lo que se narra y, a la vez, es la investigación sobre la historia misma.

La experiencia histórica supone que ambos procesos son inseparables, como lo señaló Jacob Grimm, porque se considera que la experiencia receptiva de la realidad está esencialmente ligada al impulso investigativo del historiador (Cfr. Kosselleck, 2004). Para Gombrich, el instinto y los caprichos que siguen los intereses propios del historiador caracterizan las formas del registro y la narración de los cambios de experiencia. De esta manera, se resalta la importancia del carácter individual del historiador en el relato y su punto de vista –si lo tiene– irrepetible y particular. Pues si bien se trata de la narración de experiencias, no se puede pasar por alto que el acontecimiento del historiador, con sus modelos para contar algo, con su arriesgo en la elaboración metodológica, depende de los modos de hacer, de recoger, modificar o registrar que el propio historiador despliega; lo que implica que en el oficio es válido el equilibrio, pero la asepsia no existe.

Si consideramos esto, por ejemplo, en la lectura de una historia del arte como *El arte de la Edad Media* de Julius von Schlosser, lo primero que asombra al prejuicio es que se plantee, desde un punto de vista particular, el objetivo de realizar una “introducción al lenguaje artístico medieval”. Este interés significa desplegar un conjunto de características que logren definir una “gramática” que, en sí misma, reúne las obras y los objetos de expresión de un periodo particular, bajo criterios comunes en un “estilo”: el llamado arte medieval¹. El interés por esta afirmación de Schlosser apela a la posibilidad de

¹ Que Schlosser proponga una “gramática” es algo que corresponde a la tradición humanística, y específicamente de corte alemana. Como en Alois Riegl, hay aquí una mirada lingüística, tipológica. Y desde la variedad casuística individual, siempre será posible discernir una gramática estilística general.

indagar aspectos metodológicos y estructurales del oficio de historiar la cultura y el arte, como lo son el análisis de las condiciones de posibilidad de la historia y del arte; el estudio de los límites que toda narración tiene implícita; la confrontación de las herramientas para su composición, o las nociones y categorías que se ponen en juego en la misma discusión sobre la historia del arte y el concepto de arte.

Y son estos retos que han impactado a la disciplina los que se quieren explorar y plantear aquí como opciones metodológicas y conceptuales actuales para los discursos que detentan el interés de ofrecer un punto de vista sobre los productos de la conciencia y la libertad humana. Este análisis se plantea a partir de la aproximación a las obras *El arte de la Edad Media* de Schlosser y *Las ciudades capitales 1600-1700* de Giulio Carlo Argan. Si bien son dos textos que, desde sus títulos, no se definen como historias del arte, si plantean los intereses particulares de ésta: 1) la reflexión sobre la propia disciplina de la historia del arte y sus vínculos con el campo cultural, social y económico de la época que tratan; 2) proponen una estructura y unos modos de narración de los procesos artísticos; y 3) utilizan herramientas que permiten dar cuenta de sus propias intenciones como historiadores al referirse, desde la historia misma, a la realidad del mundo artístico. De esta manera, sus análisis permiten comprender y visualizar tanto la tarea del historiador y su función de mediador en la cultura de la sensibilidad, como la indagación por la especificidad y el campo de actuación de la historia del arte; generoso esfuerzo de estas visiones de dos épocas fantásticas y peculiares de la historia cultural, hechas por dos hombres que se presentan aquí como capitales a la historia del arte y a la reflexión sobre el humanismo hoy.

Con seguridad, uno de los aspectos más atractivos que los dos autores tienen de la historia del arte es su voluntad de ir más allá del asunto puntual de la producción específica del arte, al elevarlo a una mirada contextual amplia y a una comprensión epocal, que se construye con el tejido de las circunstancias referenciales de su mundo –aspecto nada fácil en la elaboración de una teoría–. Así, Schlosser expone y considera tanto los supuestos filosóficos y las fuentes históricas, como los elementos particulares del arte medieval (miniaturas, frescos, retrato, *titulus*) que le permiten definir las categorías conceptuales de la “tipología” y el “esquema” como criterios históricos para la elaboración de su lenguaje artístico. Y Argan

establece la cultura del barroco como una estructura imprescindible de la cultura moderna, basado en la dicotomía religiosa y la crisis espiritual del siglo XV; en la función de la imagen en las manifestaciones religiosas y en el carácter del monumento como elemento de autoridad².

En ambos se presentan constantemente reflexiones sobre la naturaleza de la historia del arte, y se construyen vínculos visuales y conceptuales de estas formas de arte con los fenómenos vanguardistas del siglo XX, lo que da cuenta de su audaz visión sobre el papel del arte y sus relatos en la configuración de la tradición. En consecuencia, son los planteamientos teóricos sobre la propia disciplina, las herramientas de composición, y las reflexiones sobre los cambios y las modulaciones del arte en el devenir histórico de los momentos de la cultura, los aspectos que se señalarán aquí como válidos y vigentes para pensar los modos y las estructuras de los relatos históricos y su compleja relación con el arte; problemática relación que le han permitido al arte y a la disciplina de la historia del arte llegar a ser lo que son o pueden ser para nosotros en la actualidad.

La narración de lo mal visto

Es curioso que el texto de Schlosser, al igual que la *Historia del arte* de E. H. Gombrich, se realizara con la pretensión de ser un texto divulgativo de carácter popular. El libro fue publicado en 1923 y pertenecía al proyecto editorial de una historia general escrita por diversos autores. En su libro, Schlosser pretende indagar por la gramática del lenguaje artístico del medioevo; al hacerlo, realiza una gran contribución no solo a la historia del arte sino a los problemas de la historia del lenguaje artístico, en tanto su tesis se legitima en la demostración de un “desarrollo” paralelo entre el lenguaje artístico y el lenguaje literario. Pero el afán por los problemas de la gramática no es de carácter crítico-literario, ni se trata aquí de problemas meramente lingüísticos. Lo que considera Schlosser, bajo la gran influencia de Croce y de su *Estética* como ciencia general del lenguaje, es el estilo entendido como gramática; es decir, como el lenguaje que determina la práctica artística del medioevo, en tanto se plantea

² No se consideran textos de Argan sobre el medioevo, que parecería lo pertinente, porque lo que se plantea es un paralelo entre los intereses sobre la historia del arte, el arte y sus funciones para la cultura.

como un conjunto de particularidades, procesos y elementos semejantes. Sin embargo, el estilo no sólo hace referencia a la creatividad y la individualidad de la obra de arte, sino que abarca el mundo del arte y las esferas de la vida cultural en las que se desenvuelve.

Schlosser no concibe la historia del arte como la historia biográfica de los artistas, ni como el relato de las creaciones más celebres; por el contrario, si bien la historia del arte puede considerarse como una narración sobre el quehacer de los artistas –de carácter no anecdótico–, para Schlosser ésta debe dar cuenta de un lenguaje común que ha sido conservado en la tradición como un “bien social” en las obras. Este “lenguaje” se rastrea y realiza a lo largo de toda la estructura de *El arte medieval*, en tanto hay una indagación por las fuentes filosóficas, literarias y religiosas de primer y segundo orden de la historia del arte medieval; se aproxima a elementos como la numismática, el retrato y la miniatura que permitieron, desde Grecia y la Antigüedad tardía, el arraigo de este lenguaje; y por último, indica el carácter y la peculiar naturaleza medieval desde la estructura paradigmática de la arquitectura religiosa. También considera, desde la división geográfica, política y cultural europea, los cambios y modulaciones que el arte medieval realiza. Y todo esto, para historiar un periodo artístico sin la pretensión de retratar la totalidad de la cultura en la representación de las obras de arte, ni con el interés de revelar todas las manifestaciones espirituales de la época, ni con el supuesto de canonizar y relatar la saga de los grandes productos artísticos. Por el contrario, Schlosser va a considerar algunas obras de arte, desde sus esquemas o tipologías históricas, y las pondrá en relación con los elementos señalados, que aportan a su objetivo primordial: construir el estilo del arte medieval.

Schlosser es consciente de que el arte medieval, y su máximo realización, el Gótico, han sido considerados despectivamente por la literatura artística como un momento intermedio y de verdadero extravío entre la Antigüedad y el Renacimiento; como un periodo de mal gusto, sin autonomía para la creación, y decadente por su impronta bárbara. Por ello, frente al historicismo decimonónico de carácter despectivo, Schlosser demuestra cómo el arte medieval tiene una orgánica afinidad con el Barroco y el Expresionismo, en tanto artes de lo exótico, lo bárbaro y lo primitivo. En este aspecto, llama la atención que Argan también comience *La Europa de las capitales 1600-1700* con un juicio negativo de Croce, al señalar que se ha

considerado el Barroco como un momento negativo artística, moral y políticamente, toda vez que se manifiesta en su despliegue cultural el interés por el frío énfasis, el artificio, y los falsos valores morales. Tales relaciones son una razón más para realizar este paralelo entre dos obras tan disimiles como las que aquí se proponen.

En cuanto al tema de Argan, el Barroco, éste es revaluado al indagar por los intersticios sustanciales de una práctica que prefiguró los perfiles intelectuales, culturales y sociales de la Modernidad. En la indagación de Argan se presentan las particularidades y los matices del gran arte Barroco: su carácter monumental como símbolo de poder y autoridad; la retórica como tropos para el ejercicio de la fe y la devoción; y la función de las imágenes como vehículos de transmisión ideológica. Argan divide su estructura en dos amplios capítulos. El primero, “El arte barroco”, está dedicado a las distintas opciones conceptuales, culturales y sociales que implican el despliegue de la “La Gran manera”; y a las fuentes literarias e ideológicas, primarias y secundarias, a las que apelan las prácticas artísticas vinculadas al Barroco³. El segundo capítulo, “El gran teatro del mundo” realiza un amplio acercamiento a los diversos intereses del arte Barroco. Aquí, Argan reflexiona sobre la construcción del espacio y la configuración de las cosas y los objetos en las obras; asimismo por las cualidades y las particularidades de los distintos géneros que abordan esta práctica artística, desde la naturaleza muerta y el paisaje, hasta las escenas costumbristas y el arte del retrato. En este sentido, Argan no se resigna a configurar su relato bajo los criterios de la historia de nombres, obras y fechas. Tampoco impone, como permiso metodológico, un concepto abstracto ni moldea las distintas etapas y manifestaciones del barroco bajo el criterio ya establecido.

Respecto a la construcción y el proceder metodológico de los dos textos, Argan se distancia de la posición de Schlosser en un punto esencial: el tratamiento de las obras de arte⁴. Poder realizar la monografía de una obra sin ningún elemento extra-artístico, sin

³ La estima y valoración de los autores presentan una clara distinción entre las “fuentes primarias” y las “fuentes secundarias”, ejemplos sustanciales para la historiografía actual y los estudios de la metahistoria, con su carácter heterogéneo y complejo por la extrañeza de los perfiles y funciones de las distintas disciplinas en el mundo del pensamiento actual.

⁴ Sin duda, este carácter muestra que Argan, y es bueno decirlo, se aplica más a las obras y a los individuos que Schlosser, en tanto el alemán se interesa de sobremanera por la “historia” en un amplitud humana e intelectual que atrae sin remedio.

utilizar ninguna alusión a otras obras del propio tiempo o de otras culturas, fue una empresa fallida para Schlosser, debido a su carácter asociativo y a su amplio conocimiento de la historia de la cultura que le permitió dirigir la mirada a diversos lugares y momentos conceptuales (Cfr., Schlosser, 1981). *El arte medieval* no presenta un acercamiento singular a la obra de arte, ni plantea cualidades diferenciadoras que individualicen la obra. Frente a esto, el esfuerzo de Argan logra alcanzar altos niveles de conceptualización siempre sostenidos a partir de la reflexión y contemplación de las obras de arte. El italiano no concibe las obras de arte como ejemplo de su aparato conceptual, por el contrario es en la confrontación directa de las obras, en los recorridos discursivos —de gran calidad literaria— con los que presenta las obras, y en los juicios críticos y valorativos que caracterizan estas descripciones, donde se manifiestan las principales virtudes del estudio de Argan sobre la cultura del Barroco; ejercicio donde demuestra uno de sus grandes méritos: desde el interior de la obra logra construir el sentido filosófico de la historia, e infiere la cercanía y la racionalidad de la creación de las obras del pasado bajo la mirada atenta y clara del presente. Por supuesto, la mirada desde el presente no “falsea la historia”, gran peligro para Schlosser, pues no se introducen conceptos del presente, ni el horizonte actual se desliza como presupuesto para el propio registro del pasado. Así, el ejercicio disciplinar que realizan se desarrolla en la observación de los fenómenos, no para “juzgarlos” ni “defenderlos”, sino para comprenderlos en su desarrollo: lo que implica el reto de permanecer en el contexto y ser “modernos”.

Los supuestos y las fuentes

La época medieval ha sido caracterizada desde Vico como un retorno a la edad homérica debido a su barbarie. Sin embargo, Schlosser plantea que una visión general sobre este periodo debe agrupar las distintas concepciones que se han desarrollado progresivamente en la historia de la cultura. De allí que sea fundamental la instauración de la Iglesia en la Antigüedad tardía, como institución que introduce conceptualmente la dialéctica medieval entre el inmanentismo y la trascendencia. La concepción espiritual, regida por el Único, por la potencia suprema, relega, desvirtúa los aspectos terrenales, el carácter individual y los acontecimientos determinados por la his-

toria. El carácter místico y ascético del mundo medieval logrará la división entre lo sagrado y lo profano desde el límite del templo, al excluir como insustancial, fugaz e irreal, todo lo que se encontraba fuera de él. Desde el rechazo de lo terrenal, el pensamiento medieval se podría distinguir por su carácter optimista, debido a la consideración mesiánica del paraíso y de la superación de los sufrimientos de la existencia por la esperanza de bienestar trascendente.

Así, la visión del mundo medieval introduce una dialéctica que tiene como resultado un nuevo “realismo”. La esencia del mundo se encuentra más allá de lo terrenal y del carácter fugaz de la existencia, y permite que los límites entre lo irreal y lo real se confundan, lo que genera la inversión de valores legitimada por las teorías platónicas y neoplatónicas. De allí que se infiltraran en la cultura, a partir de los contornos desdibujados de la experiencia perceptual, los acontecimientos extrañados del misterio, los milagros, la historia inventada y los bestiarios; pero de igual manera se insertan los elementos sustanciales para las prácticas artísticas: la pasión emotiva y la actividad de la fantasía. Tanto lo fantasioso como la pérdida de la autonomía de lo individual y singular, serán necesarios para que el arte del medioevo se desarrolle bajo los criterios de la formalización esquemática y el interés por lo típico.

Respecto a las fuentes directas para comprender el lenguaje artístico del arte medieval, Schlosser clasifica dos. La primera, entendida como fuente inmediata, indica los Monumentos y los espacios arquitectónicos tanto paganos como religiosos. En lo que respecta al llamado “arte plástico” como la escultura, parece que no hay mucho que apreciar ya que desaparecen casi en su totalidad debido al *ethos* cristiano que viene desarrollándose desde la Antigüedad; y parece que sólo donde más se manifiestan estas prácticas es en algunas decoraciones ornamentales y exteriores, donde sobresale la ejecución del relieve. Los mosaicos parietales son otra fuente antigua, cuya importancia y calidad formal dependen de su ubicación geográfica y su relación efectiva con el clima cultural en el que se desarrollan. Tanto así, que en algunas partes del norte de Europa la función de los mosaicos se irá desviando hacia las soluciones de la pintura mural. Otra fuente de investigación es la miniatura como forma privada de expresión, tan importante para los libros miniados. Como fuentes secundarias, Schlosser identifica todos los documentos que se refieren y consideran las fuentes primarias, esto es los textos teóricos so-

bre los monumentos o sobre las valoraciones del arte. Un elemento que se destaca es el elemento del *titulus*. Este es la inscripción que acompaña las imágenes y que pretende explicar su contenido espiritual, al indicarle al espectador que el carácter íntimo del arte es lo trascendente. El *titulus* parece ser un reforzamiento lingüístico ante la desconfianza existente en la veracidad del hecho plástico.

Respecto a las fuentes de Argan, se resalta el carácter funcional del arte y sus imágenes desde el siglo XV como efecto tanto de la división ideológica y la crisis espiritual de la Iglesia, como de las dos concepciones sobre la existencia del hombre que se desprenden de la misma. Por un lado, la Reforma, con su ansia iconoclasta que enjuicia como paganas aquellas valoraciones que ven en el arte la manifestación sensible de la fe; por otro, la Contrarreforma, que revaloriza las imágenes y afirma el “valor ideal y la necesidad práctica de la demostración visual” (Argan, 1964: 21). El impulso que toma la Iglesia romana para defenderse del ataque reformado implica una nueva reflexión sobre el papel y la naturaleza de la imagen como medio y documento para la comunicación de los ideales apropiados y los dogmas defendidos⁵. En este sentido, la Contrarreforma apela a las imágenes como medio de persuasión y corrección ideológica que permiten reafirmar los valores y la autoridad presentes en los hechos y en el drama de la historia sagrada de la Iglesia. Por ello, Argan precisa insistentemente que el nuevo valor persuasivo de la imagen no se establece tanto en lo intelectual sino en lo compasivo como objetivo singular de la Contrarreforma.

Sin embargo, el interés de la Iglesia por manifestar su poder y autoridad a través de la imagen no se despliega ya en la esfera de las verdades ontológicas; por el contrario, el valor persuasivo se despliega en el hecho colectivo confesional guiado por la dirección espiritual de la Iglesia, que a su vez pretende el control de la autoridad –ejecutada con ayuda del Estado–, y ejerce el control moral sobre la conducta humana. Y como la finalidad de la imagen es lograr que el hombre en sociedad se comporte según ciertos criterios, su función busca la mirada clara y precisa sobre la vida práctica en la existencia. Será, entonces, el estilo devocional el que le permita a la imagen alcanzar sus mayores logros, al determinar el carácter funcional

⁵ Los ideales morales de la iglesia son manifestados, por ejemplo, en la alegoría de *Hércules entre la virtud y el vicio* de Aníbal Carracci, a partir de tipologías mitológicas y los elementos del paisaje.

y explicativo de las imágenes, y desplegar en la propaganda el valor de la persuasión como ejercicio de autoridad.

Los criterios y la esencia

El examen de las fuentes primordiales para el estudio del arte medieval, según lo propuesto por Schlosser, ha demostrado la confrontación entre el inmanentismo y la trascendencia, además de hacer posible el registro del desarrollo histórico de algunos elementos predominantes en el lenguaje artístico medieval. En primera medida, Schlosser debe estimar aspectos que se han arraigado desde la antigüedad tardía cristiana, y que se verán manifestados en el paradigma medieval: el edificio religioso⁶. Schlosser destaca la importancia de los monumentos antiguos de la cultura cristiana, el uso de la miniatura, y la relación de los artistas y su proceso de secularización histórico. Es decir, la tradición antigua, como fuente, es reactualizada en un proceso que va desde el carácter fasto y retórico de la dramaturgia religiosa, pasa por la apertura de artistas y escribas que no pertenecían al clero, y culmina en la transfiguración de la imagen de *Niké* en el ángel de la anunciación. La formación de estas analogías se desarrollará en las estructuras medievales a través de la impronta del artista, y la posibilidad que tiene el creador de mezclar elementos bárbaros con la retórica dominante de la antigüedad, a través de la fantasía. Por otra parte, la importancia de la relación entre palabra e imagen, exteriorizada en la *Biblia pauperum*, será fundamental para la configuración de una forma peculiar de expresión que apunta a la manifestación de las verdades del espíritu en detrimento de todo lo que se relacione con la existencia temporal y fugaz del hombre.

En este sentido, la gran dialéctica entre lo irreal –lo terrenal– y lo real –lo trascendente– privilegió el carácter contemplativo y espiritual de las obras de arte sobre las formas ilusorias y engañosas de las apariencias. Esta vinculación se da en el terreno del mosaico como estructura configuración para ser observada desde lejos, para que sus efectos se realicen en la contemplación del espectador. Por otra parte, la falta de autonomía y la dependencia a la institución que pretendía el poder espiritual y terrenal –juicio negativo con el que se ha caracterizado el arte medieval– parecen entrever la pér-

⁶ Si para Henri Pirenne el paradigma es sin duda la ciudad, para Schlosser toda la configuración espiritualista trascendente, o en sus términos, toda la lingüística trascendente del hombre medieval se hallará en la catedral, o en su defecto en el monasterio.

dida de autonomía no solo del artista, sino del hombre en general. Pues desde la Antigüedad tardía, impulsada por el cristianismo, la separación clásica del hombre frente al cosmos, a partir de su individualidad, es desterrada del panorama histórico del medioevo por la “indeterminación cósmica”, que se realiza en la representación de las formas simbólicas del arte cuyos significados son lo trascendente y supremo (Schlosser, 1981: 61).

Schlosser caracterizará esta pérdida de autonomía individual como una instancia natural de la historia porque hace parte de una realidad concreta que avanza y se desarrolla a partir de contrastes culturales. Al señalar el desarrollo histórico de estos contrastes, Schlosser apela a los elementos de primer orden, metodológicamente sustanciales para la misma consideración de la historia del arte: el relieve, el retrato, y el arte primitivo. Así, y a partir del rechazo que se vive en el Medioevo hacia la individualidad, se determinará el papel del relieve como un modelado que irá configurándose formalmente hacia lo típico y convencional, y que llevará finalmente a la reducción de la imagen y la individualidad, propia de la edad antigua, a esquema visual. Además, será el “interés figurativo” por los elementos bárbaros lo que posibilitará también un desplazamiento de la imagen hacia el ornamento, constituido por el esquema formal y la tipología como verdad fundamental (Schlosser, 1981: 65).

El desarrollo de simplificación de la imagen puede verse en los documentos de la numismática y el arte primitivo. En lo que respecta a los retratos acuñados en las monedas, el rechazo del yo desde la antigüedad tardía permitirá que la representación que se busque no sea la de una materia corpórea individualizada, como en el retrato antiguo, sino que se pretenden la representación de un carácter universal, anónimo e ideal, proceso que comienza desde la época de las invasiones tártaras. De igual manera ocurre con el arte primitivo, en el que se destaca una reproducción que ya no es orgánica, y que por el contrario apela a la simplificación de las formas a nivel ornamental. Pero dicha simplificación, afirma Schlosser, no corresponde a una falta de experiencia técnica, o a una pérdida de sensibilidad artística; por el contrario, los elementos simples son el desarrollo de las formas puras que se van logrando en el arte medieval de forma consciente⁷. Tampoco quiere decir que estas formas o simplifica-

⁷ Será el triunfo de las *arts and crafts* y de los modernismos, donde la abstracción de carácter orgánico corresponde a una vertiente naturalista-espiritualista.

ciones ornamentales sean geométricas, en el sentido que podemos entender lo abstracto, sino que son el resultado del deslizamiento figurativo de la imagen hacia las formas ornamentales de esquemas fijos que se repiten. Se trata de la imagen más simple posible de un objeto real (Schlosser, 1981: 69), como puede apreciarse desde los platos neolíticos y sumerios a los escudos y los vasos celtas, de los tejidos orientales a la ornamentación textil medieval. Lo interesante de este desarrollo es que el deslizamiento hacia el ornamento abstracto no indica solo la búsqueda de arraigo en la naturaleza, sino el apoyo en lo espiritual, que está soportada, a su vez, en “la observación como correctivo visual”.

Al seguir con el paralelo de situación con Argan, se puede indicar la importancia del criterio discursivo de la persuasión y la formación en el arte y las producciones del Barroco. Así se considera la función retórica del arte Barroco para orientar al espectador, pues ésta se logra, en gran medida, en la alegoría que expresan las imágenes, donde los personajes representan algún sentimiento, algún tipo ideal tomado de la mitología o la historia; apuntando, una vez más, a la relación del hombre en sociedad con las valoraciones morales que se pretenden ejercer desde la Autoridad, históricamente legitimadas en la tradición. Por supuesto, se puede afirmar que este carácter retórico siempre ha estado presente en el arte. El cambio que se quiere relatar aquí en la especificidad del barroco se halla en la conmoción, la dinámica teatral, la pasión y el dramatismo que puede apreciarse en los esquemas clásicos y mitológicos.

En este sentido, la retórica como arte de la persuasión que se despliega en el Barroco, lo enfrenta directamente con el Clasicismo. Por una parte se encuentra la identidad clásica que concibe la finalidad el hombre como una realización en la naturaleza; esta es la armonía que el Barroco ya no puede considerar, pero si contemplar. Por otra parte, está el uso de imágenes y tipologías del pasado en la construcción pictórica, escultórica y arquitectónica del presente. La disputa se juega en la posibilidad de actualizar las imágenes que son evocadas por la memoria y transmitidas por la historia; o puede considerarse la falta de narración y de carácter demostrativo alguno, y la pintura, como consideraba Caravaggio, sea solo *praxis* pictórica. O también se juega la posibilidad de considerar el pasado como una realidad irrecuperable, y que puede fijarse en el paisaje, lo que hace de la pintura y su *praxis* un rescate histórico en la conciencia. Es-

tas posibilidades expresan la incesante reflexión que desde la misma producción del arte se hace sobre la historia y sus contenidos, toda vez que es sobre la confrontación de la historia que las tendencias del Barroco consideraron lo clásico.

El hombre ha perdido la identidad clásica señalada y la historia, como experiencia del devenir de la vida, ha introducido nuevos contenidos. El desequilibrio ha sido logrado por la idea moderna de historia y de la reflexión sobre la relación del hombre con las cosas, que se materializará más adelante en la legitimación de la estética como disciplina que indaga la adecuación y coherencia entre los acontecimientos y fenómenos y el hombre que los confronta. De esta manera, la historia ya no puede considerarse como una mera selección de hechos memorables, sino como aquella conciencia de la propia experiencia del sujeto que se da en la actualidad de su hacer. Así, el Barroco se adelanta a la naciente Ilustración que se fundamenta en la experiencia humana y que se opone a los principios trascendentales, a las ideas innatas, a las sensaciones y la imaginación. En este sentido, y más allá del hecho político-religioso de la Contrarreforma, el asunto de la existencia y del actuar humano será un drama individual concreto y preciso, del cual nadie puede escapar, toda vez que se presenta como una asunción ética cotidiana, como un problema de la “conducta humana”.

Desde esta perspectiva, tanto el tiempo como el espacio se hacen presentes en las configuraciones del arte Barroco, como precisa Argan respecto a la arquitectura y su carácter retórico. Las fachadas de las estructuras, los elementos como frisos, refuerzos, tímpanos o columnas, poseen un valor comunicativo y práctico que supera la mera realidad de su función como elementos estructurantes⁸. Ahora poseen una carga simbólica, cuya imagen tiene una equivalencia ideológica, y su función apunta más al interés por “la estructura visual que por la estructura del objeto” (Argan, 1964: 104 ss.). Es en la arquitectura en donde el fenomenismo se toma el espacio (público) en las diversas formas posibles que se presentan en la sociedad civil.

⁸ Borromini será un paladín para las órdenes religiosas. La fachada de *San Carlo alle quattro fontane* en Roma y la columnata de Bernini serán paradigmas de este valor comunicativo.

El paradigma

Al seguir la categoría de “esquema” como forma simple de representación, el arte medieval acude a estos elementos simbólicos porque son formas de representar lo trascendente. Con esto se indica que, al igual que el Barroco, las imágenes, en su generalidad, son alegóricas y trascendentes. Es por ello que el arte, o mejor la iconografía cristiana siempre responderá a este esquema, en tanto se concibe que hay algo más allá de las imágenes, ya sea en el espiritualismo gótico o en la emoción ardorosa barroca. De ahí que es su apariencia sensible la vía donde se realizan los efectos simbólicos originados en lo trascendente.

Bajo esta condición Schlosser puede suponer una identificación funcional entre la caligrafía –el *titulus* como elemento visual y la identificación en los libros miniados– con la imagen visual. Además de registrar la relación del arte con otras esferas del mundo de la vida, esta identificación puede hacer efectiva la configuración de un lenguaje del arte medieval como estilo, que no solo agrupa los productos visuales sino que abarca los procesos de la escritura y la música –en la polifonía– como creaciones igualmente ornamentales.

Schlosser afirmar categóricamente que toda su construcción del relato histórico tiene como intención la configuración de un campo que identifica el paradigma del lenguaje artístico medieval: la basílica. Al lado de la artesanía, la miniatura, la numismática, los mosaicos, vitrales y la escritura, se encuentra la arquitectura como integrante de la gramática particular del arte medieval: la catedral es territorio magnífico donde todo el texto confluye y se expresa. Asimismo, la arquitectura, como la pintura, está intervenida por elementos bárbaros que intentan romper con la estructura latina desarrollada desde la Antigüedad.

Y esta línea es importante porque Schlosser apuesta por los diversos vínculos históricos de las prácticas artísticas del Medioevo desde la antigüedad. Y así puede asegurar, tranquilamente, que la arquitectura antigua ofrecía a las nuevas comunidades cristianas dos estructuras que encontrarían su reactualización medieval: 1) la vivienda pagana rectangular, la morada de los vivos; y 2) la estructura circular destinada a los monumentos para los muertos. En esta reactualización, el Medioevo introdujo ciertos cambios en la aparente fragilidad de la estructura de la basílica anterior –como la romá-

nica–, e introdujo elementos como el arco, elemento de solidez y soporte; además de realizar una “división rítmica del espacio interno y el embellecimiento y diferenciación de su aspecto exterior”, lo que permite la representación de intereses supraindividuales e impersonales; y a pesar de que se puede presentar un carácter individual en cada construcción singular, éste solo se presenta bajo las cualidades de orden general del lenguaje artístico del Medioevo, como puede apreciarse en la arquitectura gótica con sus pináculos y su verticalismo como expresión de la trascendencia.

Con el mismo interés de Schlosser en la arquitectura, Argan va a señalar que una de las soluciones eficaces del arte barroco es su despliegue en los espacios arquitectónicos, como medio de realización de lo monumental; bien sea en la soledad –Santa Teresa– o en la fe colectiva, la iglesia barroca, al igual que la plaza, será la expresión espacial y colectiva de las multitudes hacia la salvación. Pues si se evalúa el nuevo esquema cultural en el que se realiza el Barroco, la *forma urbis* se convierte en vehículo de persuasión, a través de su *reconsagración*, cuando alcanza nuevos valores ideológicos que manifiestan autoridad, cuyo valor se caracteriza por la presencia del fenomenismo en la ciudad a través de la Monumentalidad. Ésta se expresa en la ciudad como totalidad de “espacios abiertos, perspectivas y arquitectónicamente definidos” (Argan, 1964: 34): la Basílica, las grandes *Viae Triumphales* y las plazas. Estos espacios son monumentos representativos que se erigen como encarnaciones de la “ideología del poder”, que en su mayoría ya no representan la clase aristocrática, sino la imagen de los valores burgueses –sin menospreciar el poder de las cortes católicas–. El monumento, entonces, es la representación de los valores ideales; además funciona como símbolo de lo espectacular que, al hacerse imagen de la autoridad de la cultura, vuelve sensible los discursos ideológicos y demostrativos de la tradición desde la restauración periclea de la acrópolis.

Por tanto, es el monumento el espacio que evoca las figuras memorables de la tradición y hace expresión sensible la universalidad de los modelos históricos a seguir. Además, señala Argan, el monumento permite la consideración y reflexión sobre la propia historia, toda vez que, a partir de la creación de imágenes, se puede concebir el tiempo histórico, que es el tiempo de lo humano manifestado “en la memoria y en la experiencia del pasado”, pero que, a la vez, es signo de ese futuro como pura posibilidad, y que solo es pronosticable

en las imágenes de la imaginación. Este juego que nos plantea el valor monumental tiene el poder de representar la autoridad, indicando una condición y jerarquía social. Y el logro de esto se encuentra en el hecho de presentar, casi ritualmente, “al mundo en una condición diferente de la realidad”, a través de la transformación imaginativa de los lugares, los espacios y los objetos en lo que se dispone su presencia. Así, su carácter alegórico altera el valor y el significado de las cosas al presentar esferas de lo posible históricamente, y generar la persuasión en el espectador. De ahí que el Barroco, cuando toma la imagen confusa e indefinida y la acción imaginativa del Mannerismo, presenta los temas antiguos y mitológicos bajo la marca de la situación dramática que reanima esos tópicos en el presente, y los potencializa a futuro. Aquí, el pasado se siente y se recrea al ser transformado continuamente en la figuración imaginaria, logrando que las imágenes actúen como un espectáculo y el arte se convierta en el “escenario de la celebración” teatral. Será entonces la movilidad, la dilatación de la monumentalidad del barroco, la que intensifique el choque experiencial del espectador y, en la materialidad arquitectónica, mantenga la intención de corregir y determinar las elecciones e intenciones del hombre en la sociedad.

Conclusiones

La virtud de la selección que realiza todo historiador no se encuentra en historiar un cúmulo de artistas bajo una tonalidad –algo que el mundo contemporáneo ha evitado, según Bourriaud en *Estética relacional*, por la falta de una pretensión teórica de legitimación como la que aquí se ha expuesto–. Por el contrario, su destreza apela a la elección de una práctica particular para indagar por las estructuras que la conforman y en las cuales se despliegan sus fenómenos en la cultura. Y no es fácil, en los casos aquí tratados, elegir una época fuertemente rechazada por la tradición intelectual como ligera e insustancial, exótica y bárbara. Basta recordar la imposición del anatemata que realizó el neoclasicismo del arte barroco, al considerarlo como la representación de la vanidad y la consagración del Monarca; donde se presentaban efemérides desdibujadas sin dejar huella; y cuyos únicos fines satisfacían los placeres dispersos y perdidos en el olvido (Starobinski, 1988: 55-56). Asimismo, hay que reconocer el esfuerzo de Heinrich Wölfflin o Arnold Hauser, quienes reivindi-

caron las circunstancias de la producción Barroca para la literatura científica sobre el arte. Pues, después de todo, cada artista y cada época tienen su hora; pero es claro que la apuesta del historiador por descubrir o redescubrir a un artista, o un proceso en la cultura, puede dar frutos insospechados y riesgosos.

Desde esta perspectiva, además de indicar los elementos disciplinares, las estructuras técnicas y las condiciones de posibilidad que Schlosser y Argan han rastreado para cada momento de producción en la historia del arte, se pretendió mostrar las estructuras de pensamiento que caracterizan y acompañan el desarrollo de estos lenguajes artísticos, bajo la construcción de una concepción histórica del mundo, en la cual está inserto el arte y su relato. Asimismo, fue esencial considerar la actividad cultural en el flujo temporal de la existencia humana, para la estimación del complejo sistema del arte hoy. Y se presentó la importancia de la disciplina de la historia del arte como una narración humanística que puede lograr, en la posibilidad de transfiguración, la comprensión histórica tanto de nuestros acontecimientos como de nuestra experiencia histórica.

En cuanto a Schlosser, se rescata para las disciplinas humanísticas del presente su intención de no caer en el intelectualismo historiográfico decimonónico que plantea un doble problema disciplinar: 1) considerar la historia del arte desde la autonomía y la inmanencia de la expresión artística, identificada en su solución formal; y 2) la concepción romántica que permite confundir los productos del arte con todas las manifestaciones espirituales de una época⁹. Por el contrario, Schlosser trama una estructura del lenguaje artístico medieval desde el proceso histórico de ciertas tipologías, entendidas como sistemas de correspondencias tanto del contenido como de las formas artísticas. De esta manera, Schlosser presenta un mapa del arte medieval donde impera el esquema que apela a la “fuga de lo corpóreo”; concibe la fantasía como forma de cubrir la individualidad en el imaginario, y como posibilidad para actualizar los elementos del pasado en la creación medieval; valora la distorsión de los contornos entre lo real e irreal, con la deformación y enturbiamiento del mundo histórico y de la autonomía del hombre, di-

⁹ Gombrich señaló la importancia de su maestro Schlosser en este argumento. Frente a las lecturas holísticas, Gombrich plantea una lógica de las situaciones, como tramas circunstanciales y definitivas de toda situación cultural, en la que se encuentra el historiador de la cultura y del arte, y que lo fuerzan a elegir en el ámbito de la praxis del quehacer histórico (Gombrich, 1999).

sueltos en el cosmos universal; y aprecia la catedral gótica como una construcción simbólica de “mundo grandioso y unitario, ordenado y determinado”¹⁰.

Por su parte, la estructura de Argan intenta abarcar los intersticios del Barroco, los conceptos y las categorías que se discuten en la praxis plástica, y las consecuencias que el arte genera para las reflexiones teóricas. Argan valida el cuestionamiento que se hizo a la historia, en relación a una interpretación actual del pasado, y cuya posible actualización solo es lograda a partir de la conciencia del arte y, en general, de la experiencia del sujeto en el devenir del mundo vivido. Asimismo, Argan indaga por las coyunturas ontológicas de producción y reflexión de la obra de arte que modificaron sus funciones y el estatuto de la imagen para la realidad efectiva del hombre en sociedad; considera el nuevo papel del artista en la cultura, quien ha logrado un grado de autonomía a partir de la adecuación y transformación técnica que generaron los intereses burgueses. Además señala cómo la creación Barroca cuestionó y renovó los conceptos de representación e imaginación, como instancias definitorias para el arte, dando pie a los inicios de la reflexión estética que se propondrá en los siglos XVIII y XIX. De esta manera, Argan da una importancia definitiva al hecho ideológico en el barroco, tanto en lo que se refiere como amplio o genérico: la iglesia y la cristiandad, como en lo “particular” de la conducta humana: las relaciones entre Dios y el hombre, el artista y el arte, y éste con el Estado.

De esta manera, la importancia de considerar la reflexión sobre la historia; la confrontación del hombre con los acontecimientos de la tradición, actualizados históricamente como vehículos para un mejor futuro; o la indagación de la naturaleza del arte y sus mecanismos de vinculación con lo individual, a partir de las instituciones y sus valores morales y culturales, son algunos postulados de alto valor para la construcción de la historia del arte que deben pensarse hoy. Es esencial rescatar de estos esfuerzos de la cultura, para su posible proyección en el mundo contemporáneo, el desbordado interés por la materialización de las categorías intelectuales, la presencia de las tipologías morales e ideales en las paradojas de la sensibilidad del hombre, y la consideración histórica del arte con las cosas del mundo de la vida 

¹⁰ Así como la novela, la ópera y la orquesta sinfónica en el siglo XIX, o el museo en el siglo XX, la catedral gótica se edifica como paradigma.

Referencias

Argan, Giulio Carlo (1964). *La Europa de las capitales 1600-1700*. Barcelona: Skira Carroggio.

Foucault, Michel (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Gombrich, Ernst (1981). *Ideales e ídolos*. Barcelona: Gustavo Gili.

Hauser, Arnold (1969). *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

Koselleck, Reinhart (2004). *Historia / historia*. Madrid: Trotta.

Starobinski, Jean (1988). *1789, Los emblemas de la razón*. Madrid: Taurus.

Schlosser, Julius von (1981). *El arte de la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Gustavo Gili.

Wölfflin, Heinrich (1952). *Conceptos fundamentales de la historia del Arte*. Madrid: Espasa-Calpe.

Alfonso Reyes, crítico humanista*

Recibido: febrero 10 de 2014 | Aprobado: abril 12 de 2014

Felipe Restrepo David**

crisipos@hotmail.com

Resumen Uno de los conceptos más divulgados por el Ateneo de la Juventud de México en 1910 fue “La Cultura de las Humanidades”, y dos de sus mayores exponentes fueron Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Este último, justamente desde las Humanidades, fundamentó su crítica literaria haciendo de ella una de las expresiones más altas de su producción escrita. Una “crítica humanista” que tiene como centro, a su vez, la “concordia”: pensar la obra de los “otros” desde la sensibilidad y la buena fe, es decir, “con-corazón”. Aquí se ha recorrido el camino por el cual Alfonso Reyes llegó a esta postura, acompañando la reflexión con los conceptos sobre Humanismo desarrollados por Liliana Weinberg, Beatriz Colombi, José Miguel Oviedo y Edward Said.

Palabras clave

Alfonso Reyes, crítica literaria, humanismo, concordia, Pedro Henríquez Ureña.

Alfonso Reyes: A humanist critical

Abstract One of the most divulged concepts by the Atheneum of Youth from Mexico in 1910 was “The culture of the Humanities”, and two of its most relevant exponents were Pedro Henríquez Ureña and Alfonso Reyes. Alfonso Reyes focused his literary criticism specifically on the Humanities, making it one of the highest expressions of his written production. One of his best-known works, “A Human Critique”, is centered on the concept of concord, which means to consider ‘others’ work with sensibility and good faith, that is to say, “from the heart”. Here we have gone over the paths through which Alfonso Reyes came to this posture, reflecting on the concepts of Humanism developed by Liliana Weinberg, Beatriz Colombi, José Miguel Oviedo and Edward Said.

Key words

Alfonso Reyes, Literary Criticism, Humanism, Concord, Pedro Henríquez Ureña.

* Artículo resultado de la investigación “Líneas de fuga: en busca de los valores en la obra crítica de Alfonso Reyes, Baldomero Sanín Cano y Mário de Andrade”. Financiado por CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Prefeitura de São Paulo), durante 2011-2013.

** Magister en Letras Hispano-Americanas, Universidad de São Paulo-Brasil. Profesor de cátedra, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia, y editor de su Fondo Editorial.

Introducción

En tres ensayos, de tres épocas diferentes, Alfonso Reyes relató lo que significó para su formación intelectual y literaria su primera y más decisiva vivencia: la llamada revolución cultural mexicana a cargo del Ateneo de la Juventud, y que precedió a la revolución política y militar que vendría después. Tales ensayos son: “Dedicatoria” de 1917, “Testimonio de Juan Peña” de 1923 y “Pasado inmediato” de 1939. Y uno de los aspectos al que el mismo Reyes dedica especial atención, desde el primer ensayo, es justamente lo que llegaría a representar para él la Cultura de las Humanidades. Sin embargo, para comprender cabalmente la generación de Alfonso Reyes y su participación literaria, social y cultural, hay que remitirse a ciertos hechos históricos y a algunos personajes que vendrían a configurar y determinar los procesos que se dieron en la primera década del siglo XX en México. Y uno de esos personajes es aquel que fue un esencial integrante de aquella generación, Pedro Henríquez Ureña. Teniendo en cuenta esto, es en el diálogo del ensayo de Reyes, “Pasado inmediato” (1939), con otros dos ensayos de Henríquez Ureña, “La cultura de las humanidades” (1914) y “La influencia de la revolución en la vida intelectual de México” (1924), como puede plantearse una imagen cercana de lo que fue el ambiente intelectual de la época y de la generación del Centenario de 1910.

Es a partir de este contexto desde el cual se recrea lo que significó para Reyes el concepto de Humanismo –como entrega al estudio meditado y comprometido de la cultura y literaturas griega y latina– en relación a su crítica literaria y cómo esta fue configurándose en una propuesta no solo literaria sino filosófica en cuanto postura ética y posición de vida. Y una forma de verlo es en la actitud de Reyes para con la obra del poeta modernista mexicano Amando Nervo: en sus críticas, por ejemplo, confluyen esos dos conceptos, Humanismo y crítica, que darán lugar a lo que hemos propuesto como una posible interpretación de la escritura reyesiana: la crítica humanista’.

Dice Henríquez Ureña en “La influencia de la revolución en la vida intelectual de México”, de 1924, que hay en la historia de México dos grandes movimientos de transformación social después de la independencia de 1810; uno de ellos es la reforma inspirada en los principios liberales y que abarcó las décadas de 1855 a 1867; el otro es el llamado “Revolución”, y que se inició en 1910 has-

ta su culminación en 1920. Este segundo movimiento representó una extraordinaria influencia en la vida intelectual al igual que en casi todos los órdenes del país: “Raras veces se ha ensayado determinar las múltiples vías que ha invadido aquella influencia, pero todos convienen, cuando menos, en la nueva fe, que es el carácter fundamental del movimiento” (Henríquez Ureña, 1960: 610). Una nueva fe que consistió en la educación popular, en la posibilidad y la esperanza de que toda persona en el país debería ir a la escuela.

Hasta el comienzo del siglo XIX, Latinoamérica vivía bajo una organización medieval de la sociedad y dentro de un ideal medieval de la cultura, muy a pesar de las imprentas y de cierta actividad literaria. Nada recordaba la Edad Media como sus grandes universidades (las de Santo Domingo, la de México, la de Lima): “Allí, el latín, era el idioma de las cátedras; la teología era la asignatura principal; el derecho era el romano o el eclesiástico, nunca el estatuto vivo del país; la medicina se enseñaba con textos árabes” (Henríquez Ureña, 1960: 610). De forma que sobrevino lo que parecía inevitable: después de cien años, la nación se dio cuenta de que la educación popular no es un sueño utópico sino una necesidad real y urgente; y hacia allí es adonde apuntó la Revolución con sus insistentes demandas y sus cambios, al menos en su primer momento, antes de la lucha armada y de tanta sangre que habría de derramarse.

Hubo un primer momento que fue el preludio de la liberación: 1906 y 1911, según Henríquez (1960: 611). En esos años, la vida intelectual mexicana, bajo el gobierno de Porfirio Díaz, había adquirido una rigidez inamovible, y las ideas que se promulgaban eran del siglo XIX. Toda la formación cultural y la visión intelectual estaban determinadas no tanto por la teología de Santo Tomás como por el sistema de ciencias modernas que encontraban en Comte, Mill y Spencer, sus mayores apóstoles. De allí que sostenga Octavio Paz, en *Los hijos del limo*, que no todas las consecuencias de la Revolución de Independencia fueron negativas: primero, vino la liberación de España; luego, el cambio de las conciencias y la desacreditación del sistema español. “La separación de España fue una desacralización: nos empezaron a desvelar seres de carne y hueso, no los fantasmas que quitaban el sueño a los españoles” (Paz, 1974: 125). Así, los nombres cambiaron y con ellos la ideología de los hispanoamericanos, de forma que la separación de la tradición española se acentuó en la primera parte del siglo XIX, y en la segunda hubo un corte ta-

jante; y ese corte fue el positivismo. En esos años las clases dirigentes y los grupos intelectuales de América Latina descubren la filosofía positivista y la abrazan con entusiasmo. En los altares erigidos a la libertad y la razón, se coloca entonces a la ciencia y al progreso: el ferrocarril, el telégrafo. A partir de ahí es que comienzan a divergir los caminos y los destinos de España y América Latina: “Entre nosotros se extiende el culto positivista, al grado de que en Brasil y en México se convierte en la ideología oficiosa, ya que no en la religión, de los gobiernos [...]” (Paz, 1974: 126). Y al mismo tiempo se trató de una corriente filosófica que se volvió una crítica radical de la religión y de la ideología tradicional, haciendo tabla rasa de la mitología cristiana así como de la filosofía racionalista. El pensamiento y las concepciones positivistas habían reemplazado, ciertamente, a las ideas escolásticas en las escuelas oficiales, y ninguna verdad, entonces, podía ya existir fuera de él.

Y es aquí, justamente, donde entra Henríquez Ureña a ese grupo que se fue consolidando por primera vez, y al que se sentía tan llamado como obligado para acompañar en sus empresas intelectuales. A pesar de lo jóvenes que eran, pues muchos ni siquiera habían cumplido los 20 años, como Alfonso Reyes que contaba con escasos 18 años, ya habían sentido que los cambios eran ineluctables. Además, comenzaron a hacer parte integral del grupo Antonio Caso, José Vasconcelos, Acevedo el arquitecto y Rivera el pintor (mucho después se uniría a ellos Ricardo Arenales, que diez años después se cambiaría el nombre por Porfirio Barba Jacob, uno de los poetas modernos más importantes de Colombia). Ahora bien, tal generación del Ateneo de la Juventud veía, según Henríquez Ureña, que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Así, “nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro maestro mayor, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce” (Henríquez Ureña, 1960: 612). Y continúa diciendo en la lista de aquellos temas y preferencias dentro de los que se formaron, que en literatura no se limitaron a la “Francia moderna”, al contrario, quisieron ir mucho más allá: la literatura griega, que fue la gran pasión de esa generación; pero, también, exploraron las literaturas inglesas, alemanas, italianas, rusas y escandinavas. Y pretendieron regresar, “a nuestro modo”, y “contrariando toda receta”,

a la literatura española, que desde hacía años había sido relegada a los “académicos de provincia” (Henríquez Ureña, 1960: 613).

Aquella agitación política iniciada en 1910 se había recrudecido en esos terribles años de 1913 a 1916: la Revolución Mexicana; sin embargo, los sufrimientos de las muchas heridas para con el mismo país y las almas de los mexicanos no dieron fin a la vida intelectual, gracias a la persistencia en el amor de la cultura. Mientras la guerra asoló el país, y hasta algunos grupos intelectuales se convirtieron en soldados, los esfuerzos de renovación espiritual siguieron adelante, si bien desorganizados e incompletos. “Los frutos de nuestra revolución filosófica, literaria y artística iban cuajando gradualmente. Faltaba solo renovar, en el mundo universitario, la ideología jurídica y económica” (Henríquez Ureña, 1960: 613). Solo hacia 1920 vino a sentirse en el ambiente y en la realidad el cambio paulatino en las orientaciones de la enseñanza de la sociología, la economía política y el derecho. En todo caso, para Alfonso Reyes, en el marco de esos años agitados en los que además decide partir a Europa en un autoexilio, es el ensayo mismo junto con la crítica literaria, como herramientas, los que le dan la posibilidad para llevar a cabo uno de los mayores desafíos que le proponía la Revolución Mexicana: multiplicar el conocimiento y hacerlo llegar a la mayoría de la población, vinculando lo particular con lo universal, expandiendo los saberes sin empobrecerlos, sin simplificar ni devaluar discusiones. Ahí es cuando la generación ateneísta combate con sus armas simbólicas, sustentadas en el Humanismo que promulgaban. Afirma Liliana Weinberg que Reyes fue un intelectual “orgánico” capaz de responder a sus desafíos, luchando en distintos frentes de la “acción pública” y la “intervención simbólica”, fundador o cofundador de revistas (*Cuadernos americanos*), centros de altos estudios (El Colegio de México), editoriales (Fondo de Cultura Económica), “pensados como puntos estratégicos para levantar una nueva armazón cultural” (2006: 295).

A este respecto del Humanismo y la participación pública, el compromiso con el propio presente y la búsqueda de un común en el tiempo y en la historia, Edward Said sostiene que: “No percibir que la esencia del Humanismo es comprender la historia humana como un proceso continuo de autocomprensión y autorrealización para todo mundo es no percibir nada” (2013: 47). Para Said no puede haber verdadero Humanismo si su ámbito se limita solo a exaltar

con patriotismo las virtudes de una cultura, su lengua y sus monumentos. El Humanismo no es otro que el empleo de las facultades lingüísticas de un individuo para comprender, reinterpretar y luchar cuerpo a cuerpo con los productos del lenguaje en la historia, en otras lenguas y en otras historias, para luego intentar construir, desde las propias contradicciones de la época y desde su misma diversidad, una mirada a partir de la cual pensar y proponer. El espíritu humanista no busca consolidar y afirmar lo que ya se conoce y se siente; por el contrario, trata de agitar y de reformular todo aquello que se da por sentado, y especialmente las certezas que parecen inmodificables e, incluso, las mismas obras “clásicas” que se muestran incólumes (Said, 2013: 49). Para Reyes, y su generación, el estudio de la cultura clásica fue un punto de partida. Por eso, si hubo un concepto que para Alfonso Reyes fue crucial para la configuración y la concepción de su crítica literaria fue el de Humanismo que, en ese primer momento de formación de la experiencia del Ateneo de la Juventud y de la Generación del Centenario, tuvo matices. Es a través de sus propios ensayos como puede lograrse un acercamiento de lo que significó dicho concepto, pues antes que una postura teórica se trató para el ensayista de una elección de vida que fue fortaleciendo y aclarando (en el sentido de dar más luz), y que fue permeando toda su obra.

Dice José Miguel Oviedo en su *Breve historia del ensayo hispanoamericano* que “como los humanistas del siglo XVI” (1991: 77), Reyes fue un amante de la antigüedad clásica, a la que no concebía como algo distante o exótico, sino como un ejemplo inmediato que los hispanoamericanos debían seguir si querían ser fieles a sí mismos. De allí que para encontrar y definir nuestra esencia no debíamos renunciar al gran legado universal, ni sentirnos ajenos a él; más bien, debíamos apropiarnoslo y hacerlo nuestro. Reyes había comprendido, en su convivencia con los clásicos griegos y latinos, que las humanidades constituían parte fundamental en la tradición cultural mexicana, y que prescindir de ellas era renunciar a las raíces propias. ¿Pero qué era el Humanismo, en sí, como concepto, como cosmovisión, para Alfonso Reyes? En uno de los pocos textos que se permitió hablar directamente del tema fue en “Palabras sobre el Humanismo”, epílogo de su breve ensayo *Andrenio: Perfiles del hombre* (1958). Por eso desde su primer libro, *Cuestiones estéticas* (1911),

pueden encontrarse escritos sobre Grecia, como “Las tres Electras”, pero no una reflexión sobre el porqué de Grecia.

Reyes en “Palabras sobre el Humanismo” dice que a muchas cosas se ha llamado Humanismo (1981: 403). En el sentido más amplio, y tal como todas las nociones generosas, esta explicación, sin ser verdadera ni falsa, no explica nada. Y, en el sentido más estrecho, el término suele reducirse al estudio y práctica de las disciplinas lingüísticas y las literarias, lo que, viéndolo más de cerca, restringe demasiado el concepto y no señala con nitidez suficiente su orientación definitiva. De otro lado, en un sentido ya completamente equivocado, se ha llegado a confundir el humanismo con el humanitarismo. En aquel proceso de reeducación durante la Edad Media se llamó Humanidades a los estudios consagrados a la tradición grecolatina: Mediante ellos se procuraba modelar otra vez al hombre. Durante el Renacimiento, posteriormente, el Humanismo procuró contemplar y asirse al pensamiento teológico, y más de una vez rompió la estructura férrea en que se llegó a encerrar la ecuación del cuerpo y del alma. De modo general, el Humanismo se mantuvo como agencia útil y progresista, y se recomendó el uso de la preciosa razón frente a los bárbaros impulsos del instinto: se propuso el ideal del *homo sapiens*, el hombre como sujeto de sabiduría humana. Sobrevino el desarrollo de las ciencias positivistas en el siglo XIX, y estas promulgaron e instauraron el *homo faber*, el hombre como dueño de técnicas para dominar el mundo físico. “Y un buen día, el Humanismo aparece, por eso, como un vago y atrasado espiritualismo” (Reyes, 1981: 404). El Humanismo no era, pues, ni podía ser, “un cuerpo determinado de conocimientos, ni tampoco una escuela. Más que como un contenido científico, se entiende como una orientación” (Reyes, 1981: 405). Dicha orientación está en poner al servicio del bien humano todo el saber y todas sus actividades. Para poder llegar a ella no hace falta ser especialista en ninguna ciencia o técnica determinada, pero sí registrar sus saldos, conocer el camino que los hombres han recorrido; y después contar con una topografía general del saber y fijar su sitio a cada noción. “Por lo demás, toda disciplina particular, por ser disciplina, ejercida la estrategia del conocimiento, robustece la actitud de investigación y no estorba, antes ayuda, al viaje por el océano de las Humanidades” (Reyes, 1981: 403). Es así como se establece la conversión entre el hombre y el mundo, o, “como alguna vez hemos dicho, entre el yo y el no

yo, el Segis y el Mundo, que tal viene a ser el eterno soliloquio de Segismundo” (Reyes, 1981: 403). En suma, tal función del Humanismo, su vitalidad y finalidad, solo podría llegar a ser en plenitud en su suelo más seguro, tal como se ha demostrado en esa historia ya vivida: la libertad. Y no solo la libertad política sino también la libertad del espíritu y del intelecto en el amplio y cabal sentido, que era para Reyes la perfecta independencia ante toda tentación o todo intento por subordinar la investigación de la verdad a cualquier otro orden de intereses que nada tengan que ver con la naturaleza misma del Humanismo.

Ahora bien, quien también pensó, e incluso quiso intentar un poco de más conceptualización acerca de lo que representaba el Humanismo en aquella generación en la que Reyes se formó, fue Pedro Henríquez Ureña: a través de sus dos escritos, “La moda griega” de 1908 y “La cultura de las Humanidades” de 1914. Para los ateneístas que aceptaban las hipótesis del progreso indefinido, universal y necesario, era justa la creencia en el milagro helénico. Pero una fe en esa “otra” Grecia que no era aquella que estuvo tanto de moda por entonces: una que el modernista Gómez Carrillo quiso divulgar en su libro *Grecia* (1908), muy diferente al cosmopolitismo de las Humanidades que el grupo de jóvenes del Centenario quiso promulgar; no querían que su concepto y su imagen de Grecia se redujera al viaje o a experiencia “sentimental”, corporal, sensible, para luego transformarse en visión poética o relato de las sensaciones. Este cosmopolitismo de las Humanidades era concebido como un derecho propio de acceder al conocimiento con la libertad de sentirse también hijos de la cultura occidental. Por eso la Grecia que Reyes quiso crear y recrear fue aquella del pensamiento, lo que para él significaba una experiencia mucho más directa: en cierta manera, el pensamiento estaba primero que el cuerpo.

Dice José M. Oviedo que, de su parte, Reyes, como humanista, superó y trascendió el modernismo “rescatando de él la actitud cosmopolita, el interés por la cultura universal, tal vez la pretensión de ser, más que filósofo sistemático, un poeta con preocupaciones sociológicas y metafísicas” (1991: 91). De una misma opinión fue Teodosio Fernández (1990: 89) que afirmaba que aquel interés por Grecia, aunque fue una moda en ese momento en Europa y Estados Unidos, no se limitaba en Reyes y en el grupo de su generación a un simple interés turístico o poético.

En lo que más creían Henríquez Ureña y Reyes era en el conocimiento del antiguo espíritu griego pues representaba una fuente de fortaleza, tan nutrido con el vigor puro de su esencia. Por eso no hay ambiente, ni pueblo, más lleno de estímulo y de impulso que el griego: todas las ideas provienen, sustancialmente, de él. Pero Grecia no solo es la proyección de la inquietud del espíritu y de sus ansias de perfección, sino ejemplo incuestionable de disciplina. El griego deseó la perfección pero creyó en la perfección de hombre como ideal humano, por humano esfuerzo asequible, y preconizó como conducta encaminada al perfeccionamiento, como prefiguración de la perfecta, la que es dirigida por la templanza, guiada por la razón y el amor. No es que el pueblo griego haya negado, en sí, la importancia de la intuición mística, del delirio, y menos teniendo al mismo Sócrates; lo que pasó es que la vida superior, el ideal de perfección, no debía ser el perpetuo éxtasis o la locura profética, sino que debía llegarse a tal ideal a través de lo que los griegos entendieron por *sophrosine*: “Dionisos inspiraría verdades supremas en ocasiones, pero Apolo debía gobernar los actos cotidianos” (Henríquez Ureña, 1960: 601). Entonces, al final, las Humanidades, cuyo fundamento y esencia son el estudio de la cultura griega, serían enseñanza moral al igual que placer estético, pero sobre todo, y Henríquez recuerda aquí al crítico inglés Matthew Arnold, “fuente inagotable de disciplina moral” (1960: 601).

El valor crítico esencial: la *concordia*

Henríquez Ureña ofrece lo que para él es la clave del Humanismo: *sophrosine*. Y entiende el concepto como comúnmente se ha traducido, “templanza”. Pero quizás se puede aclarar mucho más si se acude a uno de los mayores helenistas del XX, Werner Jaeger (2001). Pues bien, Jaeger dice en su *Paideia* que el descubrimiento del hombre, por parte de Grecia, no fue el *yo* subjetivo, sino la conciencia gradual de las leyes que determinan la esencia humana; el principio espiritual de los griegos no es el individualismo sino el “humanismo” en su sentido más clásico y originario: “humanismo” viene de “humanitas”, y por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón esta palabra tuvo, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, un segundo sentido mucho más rico y complejo por lo “noble” y “riguroso”. Humanismo significó, así, la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana,

con su auténtico ser (Jaeger, 2001: 14). Y esa es la genuina *paideia* griega: ideal del hombre, sobre el cual se deben formar a los individuos; de allí que no se trate de un esquema vacío, independiente del tiempo y del espacio. Es, al contrario, una forma viva que se desarrolla en el suelo y alma de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos, recogiendo y aceptando todas las transformaciones de su destino. Dentro de ese ideal de educación humana es, precisamente, donde tiene su lugar la *sophrosine*, que para Jaeger sería la “exhortación a no perder de vista los límites del hombre” (2001: 15). Y habría que añadir, aun más, que el sentido del concepto sería mal comprendido si fuese interpretado únicamente como una doctrina que es la expresión de una naturaleza innata, de índole armónica e imperturbable. La *sophrosine* es ante todo una concepción, una cosmovisión, viva y palpitante, del aprender a vivir consigo mismo dentro de los propios límites que el mismo espíritu reconoce para sí.

De allí partió alguna vez Octavio Paz, en “El jinete del aire” (1960), a propósito de la muerte de Reyes, para decir que éste siempre fue un enamorado de la medida y la proporción: “un hombre para el que todo, inclusive la acción y la pasión, debería resolverse en equilibrio”, aunque estemos rodeados de caos y silencio (50). Un caos que a su vez está hecho de lo bruto, lo informe y lo vacío, y que Reyes nunca intentó “aherrojar”, así como tampoco al instinto: este humanista no suprimió la parte “oscura” del hombre. “Ni en la esfera de la ética ni en la estética –menos aún en la política– predicó las virtudes equívocas de la represión. A la vigilia y al sueño, a la sangre y al pensamiento, a la amistad y a la soledad, a la ciudad y a la mujer” (Paz, 1989: 51), a cada parte y a cada uno, hay que darle lo que le pertenece. Para Reyes, aquella porción de instinto que nos habita (y de la que a veces ni sabemos cuál es su poder sobre nosotros y sobre los demás) no era menos sagrada que la del espíritu; ¿pero cuáles son los límites? No los hay, todo se comunica: somos una “vasta alquimia”.

Y justo en esta misteriosa y a veces inasible comunicación de nuestro interior se fundó el amor de Reyes por la cultura helénica; amor que fue más allá de un mero interés intelectual¹. Aquella so-

¹ Y hay que ver la cantidad de estudios que Reyes dedicó a Grecia, casi desde todos los ámbitos posibles: teatro, lengua, literatura, historia, religión, filosofía, ciencia, mística, e incluso una traducción de la *Iliada*. Entre sus obras “griegas” estuvieron: *La crítica en la edad ateniense* (600 a 300 a.C.) (1941), *La antigua retórica* (1942), *Panorama de la religión griega* (1948), *Junta de sombras. Estudios helénicos* (1949), *En torno al estudio de la religión griega* (1951), *Interpretación de las edades hesiódicas* (1951), *La filosofía helenística* (1959), *Al yunque* (1960), *La afición de Grecia* (1960).

phrosine fue una opción ética, un modo de vida: una elección por el equilibrio, un alejarse de la lucha, al menos en el sentido de tomar las armas o en el de la venganza por la muerte de su padre. La lucha de Reyes fue, eso sí, en el pensamiento y en la acción, un poner en práctica y en movimiento ese Humanismo suyo, tal como ya se dijo, en la educación y en la cultura mexicanas, pensando además la posibilidad de crear una propia conciencia histórica que fuese el sustento de un inteligencia americana; y ejemplo de ello es su ensayo “Notas sobre la inteligencia americana” de 1936.

Para Octavio Paz, quizás las palabras centrales en la obra de Reyes sean “pacto”, “acuerdo” y “equilibrio”, pues ellas definen y configuran, crean la imagen, de una de las direcciones centrales de su pensamiento (1989: 55). Y no se trata de moderación, ni tibieza, ni mucho menos timidez; se trata más de un espíritu que aspira a la medida en la que los puntos conviven en armonía. De esa búsqueda constante y a veces insatisfecha, es de donde se sustenta ese gran apetito universal, ese deseo de abarcarlo todo, desde las disciplinas del conocimiento, tanto de las épocas más cercanas así como de las más distantes: “viajero intelectual”, tal como lo llama Beatriz Colombi (2004). Pero un deseo que, al pretender saber tanto cuanto pudiera, no quería eliminar las contradicciones sino integrarlas en afirmaciones más extensas, abarcadoras, no totales. Y esa curiosidad suya, a la vez tan llena de prudencia y respeto por el otro, por lo otro, no deja de buscar también el rasgo individual, la variación personal, aquello que distingue y crea el verdadero sentido al conjunto. Y encontrada esa singularidad, intentar ponerla en función de visiones y universos más vastos.

Ese movimiento de conocimiento y creación es la clave, pues justo allí se encuentra el concepto más rico y cercano, incluso más que el mismo equilibrio, y que desnuda mejor la intención de Reyes: *concordia*; que no solo debe entenderse como concesión, pacto o compromiso, unión o convenio, sino como juego dinámico de los contrarios, concordancia del ser y lo otro, reconciliación del movimiento y el reposo, coincidencia de la pasión y la forma; o como dice Paz: “oleada de vida, vaivén de la sangre, mano que se abre y se cierra, dar y recibir y volver a dar [...] palabra central y vital, que en el humanista no es cerebro, ni vientre, ni sexo, ni mandíbula: corazón” (1989: 57). Pues *concordia* guarda, como un fruto, lo máspreciado adentro de sí: su etimología, justamente, es “cor-cordis”,

es decir, corazón. Nada con más sentido que esto, ya que para un humanista formado en la más exclusiva tradición clásica lo que más se quiere y se respeta, junto a la inteligencia y el conocimiento, es la sensibilidad, el sentir de los demás: la alegría, la piedad, el sufrimiento, el sueño, la amistad; como cuando Antígona va en busca de su hermano, o Príamo se arrodilla ante Aquiles, u Odiseo llora al ver Ítaca en su regreso. Se piensa con la emoción pues de ellas estamos hechos. Ese, y no otro, es el equilibrio deseado, la armonía procurada.

Los grados de la crítica

En 1942 Alfonso Reyes publica “Aristarco o anatomía de la crítica” en *La experiencia literaria*. Y allí, por primera vez, intenta ordenar sus reflexiones y concepciones personales sobre la crítica literaria. Y aunque se trata de un escrito más bien breve, hay en él una condensación de conceptos en que a veces parece haber más síntesis que desarrollo. En todo caso, lo primero que habría que decir es que Reyes plantea su propia definición de la crítica literaria y, tal idea en él, tiene mucho que ver con sus principios humanistas del equilibrio y la concordia.

Pues bien, lo primero que anuncia Reyes es que la crítica es un “enfrentarse”, un “confrontarse”, con “el otro”, aquel que va “conmigo” (1983: 106). Así, en el constante trascender de las cosas, donde todo es y no es como en el río de Heráclito, no podríamos confiar ni siquiera en nosotros mismos. Somos acción y contemplación, actor y espectador, lucha y conciliación de principios antagónicos, anverso y reverso y el tránsito que los recorre, acción y juicio. Y agrega que la naturaleza opera por dialéctica y repartiendo en dos sus procesos: todo vivir es un ser y, al mismo tiempo, un arrancarse del ser. Por eso, la esencia pendular del hombre lo pasea del acto a la reflexión y lo enfrenta consigo mismo a cada instante. Pero ese “enfrentamiento” tiene que ver, y ocurre, en el nivel del equilibrio, pues cuando las partes, cualquiera de ellas, vence o es derrotada, no hay allí esa comunicación: la crítica es un acto de comunicación en ese intenso movimiento. Pero un acto entre iguales.

Ahora bien, planteada esa relación de la crítica como diálogo interno, Reyes propone una “escala” entre los grados de la crítica. El primer grado es aquel que llama la “impresión”. Sin ella no hay

crítica posible, ni exégesis, ni juicio, ni conocimiento ni amor; pero amor comprendido como un acto de valoración, de concordia y humanidad. Dicha impresión es una manifestación general. Y puede nombrarse como “impresionismo” cuando tal manifestación se hace desde la informalidad y sin ningún tipo de compromiso específico. Y tiene su razón de ser porque el fin de la creación literaria no es provocar la exégesis sino “iluminar el corazón de los hombres, de todos los hombres en lo que tienen de meramente humanos, y no en lo que tienen de especialistas en esta o la otra disciplina” (1983: 111). La crítica impresionista es un puro reflejo de esta “iluminación cordial”: respuesta humana, auténtica y legítima ante el poema, ante la obra literaria. El impresionismo es el común denominador de toda crítica; es el punto de inicio, y por eso el momento esencial, el origen. Es el que señala la exégesis, el “rumbo”.

El segundo grado de la crítica sería la “exégesis”, y que se extiende a una zona de laborioso acceso que representa ya un terreno de especialistas. Para Reyes, la exegética es un grado, un movimiento de la crítica, que no podría prescindir del “amor” mientras acentúa el aspecto del conocimiento; así que informa, interpreta, pero también valora y puede llegar hasta el juicio o, en todo caso, lo prepara; y si no llega es porque se detiene y se entretiene con frecuencia en la mera erudición de sus temas, porque sus temas mismos, algunas veces, más que un definitivo valor humano tienen un valor interior a los propios fines eruditos, un valor solo de referencia para establecer el conocimiento. En este orden de ideas, lo que prima en el nivel exegético es ante todo la función educativa: la preservación de caudales, o sea, la cultura. De allí que sea el único grado de la crítica literaria que pueda enseñarse y aprenderse, y en mayor o menor pureza forma parte del sistema académico. Los métodos de la exégesis pueden plantearse como tres caminos, y solo cuando los tres se unen entonces la exégesis podría aspirar a la categoría de ciencia. Tales métodos son el “histórico”, el “psicológico” y el “estilístico”. O, dicho de otra manera: el estudio de la producción de la obra en su época mental e histórica, la formación psicológica y cultural del autor, y las peculiaridades de su lengua y estilo (1983: 114).

El último grado de la escala crítica es el mismo “juicio”. Es la última instancia de la crítica que sitúa a la obra en el “saldo de las adquisiciones humanas”. Como el impresionismo, se funda en el amor, aunque, por supuesto, no es ajena a las técnicas de las exégesis, dado

que no procede conforme a ellas porque anda y aun vuela por sí sola y ha “soltado ya las andaderas del método” (1983: 114). Es el punto alto de la crítica, adquiriendo trascendencia ética y operando como dirección del espíritu. No se enseña, no se aprende, más bien, podría acomodársele la denominación: “es acto del genio”. Este grado, el juicio, que no todos alcanzan porque no todo es impresionismo ni todo es método. Por disponer de una naturaleza sensible ante la obra literaria y por haber vencido las duras pendientes del método no se tiene la certeza de haberlo agotado todo.

Si todos los soldados del Pedid Caporal llevan el bastón en la mochila, a pocos fue dado el mariscalato. Los sátiros que se acercan al fuego, en el fragmento esquiliano del *Prometeo piróforo*, solo consiguen chamuscarse las barbas. La gracia es la gracia. Toda la emotividad en bruto y todos los grados universitarios del mundo son impotentes para hacer sentir, al que no nació para sentirlo, la belleza de este verso sencillo: El dulce lamentar de dos pastores (1983: 115).

Los amores de Amado

Los intereses críticos de Alfonso Reyes abruma por la cantidad casi inabarcable. Dentro de la literatura mexicana, se podría proponer, de cierta manera, una especie de historia personal de la literatura nacional: desde los hallazgos de la poesía prehispánica hasta las Crónicas de Indias, así como la literatura de la Colonia y del siglo XIX, y gran parte de la literatura de la primera mitad del siglo XX. Eso sí, como se ha dicho, el tratamiento varía desde los más detenidos, analíticos e históricos, “exegéticos”, como en *Letras de la Nueva España* (1948), hasta los más “impresionistas” como *Capítulos de literatura mexicana* (1911). Entre los autores mexicanos que más llamaron su atención estuvieron Sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ruiz de Alarcón, José Manuel Othon, Manuel Gutiérrez Nájera. Pero quizás hubo un escritor que prevaleció por encima de los otros, por el que Reyes llegó a sentir un especial afecto, al punto de confesarse devoto. Se trató de Amado Nervo (1870-1919), del que publicó en 1937 *Tránsito de Amado Nervo*, en el que recopila los ensayos, notas y cartas que en el transcurso de quince años, 1914-1929, escribió sobre el poeta modernista. La primera crítica, “La serenidad de Amado Nervo” es de 1914; la segunda, “El camino de Amado Nervo”, de

1919; la tercera, “Carta a Juana de Ibarbourou”, de 1929; y la cuarta, “El viaje amor de Amado Nervo,” de 1929.

En el “Prefacio” de *Tránsito de Amado Nervo*, Reyes advierte que el camino que había elegido para proponer una interpretación de Nervo era la “exégesis” humana; y luego, en el desarrollo de su crítica, opta por el tema del amor, y dentro de él, la mujer en la vida de Nervo. Lo que no era una elección nada gratuita, pues en 1937 (el mismo año en que aparece el libro de Reyes), José Santos Chocano, reitera que Nervo fue un hombre enamorado de la mujer: “pero no licencioso, y su poesía lírica tiene que ser la erótica, que así se manifiesta, a través de la obra salida del espíritu, empezando en la galantería de muchos madrigales para acabar en el tono mayor de una gran elegía” (2007: 410). Así, es la mujer lo que más se agita con fuerza en el fondo del espíritu de Nervo, por eso su sinceridad está en su erotismo sentimental, aunque “inconfundiblemente masculino”, insiste Santos Chocano, para luego afirmar que lejos del ascetismo y de la sublimación, la verdadera musa de Nervo es a la vez su amante, a quien le hace la consagración sentimental de su arte y de su vida (2007: 411).

Es decir, más humana, y al mismo tiempo más subjetiva, no pudo haber sido la escritura e incluso las ideas de Alfonso Reyes. Podría parecer, de entrada, una paradoja: al elegir “exégesis” debería proponer un camino más “científico” tal como él mismo entendía el concepto y el método, pero escoge una propuesta mucho más poética. Reyes quiso tomar del poeta lo más íntimo, y quizás lo más secreto, o al menos lo que éste procuró siempre mantener oculto para protegerlo. Podría plantearse también, que antes que “exégesis”, lo que pretendió Reyes fue darle una vuelta de tuerca a dicha “exégesis” e inclinarse por una mirada “impresionista”, justamente porque esta posición era la que podía permitirle más libertad como narrador. De forma que aquella “exégesis humana” no es más que una versión del “impresionismo”, con la que el crítico mexicano da un arriesgado salto: el juicio, afirmando que fue la mujer y el amor de ella, pero también su ausencia y su dolor, la que dirigió y dio la respiración a Amado Nervo; por eso el punto más alto fue aquel poemario *La Amada inmóvil*: los poemas del amor perdido pero guardado en el alma de esos versos. La pérdida, que asimismo fue lo que tanto señalaron los poetas y críticos modernistas contemporáneos de Nervo; y entre ellos Darío cuando decía que la evolución del

poeta mexicano –desde *Místicas* (1897) y *Perlas negras* (1898) hasta sus últimas producciones de irónica o piadosa filosofía, junto a sus poemas breves y sentimentales de un gran dolor, íntimo y profundo– le hizo producir “rítmicos” sollozos y llantos, que no revelaban más que su personalidad y la trayectoria singular de su vida y de sus amores (Darío, 2007: 386). Y uniéndose a la misma intuición de Reyes, termina Darío: “¡Todo pasa, en verdad, y la juventud más pronto que todo! De aquellos años quedaron para el poeta los versos, imperecederos, y un amor, percedero [el de la Amada inmóvil]” (Darío, 2007: 387).

Un crítico humanista

Esa crítica subjetiva, que tiene como fondo aquel principio humanista suyo de la “concordia” (el conocimiento y la creación como un gesto del corazón y del amor), puede pensarse, entonces, como una forma de la “crítica humanista”. Y tendría como fundamento el concepto de Beatriz Colombi, el “ensayista maestro”, que hace parte de su clasificación de las representaciones del ensayista para la tradición hispanoamericana, desde el siglo XIX y XX (2004a: 5-18). Representaciones que se definen, de acuerdo a la autora, por la intercesión de posiciones –autorales y retóricas– y de ficciones –sociales, estamentales, profesionales–, relaciones con una particular valoración por medio de las cuales el ensayista legitima su discurso. “Tres tipos centrales dominan la ficción enunciativa del ensayo hispanoamericano del siglo XIX: el polemista, el profeta y el *maestro* [...] y están relacionados con la autoridad del intelectual en la cultura”, afirma Colombi (2004a: 5-7). Ahora bien, respecto al “ensayista maestro”, el antecedente más prestigioso de este tipo de representación es Ralph Waldo Emerson, que fue parte esencial de la formación de la juventud norteamericana; en la necrología que escribe Martí sobre Emerson, en 1882, hace uso explícito de una “tropológia que acude a imágenes de elevación para magnificar la jerarquía intelectual y moral del gran maestro americano”, y añade Colombi que en Hispanoamérica esta posición fue adoptada de modo ejemplar por José Enrique Rodó en *Ariel* (2004a: 10); que, a su vez, fue la posibilidad para que la literatura se presentara como una instancia capaz de crear un saber “regenerador de la sociedad, diseñando en este sentido un nuevo espacio social para el ensayista

y para el intelectual, en una línea que desembocará en los neo-humanistas del siglo XX” (Colombi, 2004a: 11).

Aunque Beatriz Colombi llama “neo-humanista” al grupo de intelectuales y ensayistas hispanoamericanos que aparecen, especialmente, con sus obras e intervenciones públicas en el periodo de entreguerras y dentro del cual incluye a Alfonso Reyes, aquí se elige por una cuestión de cronología ubicar a Reyes como “humanista” simplemente. Pues hay que tener en cuenta, primero, que su obra y sus posturas estéticas y éticas ya se habían empezado a conocer desde la publicación de su primer libro, *Cuestiones estéticas*, en 1911, es decir, antes de la Primera Guerra Mundial; y, de igual manera, la cercanía que el mismo Alfonso Reyes tuvo con la obra y la personalidad de José Enrique Rodó, considerando al ensayista uruguayo como un sabio y un director del pensamiento y de la juventud americana, permite una cierta aproximación por parte de Reyes a la clasificación del “maestro” y, por ende, a la del humanista. Y, segundo, habría que discutir, e intentar definir, cómo se distinguen, se relacionan y se separan las categorías de “humanista” y “neo-humanista”, lo que por demás implicaría una cierta historia de tal clasificación, por lo menos en la tradición hispanoamericana. Por eso, se escoge aquí el sentido de humanista tal como lo concibió Alfonso Reyes en su trayectoria vital como intelectual, viajero y creador, junto a su generación del Ateneo de la Juventud de México de 1910.

Entonces, continuando con Beatriz Colombi en su descripción de esa “representación” del ensayista “maestro” y “neo-humanista” de las primeras décadas del siglo XX, plantea que éste estableció una figuración de sí mismo como un “sujeto crítico”, “universalizante”, “filológico”, “normativo del pasado” y “optimista del futuro”. Reyes, de su parte, recurre a diferentes estrategias de validación de su palabra, empeñado como estaba en superar el “derrotismo” del pensamiento positivista, con una “inflexión” que se nutría tanto de la academia como de la esfera pública (2004a: 12); lo que ocurría, de otro lado, con otros intelectuales, como Mariano Picón Salas, Germán Arciniegas. Por ejemplo, Reyes renueva los procedimientos del ensayo en *Visión de Anáhuac* (1915), donde afirma un sujeto nacional y a la vez universal, personificado en un bibliófilo que revisa las imágenes múltiples proyectadas sobre México por todos aquellos que participaron de su conquista, colonización, en suma, de su historia viva y humana: cronistas, viajeros, traductores, anóni-

mos. Para Colombi, tal renovación del procedimiento radica en que Reyes recorta y monta un collage “vanguardista” e “irónico de las esencias patrias”, en el que la única posibilidad de verdad es aquella que afirma una herencia cultural intervenida, frágil, heterodoxa, fragmentada (2004a: 13); *Visión de Anáhuac* es como un “retablo churrigueresco”, complejo, barroco, recamado, o, dicho de otro modo, es como un objeto vanguardista que obedece a la lógica del montaje, a la yuxtaposición y la simultaneidad del cubismo, pero al mismo tiempo responde a una tradición clásica en su búsqueda por el equilibrio, la armonía y la síntesis de todos los elementos, dice Colombi (2004b: 147). En todo caso, Reyes fue un humanista que trabajó intensamente por el prestigio del género, intentando nunca salir del centro mismo de su ejercicio como ensayista. Asumió el rol de intelectual “con alta intervención en los asuntos que hacen a la definición de una cultura nacional y continental, sin por ello desatender su consonancia universal” (Colombi, 2004a: 13).

Teniendo en cuenta el modo como Alfonso Reyes exploró, quiso entender y orientó su creación, se podría proponer en él a un crítico que fue, como tal, un humanista. Y eso lo deja claro su lectura de la obra y la vida de Amado Nervo cuando hace que su juicio literario sea la expresión, no solo de la literatura en sí, sino de la vida. La concordia es acudir a la buena voluntad de tratar al artista, y a la cultura misma, como una expresión humana, y por ello mismo sensible y delicada. No en vano, en la obra de crítica literaria de Alfonso Reyes es difícil encontrar algún instante en que se vitupere o, tan solo, se polemice, o se quiera iniciar una controversia. Ante el desacuerdo, Reyes prefería callar, pero no en el sentido pasivo de la sumisión o de la huida, sino con la actitud del que escucha y espera que sea el diálogo mismo el que descubra un punto, un lugar, en el que puedan encontrarse las voces para el anhelado intercambio; porque si en algo insiste su humanismo es en la conversación, en la construcción de puentes; y si hay un compromiso es, ante todo, consigo mismo: esa es la fidelidad y la lealtad. Aunque puedan encontrarse en su obra algunos momentos, aunque mínimos, de ciertas tendencias vanguardistas, tal como lo propone Colombi (2004b) a propósito de *Visión de Anáhuac*, se puede afirmar que en su postura como intelectual no había ninguna intención por negar la tradición, o destruirla, o edificar sobre ruinas. Reyes respetaba, justamente, la cultura como un monumento, ya que era desde ella que se

podían proyectar las utopías y los intereses del porvenir. Es de esta actitud de respeto, de simpatía y de cordialidad, de la que está hecha su crítica literaria, por eso puede pensarse su obra como el resultado firme y coherente de un “crítico humanista”: casi como una profesión de fe en tanto que cree y confía en el espíritu. A este respecto, dice Alfonso Rangel Guerra que en Reyes la dirección del espíritu es el nivel supremo de la crítica, y en cierto sentido es la manifestación de respuesta acorde con la naturaleza y esencia de la literatura (1993: 320). Para Reyes, al final, la crítica y la creación, desde su experiencia más íntima como intelectual y artista, se hacían una misma escritura pues ambas se regían por los mismos principios: la palabra, para él, tenía como misión revelar al espíritu, mostrando al hombre entero en toda su capacidad de creación e interpretación. La crítica, así como la poesía (o la narración, o el drama, o la crónica, o la carta) son la manifestación de un mismo amor a la palabra, que era imagen y destino del hombre: tal era la honda convicción de Reyes, crítico humanista 【C

Referencias

- Colombi, Beatriz (2004a). "Representaciones del ensayista". En: *Cuadernos de reciénvenido*, No. 19. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Colombi, Beatriz (2004). *Viaje intelectual: Migraciones y desplazamientos en América Latina*. Rosário: Beatriz Viterbo.
- Fernández, Teodosio (1990). *Los géneros ensayísticos hispanoamericanos*. Madrid: Taurus.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (2001). *Modernismo: Presupuestos históricos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez Ureña, Pedro (1960). *Obra crítica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez Ureña, Pedro (1994). *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, Werner (2001). *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Jiménez, José Olivio (1998). *La prosa modernista hispanoamericana*. Madrid: Alianza.
- Olmos, Ana Cecilia (2007). "Discursos de la subjetividad: la crítica de los escritores". En: Marcelo Casarin – Ana Cecilia Olmos (eds.). *Ensayos de narradores*. Córdoba: Alción.
- Oviedo, José Miguel (1991). *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza.
- Paz, Octavio (1974). *Los hijos del limo: Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, Octavio (1989). "El jinete del aire". En: *Puertas al campo*. Madrid: Seix Barral.
- Reyes, Alicia (2004). *Alfonso Reyes: genio y figura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1983). *La experiencia literaria*. v. XIV. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1983). *Tres puntos de exegética literaria*. v. XIV. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1983). *Pasado inmediato*. v. XII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1981). *Tránsito de Amado Nervo*. v. VIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1981). *Andrenio: Perfiles del hombre*. v. XX. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Said, Edward (2013). *Humanismo y crítica democrática*. Madrid: Debate.
VV.AA. (1957). *Páginas sobre Alfonso Reyes: edición homenaje*. Monterrey:
Universidad de Nuevo León.
Weinberg, Liliana (2006). *Situación del ensayo*. México D.F.: UNAM.

La semilla del humanismo

Moralidad y ontología fundamental en Heidegger*

Recibido: abril 25 de 2014 | Aprobado: mayo 30 de 2014

Germán Darío Vélez López**

gdvelez@eafit.edu.co

Resumen A lo largo de todo el análisis preparatorio de la existencia humana (*Dasein*), Heidegger sostiene la firme convicción de la neutralidad moral de la interpretación fenomenológica. Sin embargo, al momento de determinar el sentido temporal del cuidado (*Sorge*) como ser del *Dasein*, parece como si Heidegger no resistiera más la presión del lector y se viera forzado a admitir que, en el paso de la primera a la segunda sección de *Ser y tiempo* un ideal de existencia, una forma peculiar de humanismo, se hiciera manifiesta y reclamara sus derechos. El propósito de este artículo consiste en mostrar una posible vía para explicar esta problemática continuidad entre ontología fundamental, moral y humanismo, mostrando cómo la finitud del *Dasein* determina un vínculo necesario entre estos niveles de interpretación de la vida humana.

Palabras clave

Ontología, apropiación, moral, humanismo, ética, existencia, *Dasein*.

The seed of humanism: morality and fundamental ontology in Heidegger

Abstract Throughout the preparatory analysis of human existence (*Dasein*), Heidegger holds the firm conviction of the moral neutrality of the phenomenological interpretation. However, in determining the temporal sense of care (*Sorge*) as the being of *Dasein*, Heidegger seems as if he did not resist the pressure of the reader anymore and was forced to admit that, in the transition from the first to the second section of *Being and time*, an ideal of existence, a particular form of humanism was made manifest and claim their rights. The purpose of this article is to show a possible way to explain this problematic continuity among fundamental ontology, morality and humanism, showing how the finitude of *Dasein*, determines a necessary link among these levels of interpretation of the human life.

Key words

Ontology, ownedness, moral, humanism, ethics, existence, *Dasein*.

* Artículo derivado de la investigación: "La experiencia estética de la apropiación como aplicación de la hermenéutica literaria existencialmente fundada", financiada por la Dirección de Investigaciones de la Universidad EA-FIT.

** Doctor en Filosofía Contemporánea, Universidad París 1-Francia. Profesor titular, Departamento de Humanidades, Universidad EA-FIT, Medellín-Colombia.

“Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la auto-confesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar?” Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

1. La raíz de la raíz

Quizás las afirmaciones más remotas de toda la analítica existencial heideggeriana, es decir, de la ontología fundamental, de la más originaria y al mismo tiempo remota ontología, son aquellas con las cuales se caracteriza al ente temático en su especificidad óntico-ontológica. El carácter remoto de las mismas nos es comunicado por el propio Heidegger: el Dasein es ónticamente el más próximo, pero ontológicamente el más lejano (Heidegger, 1998: 40/16, 69/43)¹. El Dasein es ontológicamente el ente más remoto, y las afirmaciones a propósito de su ser son por ello, las afirmaciones más remotas. Heidegger no las llama afirmaciones metafísicas. Elige un título llamativo y enigmático: indicaciones formales [*formalen Anzeige*] del Dasein². Las indicaciones formales son las articulaciones proposicionales más remotas de los “conceptos” ontológicos más fundamentales, es decir, de aquellos en los cuales se determina el modo de ser del Dasein, y que Heidegger denomina “existenciales” [*Existenzialien*] los cuales, a

¹ Usaremos el esquema de numeración A/B, donde “A” corresponde al número de página de la edición en español y “B” corresponde a la página de la edición alemana que se usa generalmente como referencia.

² A partir de la publicación de los seminarios dictados por Heidegger en los años 20, se ha hecho cada vez más notoria la importancia de la “indicación formal” como régimen expresivo de la vida fáctica y como modo de auto-interpretación pre-ontológica. Al respecto conviene consultar la entrada que le dedica J. A. Escudero en su diccionario de Heidegger: “La indicación formal es uno de los elementos esenciales del método hermenéutico-fenomenológico. El término en cuestión aparece inicialmente en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 y es tematizado en las lecciones del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*. [...] Los indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma; también podría decirse que son categorías fundamentales de la vida [...] Los indicadores formales surgen de la necesidad de la vida fáctica de interpretarse a sí misma, mostrando al individuo la situación concreta en que vive. Los indicadores formales son conceptos vacíos y básicamente dinámicos que inician, de manera metódica, una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida.” (Escudero, 2009: 90)

su vez, “[S]e los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*” (70/44). Los indicadores formales fueron ampliamente utilizados por Heidegger en los seminarios que antecedieron a la publicación de *Ser y tiempo*, su uso en esta obra es, aunque limitado, eficaz. Así, por ejemplo, al inicio del cuarto capítulo, dedicado a investigar quién es cotidianamente el Dasein, Heidegger aclara: “La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el Dasein), ya fue aparentemente dada con las indicaciones formales de las determinaciones fundamentales del Dasein (cf. §9). El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío. Esta determinación indica [*zeigt an*] una estructura ontológica, pero sólo eso.” (140/114)

Tomemos, pues, por afirmaciones metafísicas remotas las indicaciones formales del Dasein, con las cuales se abre la analítica en su primer capítulo, tal como retrospectivamente alude Heidegger a ellas al inicio del capítulo 4:

1. La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser. [...] *La “esencia” del Dasein consiste en su existencia.* [...] 2. El ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el mío. [...] Ambos modos de ser, *propiedad e impropiiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal–, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (67-68/42).

El Dasein se comporta con respecto a su ser como con respecto a su posibilidad más propia: puede ser su ser o puede no serlo. Es decir, puede elegirse a sí mismo o puede no hacerlo. En este sentido, puede serle propio su ser, o puede no serle propio. El Dasein se gana o se pierde, porque el ser que está en juego en su existencia es el suyo.

Pero quizás hemos enumerado muy rápidamente esta serie de indicaciones formales. Por ejemplo, hemos dicho: “puede ser su ser o puede no ser su ser”. Para el entendimiento corriente, mundano, en absoluto remoto, lo primero más que posible es necesario y lo segundo no es siquiera posible. ¿O es que afirmar que el Dasein puede no ser su ser no es caer en una contradicción? ¿Cómo puede el Dasein, siendo, no ser su ser? O estamos ante la más remota afirmación filosófica o estamos ante la más inmediata contradicción. Pero cabe una tercera opción: tratándose del Dasein, la afirmación “puede no ser su

ser” es válida. La analítica existencial abre un campo proposicional en el que entre “el ser es y el no ser no es” cabe afirmar “su ser no es... suyo”. Al Dasein, y sólo a él, su ser puede serle indiferente o no indiferente. Comportándose con respecto a sí mismo como con respecto a su posibilidad más propia, puede llegar a preocuparse por su ser o puede querer olvidarse de él y huir ante él.

Volvamos por un momento sobre el fragmento de *Más allá del bien y del mal* que citamos al inicio. Nietzsche propone de manera sucinta una pauta hermenéutica: para determinar el sentido de una afirmación, nos indica, debemos interrogar el texto con respecto a la moral. Si podemos establecer a qué moral quiere llegar el filósofo podremos determinar adecuadamente el sentido de las afirmaciones metafísicas más remotas³. Admitamos, a continuación, algo que hace parte del planteamiento nietzscheano con respecto a la moral: que una moral es una forma de vida y que esa forma de vida está asociada a una tabla de valores, entendiendo estos últimos de un modo preciso. Los valores son definidos por Nietzsche en la nota 11[73] de los fragmentos póstumos de 1887-1888, como puntos de vista, como perspectivas de la vida: “El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las *condiciones de conservación y de aumento* con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir” (Nietzsche, 2008: 388). Los valores son, pues, condiciones de conservación y aumento de un tipo de vida. Según esto, preguntar con respecto a las afirmaciones metafísicas “¿a qué moral quiere llegar?” equivale a preguntar a qué tipo de vida quiere llegar, qué tipo de vida quieren conservar, promover y fortalecer. Demos un paso más: la vida que tematiza la analítica existencial es la existencia humana. La vida del Dasein, su ser propio, es su existencia. Según esto, preguntar “¿a qué vida quiere llegar?” equivale a preguntar “¿a qué existencia quiere llegar?”. ¿Apuntan las más remotas afirmaciones de la analítica existencial a una existencia preferible, deseable, o formalmente excelente? Con esta pregunta tocamos un lugar frecuentemente visitado de la analítica del Dasein. O para decirlo de manera corriente, ponemos el dedo en la llaga.

Esa llaga fue protegida por Heidegger en numerosos pasajes de *Ser y tiempo* en los que de manera reiterada advertía al lector de no

³ Cabe suponer que este procedimiento hermenéutico mínimo tiene su radio de acción circunscrito a la metafísica, pero quizás no resulte inadecuado extenderlo, como proponemos hacerlo, y aplicarlo a la filosofía en general o en nuestro caso a la filosofía de Heidegger.

tomar las afirmaciones de la analítica existencial en términos morales. Esta misma función de advertencia es rastreable en los seminarios previos a la publicación de *Ser y tiempo*. En ellos tuvo un lugar destacado metodológicamente. Ya hemos anunciado su título: la indicación formal. Esta tiene la función de impedir que los fenómenos sean comprendidos primordialmente a partir de su sentido de contenido. La indicación formal tiene la vocación de liberar el sentido de referencia y de apuntar al sentido de cumplimiento del fenómeno. Su función fue vista por Heidegger a tal punto determinante, que en el seminario sobre Agustín y el neoplatonismo, le asignó el papel de marcar un quiebre en la historia misma del pensamiento. Metafísica es la filosofía que se guía por el sentido de contenido de los fenómenos (el san Agustín neoplatónico), mientras que una ontología fundamental, o mejor, una ciencia pre-teorética de la vida en sí y para sí, es una filosofía que se guía por el sentido de cumplimiento de los fenómenos (el san Agustín que explora en el libro X de las *Confesiones* los auténticos movimientos existenciales).

Así pues, cuando en *Ser y tiempo* encontramos este tipo de advertencias hechas al lector con respecto a una posible interpretación moralizante de tal o cual concepto, siendo el primero, la matriz de todos ellos, el “concepto” de impropiedad [*Uneigentlichkeit*], podemos suponer con buenas razones que nos encontramos ante una indicación formal, un anuncio formal, en fin, una advertencia en sentido eminente. Heidegger sostiene a lo largo de todo el análisis preparatorio del Dasein la firme convicción de la neutralidad moral de la interpretación fenomenológica. Consciente, sin embargo, de la tendencia de la vida, y específicamente de la vida filosófica, a caer en la interpretación moral de los fenómenos guiándose por su sentido de contenido específicamente moral, no cedía en su esfuerzo por mantener el análisis libre de estimaciones de valor recordando continuamente el carácter formalmente indicativo de los conceptos existenciales. Sin embargo, en el extremo del más extremo desarrollo de la interpretación fenomenológica del sentido del ser del Dasein, al momento de determinar el sentido temporal del cuidado [*Sorge*], parece como si Heidegger no resistiera más la presión del lector y se viera forzado a admitir que, en el paso de la primera a la segunda sección —el paso de la existencia impropia a la propiedad de la existencia, y que por esta razón designamos como “apropiación”—, un ideal de existencia se hubiera hecho manifiesto y reclamara sus

derechos. Ampliemos un poco más la conjetura: es como si una sospecha mantenida al margen durante el análisis preparatorio del Dasein a lo largo de toda la primera sección de *Ser y tiempo*, es decir, durante todo el análisis de la estructura existencial de la cotidianidad media del Dasein, no pudiera ser aún mantenida al margen y, tras el desarrollo de la integridad y propiedad del Dasein, Heidegger tuviera que confesar, como a pesar suyo, los supuestos de su indagación, esto es, que a pesar de todo, y aun cuando el punto de partida fenomenológicamente exigible no pudiese ser una concepción pre-determinada de la existencia humana, él hubiera partido, sin embargo, de una específica concepción de lo que sería la propiedad de una vida humana.

Para confirmar este hecho, que quizás todo lector atento de *Ser y tiempo* constata con cierta sorpresa no exenta de satisfacción, me permito citar el pasaje en el cual la conjetura apunta. Se trata, pues, de una singular confesión, o para decirlo con Nietzsche, de la auto-confesión del credo moral del autor de la analítica existencial:

¿Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein una determinada concepción óptica del modo propio de existir, un ideal fáctico del Dasein? Efectivamente es así. Este *factum* no sólo no debe ser negado ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de investigación. La filosofía no ha de querer nunca negar sus “supuestos”, pero tampoco deberá contentarse con admitirlos. Ella debe reconocer los supuestos y exponer, en estrecha relación con ellos, aquello para lo que son supuestos. (Heidegger, 1998: 329/310)

Podemos, pues, poner en correspondencia directa la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Heidegger. Incluso podemos reconocer en la pregunta con la que introduce Heidegger su ideal de fáctico del Dasein, una repetición *sui generis* de la pregunta nietzscheana: “¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar?” equivale a preguntar “¿Qué ideal fáctico del Dasein o qué concepción óptica del modo propio de existir hay por debajo de la interpretación ontológica?” Dejemos en suspenso por ahora estas preguntas, para concentrarnos en lo que metodológicamente pone al descubierto esta confesión, a saber, que hay “por debajo” de la interpretación ontológica de la existencia del Dasein un supuesto, una concepción óptica, un

ideal fáctico. En realidad Heidegger ya había hecho alusión a estos supuestos que están “por debajo” de la interpretación ontológica casi desde el comienzo de su obra. En efecto, encontramos en la introducción un breve pasaje en el cual Heidegger advierte que “la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces *existentivas*, e. d. ónticas.” (36/13). Las raíces son aquello que está justamente por debajo, aquello a partir de lo cual se despliega y se sostiene la interpretación ontológica. Pero, ¿por qué exigiría o necesitaría la interpretación ontológica apoyarse en unas raíces ónticas, y esto por no decir en, justamente, aquellas raíces ónticas del modo propio de existir?

Es necesario buscar la respuesta en aquello que hace posible a toda interpretación y no sólo a la interpretación ontológica. Se trata de un conocido aspecto de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana, y que dará lugar, en Gadamer, a un despliegue de amplios alcances en lo relativo al problema de la comprensión de la historicidad humana. Dicho brevemente: no hay interpretación ontológica sin supuestos. Si la filosofía se concibe como hermenéutica fenomenológica, entonces hay que admitir que, en este sentido, no hay filosofía sin supuestos. Dentro del proyecto de la interpretación fenomenológica los supuestos garantizan el ingreso en el “círculo hermenéutico” de la comprensión. Toda comprensión supone una pre-comprensión. La estructura de la pre-comprensión está dada por el ver, tener y concebir previos, tal como lo indica claramente Heidegger en el parágrafo 32 de *Ser y tiempo*. Puesto en términos del conjunto de la analítica existencial, la interpretación ontológica presupone una concepción óntica. Casi un siglo después de la publicación de *Ser y tiempo* parecemos acostumbrados a admitir esta incómoda intromisión de la hermenéutica en la fenomenología. Pero la voz de Nietzsche nos alcanza, desde un pasado aún más remoto, obligándonos a reconocer en esa incómoda intromisión, la presencia de la moral en la raíz de la ontología fundamental, en la raíz de la raíz.

2. El árbol ideal

Llegados a este punto, el diálogo Nietzsche–Heidegger adquiere cierto aspecto tirante y áspero, al mismo tiempo amenaza con irse por las ramas. Más que responder a qué moral quiere llegar, Hei-

degger comienza por indicar formalmente de qué situación hermenéutica tiene que partir la interpretación ontológica del Dasein. La analítica existencial tiene que asegurarse un tener previo del Dasein en su integridad y un verlo previo en su propiedad, pues de otro modo la interpretación ontológica será necesariamente incompleta y unilateral. Es en función del propósito hermenéutico de la ontología fundamental que la analítica tiene que intentar superar el análisis de la cotidianidad media y de las estructuras que en ella han sido descubiertas. La analítica del Dasein no llega a un ideal fáctico de existencia porque presuponga tal ideal como un deber ser moral, sino que tiene que presuponer un modo propio de existencia para poder asegurar la originariedad de la manera previa de ver: “Mientras la estructura existencial del poder-ser propio no sea incorporada a la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación *existencial*.” (253/233). Así pues, en correspondencia con lo que la analítica existencial ha logrado en su primera sección, y de cara a las tareas sucesivas de la interpretación ontológica, declara Heidegger al inicio de la segunda sección de *Ser y tiempo*, “[U]na cosa se ha vuelto imposible de desconocer: *el análisis existencial del Dasein hecho hasta aquí no puede reivindicar para sí la originariedad*. En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser impropio del Dasein, y éste, en tanto que *no entero*.” (253/233)

Visto de este modo, parece como si la idea de existencia reclamara el ideal. ¿Lo exige en verdad? Esta es la cuestión. En lo que sigue intentaré mostrar que no bien admite Heidegger la presuposición del ideal, su justificación metodológica parece pasar por alto el problema álgido del ideal mismo, concentrándose en la descripción del modo como el Dasein concibe la idea de existencia y de cómo a partir de ella se despliega el análisis preparatorio. Veamos.

En primer lugar, parece indiscutible que la idea de existencia está en correspondencia con el ver previo. Cabe suponer que lo que el ver previo ve es la idea, el *eidos*, el aspecto de la existencia. Esta visión orienta la interpretación. Pero una visión que no contemple de la existencia más que su aspecto impropio o indiferente será una visión sesgada. La originariedad de la visión no puede garantizarse hasta que no se tenga a la vista la idea de la existencia en su propiedad. Los dos primeros capítulos de la segunda sección de *Ser y tiempo* están dedicados a esta tarea. Al cabo de un análisis existencial de la muerte y de la conciencia moral, puede la analítica existencial

garantizar que el Dasein ingresa íntegra y propiamente en el haber previo. La originalidad de la situación hermenéutica está garantizada, de este modo, por el resultado de estos análisis. La fórmula existencial que sirve de título y síntesis de dichos resultados es “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*].

Heidegger resume la elaboración que acabamos de referir mediante una escansión singular en el camino de la analítica existencial al comienzo del párrafo 63:

Con el tema de la resolución precursora el Dasein se ha vuelto fenoménicamente visible en lo que respecta a la posibilidad de su propiedad y de su integridad. La situación hermenéutica, hasta ahora insuficiente para la interpretación del sentido de ser del cuidado, ha logrado la necesaria originalidad. El Dasein ha sido puesto en el haber previo en una forma originaria, es decir, en una forma relativa a su modo propio de poder-estar-entero; la orientadora manera previa de ver –la idea de la existencia– ha podido ser determinada mediante la aclaración del poder-ser más propio; con la elaboración concreta de la estructura de ser del Dasein, se ha hecho tan clara su índole ontológica peculiar frente a todo lo que está-ahí, que la manera de entender previa de la existencial del Dasein posee ahora una articulación suficiente como para guiar en forma segura la elaboración conceptual de los existenciales. (329/310)

En esta síntesis es posible reconocer los tres elementos característicos de la estructura de la pre-comprensión que determinan la situación hermenéutica. Miremos: mediante la resolución precursora, 1) *El Dasein ha sido puesto en el haber previo en forma originaria, es decir, en una forma relativa a su modo propio de poder-estar-entero*; 2) *La orientadora manera previa de ver –la idea de existencia– ha podido ser determinada mediante la aclaración del poder-ser más propio*; 3) *para la manera de entender previa se ha hecho clara la índole ontológica peculiar del Dasein con respecto a los otros entes, de modo que la existencialidad del Dasein posee ahora una articulación suficiente como para guiar en forma segura la elaboración conceptual de los existenciales*.

Este es, como queda dicho, un punto de llegada. Quizás no la meta última de la ontología fundamental, pero sí una meta intermedia, aquella que garantiza la originalidad de la situación hermenéutica. Alcanzar este punto supone, sin embargo, partir de una suposición previa, en la cual podemos localizar los presupuestos realmente

básicos, elementales, primeros de la analítica. Se trata de la idea de existencia. ¿De dónde surge esta idea? ¿Cómo llega el Dasein a presuponerla, es decir, a concebirla? Una de las indicaciones más claras con respecto a la procedencia de la idea de existencia la encontramos en el pasaje que estamos comentando detalladamente, situado en el párrafo quizás metodológicamente más denso, problemático y decisivo de toda la analítica existencial, el párrafo 63, que por esta razón podemos denominar como la encrucijada metodológica de la segunda sección de *Ser y tiempo*. Según Heidegger, la idea de existencia es el resultado de una auto-interpretación [*Selbstausslegung*] propia del ser del Dasein, auto-interpretación pre-ontológica que se desprende de su “comprender óntico” es decir, de su trato cotidiano con el ente intramundano y con el semejante⁴:

“En el descubrimiento circunscripto y ocupado del “mundo” la ocupación misma queda también a la vista. El Dasein se comprende siempre fácticamente en determinadas posibilidades existenciales, aunque los proyectos procedan tan sólo de la comprensión común del uno. Expresa o tácitamente, adecuada o inadecuadamente, de alguna manera la existencia queda concomitantemente comprendida.” (330/312).

Por esta razón puede afirmar Heidegger, un poco más adelante, que la idea de existencia, de la cual partió el análisis, estaba justificada, ya que “la indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el Dasein mismo” (332/313). Tal indicación formal contiene los siguientes elementos:

- “El ente que llamamos Dasein lo soy cada vez yo mismo, y lo soy como un poder-ser en el que está en juego ser este ente” (332/313).
- “El Dasein se comprende como estar-en-el-mundo. Y por ser el Dasein de esta manera, comparecen para él entes con el modo de ser de lo a la mano [herramientas, útiles] y de lo que está-ahí [presencia subsistente]” (332/313).
- “[El Dasein] no es tan sólo algo que está-ahí, sino que, bien sea en una interpretación mítica y mágica, ya se ha *comprendido* siempre a sí mismo” (332/313).

⁴ Esta auto-interpretación del Dasein está relacionada, guardadas las distancias, con la autoconsciencia hegeliana. La experiencia del mundo se “supera” en la consciencia de la experiencia, en la autoconsciencia. Este movimiento reflexivo de la consciencia es el antecedente filosófico decisivo para la auto-interpretación existencial.

Estas son, pues, indicaciones formales de la idea de existencia. Aquello que las caracteriza es, paradójicamente, una cierta deficiencia: carecen de “transparencia ontológica” (332/313), de precisión y de conceptualización. En esa medida son pre-suposiciones. Las presuposiciones de la analítica existencial no son premisas de una deducción, ni se encadenan a otras proposiciones sobre el Dasein siguiendo “las reglas formales de la inferencia” (333/314). Las presuposiciones tienen “el carácter de un proyectar comprensor” (333/314). Las indicaciones formales de la existencia dan forma al proyecto comprensor del Dasein. El “proyecto formalmente indicativo” (333/315) abre al Dasein con vistas a su constitución de su ser. Las indicaciones formales constituyen la apertura incipiente del ente temático a partir de la cual puede desarrollarse la comprensión de su ser propio. El desarrollo de la comprensión es la interpretación en la que el ente “toma la palabra con respecto a su ser” (333/315). El tipo de investigación que de este modo se desarrolla tiene una especificidad notable. Quiriendo reducirla a la investigación científica y al modo como en ella se elabora el proyecto y se “prueban” las hipótesis, se desconoce lo característico del ente temático, a saber, que su ser consiste en el *cuidado*, es decir, en la conjunción originaria de proyecto existencial, facticidad de la condición de arrojado, y caída. Nuestro propósito no consiste en explicar en detalle este resultado de la analítica existencial, sino preguntarnos por la dimensión, el alcance y la justificación de los presupuestos que orientan el análisis.

Siguiendo la idea de existencia como presupuesto básico que se desarrolla desde el Dasein mismo, la analítica desemboca en esta determinación del ser del Dasein como cuidado. Pero la problemática metodológica que hemos sometido a consideración en este momento intermedio de nuestra elaboración, nos conduce a preguntarnos si el despliegue del cuidado en dirección a alcanzar una situación hermenéutica originaria, no introduce arbitrariamente no una *idea* sino un *ideal* de existencia. Heidegger parece haberlo admitido. Pero en la justificación metodológica el ideal parece desaparecer o reducirse a la indicación formal de la idea de existencia. Sin embargo, la idea de existencia, por sí sola, no garantiza la originalidad de la situación hermenéutica, pues justamente para suplir su deficiencia ontológica presupuso Heidegger el ideal. Ahora parece como si al momento de justificarlo quisiera conservar su beneficio sin reconocerle el crédito.

Por esta razón, la analítica existencial, siguiendo la metáfora penosamente financiera o contractual, queda en deuda. El ideal pone en rojo el saldo existencial.

3. La *savía* de la moral

Como queda planteado hay, pues, un sutil desplazamiento de la idea de existencia, como presupuesto hermenéutico de la interpretación ontológica, hacia un ideal fáctico del Dasein, como condición de posibilidad de la originalidad de la situación hermenéutica. Hasta el momento sólo hemos aludido, sin embargo, a este ideal. Se trata, actualmente, de mostrarlo.

¿Qué elementos componen el ideal de existencia? Sabemos que dicho ideal está formulado del modo más preciso en el primer capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*, capítulo dedicado al análisis existencial de la muerte como posibilidad de un estar entero del Dasein. Una cierta experiencia de la muerte, una comprensión existencial de la misma, garantiza la integridad del haber previo del Dasein. La propiedad o la apropiación de ese haber previo íntegro es exigida por la conciencia que llama al Dasein desde la pérdida en el *Uno* y lo llama a hacerse cargo de su existencia en su integridad, es decir, en su adelantarse hasta su posibilidad extrema, remota, la más remota: la muerte. Estos son los dos pasos sustanciales de la segunda sección, en los que se decide la posibilidad de la interpretación ontológica, esto es, temporal, del cuidado como sentido de ser del Dasein.

¿Cuál es, entonces, el ideal fáctico del Dasein que Heidegger presupone como base de la interpretación ontológica? El ideal está ligado al concepto existencial de muerte y a la comprensión existencial de la finitud humana. La comprensión de la finitud consiste en adelantarse hasta la posibilidad extrema de la muerte. En ese adelantarse hasta la remotísima posibilidad se constituyen las máximas morales determinantes, la moral a la que quiere llegar la interpretación ontológica. Esta moral determina el modo propio de estar vuelto hacia la muerte, que Heidegger denomina “adelantarse hasta la posibilidad”. Este adelantarse gobierna la producción de la moral correspondiente, tal como puede apreciarse en los dos principios generales siguientes (ver parágrafo 53 de *Ser y tiempo*):

1. Ideal 1 – El coraje ante la inminencia de la muerte: “El Dasein está constituido por la aperturidad, esto es, por un comprender afectivamente dispuesto. El estar vuelto *propiamente* hacia la muerte *no* puede *esquivar* la posibilidad más propia e irrespectiva, *encubriéndola* en esta huida y *reinterpretándola* en función de la comprensión común del uno.” (280/260)

2. Ideal 2 – La serena comprensión de la posibilidad de la muerte: “En el estar vuelto hacia la muerte ésta debe ser comprendida en toda su fuerza *como posibilidad*, *interpretada como posibilidad* y, en el comportamiento hacia ella, *sobrellevada como posibilidad*.” (281/261)

3. Ley de la relación inversa posibilidad/realidad – Afirmación máxima del vivir en la distancia mínima al posible morir: “*La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real*.” (282/262).

Los ideales y la ley que los gobierna delimitan la comprensión que el Dasein puede tener de su poder ser más propio, y son por ello las condiciones de la *apropiación*. La apropiación, por su parte, no es una especie de comportamiento práctico separado de una comprensión teórica que le serviría de fundamento. El comprender es ya un proyectarse en un modo de existir. El comprender de la posibilidad más propia es por ello, la posibilidad de un proyectar la existencia propia en lo que de suyo le pertenece, es por ello *apropiación*. Heidegger lo expresa de manera quizás más directa y sencilla: “Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse tan sólo mirando un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto.” (282/263)

Someteremos deliberadamente el análisis a una síntesis suplementaria para destacar que este comprender-proyectante, que se despliega a partir de los tres elementos esquemáticamente indicados, tiene una serie de consecuencias que dan origen a algo que podemos ordenar como un conjunto de máximas, las que a falta de un mejor calificativo, podemos designar por ahora como máximas “ontológico-morales” derivadas de la comprensión de la muerte. Este comprender es un adelantarse hasta la posibilidad más propia (1), irrespectiva (2), insuperable (3), cierta (4) e indeterminada (5). Los cinco elementos así dispuestos pueden, pues, ser distribuidos en el siguiente conjunto de máximas:

1. *El Dasein puede escapar del uno-mismo y acceder a su sí mismo propio*. (Máxima derivada de que la muerte es la posibilidad más

propia del Dasein: El Dasein “queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose puede siempre escapar de él [y de este modo] revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente.” (282/263))

2. *El Dasein debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está en juego su ser más propio.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia es *irrespectiva*: “Hace comprender al Dasein que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. [...] *Reivindica* [al Dasein] *en su singularidad.*” (283/263))

3. *El Dasein puede liberarse del estar perdido en las posibilidades que la fortuna le ofrece, comprendiendo y eligiendo las que son propiamente alcanzables.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia e *irrespectiva* es *insuperable*: “El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros.” (283/264))

(a) Corolario 1: *El Dasein puede cambiar.* (“El adelantarse le abre a la existencia la posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma, quebrantando así toda obstinación respecto de la existencia ya alcanzada. Adelantándose el Dasein se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así “demasiado viejo para su victoria” (Nietzsche).” (283/264)).

(b) Corolario 2: *El Dasein puede acceder a una ética coexistencia.* (“El Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de su existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia.” (283/264))⁵.

4. *El Dasein puede estar cierto de sí mismo y fundar en esa certeza la “plena propiedad de su existencia” –de un modo más radical que el alcanzado formalmente por la reducción cartesiana.* (Máxima derivada de que la posibilidad más propia, *irrespectiva* e *insuperable* es *cierta*: “El tener-por-verdadera la muerte [...] muestra una forma distinta y más originaria de certeza que la relativa a un ente que comparece dentro del mundo o a objetos formales [...] no reivindica tan sólo un determinado comportamiento del Dasein, sino que atañe a éste en la plena propiedad de su existencia.” (284/265)).

⁵ Ética del interés común, democracia y anti-totalitarismo.

5. *El Dasein debe sostener la certeza de sí mismo en el temple anímico de una incertidumbre amenazante.* (Máxima derivada del hecho de que la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta, es además indeterminada: La indeterminada certeza con respecto al “cuándo”, ocasiona angustia. En nota a pié de página, aclara Heidegger que el temple anímico correlativo de esta amenazante incertidumbre no es sólo angustia, y no lo es como una mera emoción. Así, por ejemplo, poco antes de mencionar en el parágrafo 63 el ideal fáctico, Heidegger nos habla de que “[L]a serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad.” (329/310)).

Al cabo de esta reconstrucción de las máximas, encontramos una definición que las resume, y que recoge en un sólo enunciado el núcleo de la moral. En términos de Heidegger, se trata del núcleo del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte:

[E]l adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: libertad para la muerte. (285/266).

En esta condensación ética, o como quisiera llamarla, en esta *savia de la moral*, desemboca el proyecto ontológico al cual responden las afirmaciones existenciales más remotas de la interpretación del Dasein.

Esta solución o disolución ética de la ontología, esta *savia de la moral existencial*, no concierne exclusivamente al individuo ni conduce necesariamente a una posición meramente individual, o a un cultivo de sí apartado del otro, sino que también apunta a una política es decir, a la posible modulación social o colectiva de las relaciones de poder entre individuos o grupos de individuos, tal como podría derivarse, de una elaboración pormenorizada de la tercera máxima.

¿Qué tipo de ética es esta? Es necesario, llegados a este punto, guardar todas las distancias necesarias y concluir este segmento de la interpretación con prudencia pero al mismo tiempo con determinación. No se trata, por lo pronto, como advierte Heidegger, en *La*

carta sobre el humanismo (Heidegger, 2001: 273), de una moral secularizada, sino más bien de una ética en régimen formal-indicativo, y esto quiere decir que es una ética que se despliega desde el sentido de cumplimiento de la existencia humana. El sentido de relación de la vida humana consigo misma, con el semejante y con el mundo, está coordinado por el cuidado (*Sorge*, *Fürsorge*, *Besorgen*) mientras que el sentido de contenido está libre. Le corresponde a cada uno determinarlo, es “en cada caso el mío”. Pero este sentido está en cierto modo subordinado al sentido de cumplimiento. No queda, por ello, desprovisto de toda guía, o entregado al capricho de lo que la ocupación propone y la solicitud sustitutiva alivia, sino que es un sentido de cumplimiento orientado por las máximas expuestas. Este sentido tiene por título el término “apropiación”.

4. Lo que fructifica

Podemos afirmar, desde un punto de vista general, en una visión que planea sobre esta problemática central de la analítica o sobre esta encrucijada moral, que Heidegger muestra cómo la pregunta genealógica está obligada a darle paso a un planteamiento hermenéutico. Este planteamiento es de carácter hipotético: si se admiten tales supuestos, entonces se sigue esto y aquello. La cuestión para Heidegger no es sólo plantear a qué moral quiere llegar, no lo esconde, como lo haría si su proyecto estuviera gobernado por la cuestión genealógica, antes bien, es una genealogía que ha pasado por el diván de la hermenéutica fenomenológica: Heidegger es consciente, por decirlo así, de sus supuestos. Esa consciencia tiene un límite, sin embargo, como bien descubre Gadamer (1993: 370-377). La propia situación hermenéutica sólo puede ser parcialmente aclarada. Pero la meditación filosófica acompañada de la hermenéutica, puede examinarlos y sopesarlos. Es exigible una destrucción de la analítica existencial en dirección a reconocer las experiencias originarias de las cuales ella surgió. No podemos contentarnos con reconocer que la formalización ontológica ha liberado de contenido a los supuestos, dejando abierto el camino para que el sentido de referencia y cumplimiento, el cuidado, la impropiedad y la propiedad, gobiernen desde una superioridad formal y abstracta la interpretación ontológica y sus consecuencias ónticas. Podemos y acaso tenemos, pues, que preguntar y desplegar en un trabajo hermenéutico los presu-

puestos de la savia de la moral y de este modo alcanzar la raíz de la raíz. Heidegger designaba a estos elementos históricos y fácticos básicos las “raíces ónticas” del proyecto ontológico.

Establecerlas implica, esquemáticamente, recorrer un camino que sigue una dirección ortogonal con respecto al despliegue genealógico y “deductivo” de la analítica existencial. Es un retorno a los presupuestos y una evaluación de su función, su sentido y sus alcances. Retornando de este modo, llegamos un punto cuyo siguiente paso corresponde mejor a un trabajo arqueológico, pues exige una excavación en el suelo óntico, fáctico, de Heidegger, con el fin de reconocer aquellas raíces que históricamente son las suyas, raíces no formalizadas, no corregidas. ¿Cuáles son? Con la publicación de los primeros seminarios realizados por Heidegger en Friburgo, y con una creciente y cada vez más exhaustiva interpretación de estas ideas germinales de su pensamiento⁶, es posible establecer cuáles fueron esas raíces, y cuál fue el suelo de experiencia *desde el cual creció la planta entera*. Se trata, para decirlo brevemente, de la experiencia cristiana primitiva como paradigma del agudizamiento de la experiencia fáctica sobre el mundo propio. En esa experiencia jugaron un papel decisivo San Pablo y San Agustín.

La insuficiencia del punto de partida cartesiano, en lo concerniente a una adecuada interpretación del sentido de ser de la vida, del sentido del ser del *sum* del *cogito*, conducen a Heidegger a buscar dicha fundamentación en la experiencia paradigmática de las comunidades cristianas primitivas. ¿Por qué justamente en ellas? No podemos desarrollar de manera detallada este aspecto, pero podemos exponer la línea general del argumento: en la interpretación fenomenológica de la primera carta de San Pablo a los tesalonicenses, Heidegger muestra cómo la constitución del propio ser, del llegar a ser, del *genesthai* de la comunidad de tesalónica y del propio San Pablo es un producto de la relación que establecen *recíprocamente* mediante la proclamación (Heidegger, 2005: 123 ss.). El ser propio como ser devenido, como llegado a ser de San Pablo y de los tesalonicenses *reposa en la relación entre ellos* y en la operación por la cual San Pablo remite a los tesalonicenses a su propio saber, obligándolos

⁶ Esta arqueología, está cada vez mejor documentada en los estudios sobre la obra temprana de Heidegger. Remito al lector, entre otras obras, a los trabajos de J. A. Barash, Th. Kiesel, A. Xolocotzi, Carl F. Gethmann, J. van Buren, B. D. Crowe, J. A. Escudero.

en cierto modo a elegir el tipo de vida que quieren vivir, el *cómo* de la vida. De modo análogo, el llegar a ser de San Agustín no puede separarse de su relación con Dios, del amor a Dios, en la búsqueda de Dios. “¿Quién es él?”, se pregunta San Agustín. Pero no pude responder de un modo plenamente auto-referencial, por medio de una posición absoluta de su yo. El *sum* del *ego* agustiniano es un *estar en relación con* el otro en la búsqueda de Dios. Así pues, tanto en la proclamación como en las *Confesiones* San Pablo y San Agustín, los dos representantes de las comunidades cristianas primitivas que fueron paradigmáticas para Heidegger, determinan los modos relacionales básicos, la raíz de la raíz desde la que se despliegan las posibilidades de realización, o el sentido de cumplimiento de la vida fáctica. En *Ser y tiempo* Heidegger sólo hace una breve mención del vínculo de la investigación ontológica con las raíces ónticas del investigador. Pero la tierra, la raíz, la savia y la planta entera están allí, dispuestas a ser interpretadas por el trabajo hermenéutico y por medio del análisis filosófico, separadas del sentido de contenido que caracteriza a la doctrina cristiana, con el propósito de que una política y una ética formalmente indicativas, una ética de la apropiación de sí, de liberadora solicitud ante el otro, y de serena relación con las cosas, fructifiquen y alimenten la vida humana ■

Referencias

- Barash, J. A. (1988). *Heidegger and the historical meaning*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's religious origins*. Bloomington: Indiana University Press.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gethmann, Carl F. (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin: Martin de Gruyter.
- Greisch, J. (2000). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*. Paris: Ed. du Cerf.
- Nietzsche, F. (1995). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Estudios sobre mística medieval*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Ediciones Siruela.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Van Buren, J. (1994). *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

“Somos –cómo podríamos evitarlo– funcionarios de la humanidad”. El testamento filosófico de Edmund Husserl*

Recibido: diciembre 28 de 2013 | Aprobado: marzo 19 de 2014

Julio César Vargas Bejarano**

julio.vargas@correounivalle.edu.co

Resumen En 1936, en su última obra, *Crisis*, Husserl afirma que la filosofía ejerce una función orientadora con respecto a la cultura. El propósito de esta investigación es mostrar que la caracterización del filósofo como “funcionario de la humanidad” está en estrecha conexión con la fenomenología de la experiencia: ciencia de la ‘doxa’, ciencia del mundo de la vida. En la década del treinta, Husserl desarrolla una fenomenología de la *facticidad*, fenomenología de la subjetividad trascendental, cuyo carácter es monádico, pero cuyo ser tan solo adviene real mediante relaciones intersubjetivas. La ciencia del mundo de la vida permite establecer que en la raíz de la crisis de la cultura occidental se encuentran el ‘dualismo psico-físico’, el ‘objetivismo’ y el ‘naturalismo’. Para superarlos se requiere revalorizar la *doxa*, y mostrar cómo en ella tiene lugar la constitución, el *a priori*, del mundo de la vida.

Palabras clave

Mundo de la vida, crisis cultural, valor de la doxa, fenomenología trascendental, subjetividad trascendental.

“–How can we avoid it– We are functionaries of mankind”. The philosophical testament of Edmund Husserl

Abstract

In 1936, in his last work, *Crisis*, Husserl states that philosophy has an orientating role within culture. The purpose of this paper is to show that the characterization of the philosopher as a “functionary of mankind” is in a close relationship with the phenomenology of experience: science of “doxa”, science of the life-world. In the thirties, Husserl developed a phenomenology of “facticity”, a phenomenology of the transcendental subjectivity, which is monadic, but whose being only becomes real through intersubjective connections. The science of life-world enables to find out “psychophysical dualism”, “objectivism” and “naturalism” at the roots of the crisis of the Western culture. In order to overcome them, it is necessary to recover the value of the “doxa”, and to show how the constitution, the *a priori*, of the life-world takes place in it.

Key words

Life-world, cultural crisis, doxa value, transcendental phenomenology, transcendental subjectivity.

* Este texto forma parte del proyecto de investigación titulada “Fenomenología y psicología: ponderación de las críticas de Aron Gurwitsch y Marc Richir a la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”. Línea de investigación “Fenomenología y psicología”, del grupo “Hermes”. Universidad del Valle-Colombia.

** Ph.D. en Filosofía, *Bergische Universität Wuppertal*-Alemania. Profesor titular, Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle-Colombia.

La obra *Crisis de las ciencias europeas*, y los textos que en torno a ella gravitan, expresan la responsabilidad filosófica y política de Husserl. Testimonio de vida de quien asumió su vocación científica, apostó al trabajo paciente, oculto, para ofrecer alguna luz a la profunda crisis en que estaba sumida la cultura europea. Pocas veces, muy pocas, Husserl escribe patéticamente, por eso la frase de que el filósofo es “funcionario de la humanidad” parece escrita con ligereza. Esta frase expresa una convicción profunda, expresa la confianza en la eficacia de la reflexión filosófica, ni vergonzante, ni sumisa a las ciencias naturales y positivas, ni a la prosperidad de los avances tecnológicos. La obra que nos convoca, legado espiritual de un maestro del pensamiento, es precisamente eso: un testamento. Ya Silvio Rodríguez recordaba que el testamento es una repartición de deseos, voluntad que busca trascenderse. Un “don”, vínculo generacional, generativo. El testamento de Husserl, tesoro *espiritual* –¿hay alguno tesoro que no sea del espíritu?– consiste en advertir que la reflexión filosófica cuenta con una capacidad misteriosa para arrojar luces en las penumbras del mundo. “El rocío cubre el césped en las horas más silentes de la noche”, dice Nietzsche (1988: 188; 1983: 213). En medio de una profunda “crisis” cultural, social, política, padeciendo en vida la exclusión del régimen nazi, Husserl advierte que el “mundo es configuración espiritual” (Husserl, 1991: 114/117¹). Dimensión espiritual, interconexión del *logos* con el horizonte oculto, inconsciente. Husserl tiene una confianza especial en el pensamiento filosófico: el filósofo individual, miembro de la comunidad filosófica, desempeña la función de “arconte”² ¿Cómo puede el pensamiento filosófico ofrecer luces a la complejísima dimensión del mundo? ¿Delirio de un viejo filósofo?

Abordamos, en tres pasos, la pregunta por el sentido del legado filosófico de Husserl, en la referida obra, “*Crisis*” (Husserl, 1991): en primer lugar, presentamos el tema y método de la fenomenología como ciencia de la “*doxa*”. La *doxa* equivale a la opinión, perspectiva subjetivo-relativa, la cual se indaga mediante la “*epoché* fenomenológico-trascendental”. El rendimiento de tal *epoché* es el mundo

¹ El primer número de la página corresponde a la edición crítica de las obras de Husserl, *Husserliana*, seguido del número de la página correspondiente a la edición, traducción, en español.

² Esto lo expresa en un legajo fechado en 1934 (Husserl, 1973b: 669), considerado por Iso Kern como su “testamento” (Husserl, 1973b: LXX).

de la vida, configuración “espiritual”. Presentamos, en segundo lugar, los rasgos esenciales de la dimensión “espiritual”, responsable de la constitución, subjetiva-intersubjetiva, del mundo de la vida. La constitución del mundo tiene como presupuesto la intersubjetividad trascendental. Constitución que tiene la forma de quiasma, forma asimétrica. Finalmente, retornamos a la pregunta por la tesis de que la voz del filósofo tiene un carácter “arcóntico”, “funcionario de la humanidad”. Su sentido se explicita con base en la leyenda del origen del *Tao te King*, llevada a poesía por Bertold Brecht.

I.

En la última obra publicada en vida por Husserl, la fenomenología conserva su rasgo de “ciencia”, pero no ciencia en el sentido moderno, ciencia que aspira a verdades universales, abstractas, desvinculadas de toda perspectiva. La fenomenología conserva su pretensión de cientificidad, sí, pero para restablecer la dignidad de la “*doxa*”, de la opinión. Según esto, lo primordial no son las ciencias, ni las teorías objetivas, ni los mitos.

¿Qué significa esta exaltación de la “opinión”, por qué elevarla a “fundamento” de la “*episteme*”? Ya desde Platón, y para toda la tradición filosófica –salvo algunas excepciones, que confirman la regla, por ejemplo, Nietzsche–, la *doxa* conforma un punto de partida, distante de la *episteme*. A contrapelo de esta tradición, Husserl exalta la *doxa*, la “voz” y el pensamiento subjetivos. Según esto, la “*doxa*” no requiere de un razonamiento previo que la oriente, no requiere de claridad y evidencia conceptual con respecto de aquello que se quiere decir. La *doxa*, menos asociada con el “dominio” del técnico, del científico, que con la *toma de posición*, subjetivo-relativa, de quien hace las veces de experto, técnico, científico... La opinión (examinada) conoce sus límites, no pretende acceder al estatuto de teoría. Es –como diríamos en lenguaje coloquial– “simplemente una “opinión”. Sin embargo, para la fenomenología esta “simple opinión” está cargada de una fuerza y profundidad insondables: el horizonte oculto, implícito, del mundo, la pulsión teleológica, que orienta las distintas modalidades de la sabiduría, del conocimiento. En la “simple opinión” está en juego mucho más de lo que la *ipseidad* sospecha: el *absoluto*, donde se albergan razón y sin-razón. En la tra-

dición filosófica occidental contamos con diversas propuestas sobre cómo la “opinión” debe formarse.

Con la revaloración de la “*doxa*”, Husserl resinifica el *sapere aude* bajo la fórmula, que podríamos expresar así: “atrévase a valorar lo que piensa, atrévase a valorar su voz”. Sin embargo, exaltar la perspectiva, lo “subjetivo-relativo”, no equivale ni al “egocentrismo”, ni al psicologismo, ni a la introspección empírica. El examen de la perspectiva exige desvincularse del presupuesto “más oculto, más fuerte, más universal” (Husserl, 1991:154/159): el vínculo con el mundo, como realidad dada de suyo, clausurada, escenario infinito del aparecer. Cortar este vínculo es como quitar una venda que cubre los ojos: posibilidad de reconstruir el origen del sentido. Para la fenomenología la génesis, el acceso al *origen*, no equivale a la reconstrucción de la historia empírica, sino a la posibilidad (de cada quien) de renovar la proto-fundación del sentido: la “*dicha*” de vivir, de sentir la renovación del sentido en cada instante, en lo pequeño y aparentemente banal, hasta en lo más grande y lejano. Lejos de una disposición anímica fundamental de nostalgia, o de aburrimiento profundo, o de angustia (Heidegger), la actitud fenomenológica corresponde primordialmente a la “*dicha*” (Richir, 2013), la *dicha* de la creatividad, cuya misteriosa dinámica fluctúa entre el sentido renovado y el sentido naciente. Para contemplar el fenomenismo y determinar los modos del aparecer, la descripción fenomenológica se abstrae de los prejuicios (supuestos). Al igual que el poeta, el artista, el fenomenólogo contempla, por ejemplo, la luna como si fuera la primera vez que la ve y que la ve un ser humano; puede renovar el sentido que generaciones y generaciones le han otorgado. Fenomenología y arte tienen en común: 1) la sensibilidad ante el “acontecimiento” y 2) el sostenido intento de expresar fragmentaria, progresivamente, sus múltiples sentidos. El asombro y la “*dicha*” ante la renovación –generativa– del mundo en los “acontecimientos”. Es de tener presente, que, diferente de las emociones, la “*dicha*” es un “temple de ánimo fundamental”, acorde a la disposición creativa (Richir, 2013). No obstante, el pensamiento y el arte también están en capacidad de mostrar el “horror”, el espanto, ante la dimensión inhóspita, salvaje, del mundo. Al respecto, es de recordar la apreciación de Husserl sobre el sin sentido de entonar, en una época oscura, la “oda a la alegría”, musicalizada por Beethoven (Husserl, 1991: 8-10).

Ante el “acontecimiento”, el fenomenólogo reacciona, pone a prueba lo que dice la “teoría fenomenológica”, intenta descifrar su misterio mediante un cambio de actitud: “corta el vínculo” con el mundo de la actitud natural, con cada objeto, consigo mismo, con los otros..., realidades clausuradas, definidas. Suspende, neutraliza el juicio³.

Todo acontecimiento es misterioso, inesperado, indefinible. La *epoché* fenomenológica, reacción de quien, insatisfecho con las explicaciones empíricas, objetivas, se atreve a examinar la experiencia, el vínculo entre “acontecimiento” y mundo, devela el carácter espiritual del mundo. Semejante al acto de despertar, explicita la dimensión oculta, condicionante, de la experiencia. El infinito, el mundo infinito, deja de considerarse como instancia “ideal” o “material”, lejana a la experiencia. En cambio, la experiencia, desde el acontecimiento del nacimiento, hasta el de la muerte, está determinada por el “infinito”. Practicada como debe ser, con toda radicalidad, en “un solo paso” (Husserl, 1991: 153/158), la reducción fenomenológico-trascendental, permite acceder a la dimensión espiritual, infinita, del mundo⁴.

¿Cuál es el carácter de esta dimensión espiritual, infinita? Consideramos dos atributos esenciales de la vida espiritual: 1) la unidad psicofísica y 2) la dimensión intersubjetiva.

II-1.

Hemos dicho que el legado filosófico de Husserl, presentado en su última obra, *Crisis* (Hua VI) y en los manuscritos de investigación de la década del treinta, consiste en resaltar la dimensión espiritual de la existencia humana. La experiencia está conformada tanto por una dimensión fáctica, como por otra *a priori*, universal. Basta recordar una de las tesis centrales de Kant, para identificar la paradoja que conlleva esa tesis: si la necesidad pertenece al reino *a priori*,

³ La fenomenología comparte la neutralización del juicio, la *epoché*, con los escépticos, pero se diferencia de ellos en que no niega la posibilidad de conocer, así sea progresivamente, la realidad. La *epoché* fenomenológica se realiza mediante un acto de la voluntad, respuesta a un acontecimiento, instauración de la actitud fenomenológica.

⁴ Al respecto dice Husserl: “El rendimiento de la total trasposición ha de consistir en que la *infinitud* de la experiencia del mundo, real y posible, se transforma en la *infinitud* de la “experiencia trascendental”, real y posible, en la que por primera vez el mundo y su experiencia natural se viven como “fenómeno”. (Husserl, 1991: 157, cursivas de J.C.V.; véase también Husserl, 1991: 114).

¿cómo es posible que sea, al mismo tiempo, empírica, fáctica? Una de las maneras de evitar la paradoja consiste en asumir el dualismo psico-físico: el pensamiento discurre mediante conceptos, juicios, razonamientos, toda su actividad conforma la vida del *cogito*. Como contraparte, el cuerpo tiene un carácter empírico, cuya función es suministrar los datos sensibles, la afecciones. Pensamiento y afectividad corresponden a dos sustancias distintas, interactuando entre sí. Sin embargo, esta concepción da lugar a dos posiciones extremas: de una parte, la tesis de que el pensamiento –en síntesis con la sensibilidad– accede al conocimiento, a teorías objetivas, cuya pureza no debe estar contaminada, ni por los estados afectivos, ni por lo subjetivo-relativo. De otra parte, la tesis de que la afectividad –al igual que el pensamiento– es una dimensión interna (inmanente), constitutiva de la conciencia. Según esto, la introspección permite acceder –originariamente– tanto a la afectividad, como a las estructuras que determinan el pensamiento válido (lógica).

Si bien Husserl no incurre en estas posiciones extremas, necesitó de dos décadas de investigación fenomenológica para describir, satisfactoriamente, la dimensión espiritual de la experiencia: unidad entre el pensamiento y el trasfondo oscuro que lo determina, y el componente corporal, mediante el cual se manifiesta la trascendencia, del “otro” y de “lo otro” de la subjetividad. Examinemos sumariamente los pasos que dio Husserl para formular la unidad espiritual de la experiencia.

En 1908, Husserl da un giro trascendental a la fenomenología, expresado en la obra programática de 1913, *Ideas I* (Husserl, 1986b). En esta nueva concepción, tanto el cuerpo, como la afectividad forman parte de la subjetividad trascendental, sin embargo, tan solo pueden ser tematizadas *eidéticamente*.

La fenomenología trascendental de *Ideas I* describe las estructuras intencionales (*noético-noemáticas*) de la conciencia desde un punto de vista esencial, *eidético*, basándose en la dimensión fáctica, pero abstrayéndose de ella. Abstraída del psiquismo, dimensión empírica, mundana, la fenomenología trascendental se hace cargo de la razón, constituyente de la realidad y de la posibilidad. Una de las críticas más contundentes al “idealismo trascendental”, de *Ideas I* –obra de carácter idealista, así la expresión no aparezca explícitamente en ella (Vargas Bejarano, 2013)– proviene del neokantiano Paul Natorp. La crítica apunta al concepto de “vivencias”,

dimensión inmanente de la conciencia, en donde se lleva a cabo la constitución de la dimensión trascendente. De acuerdo con la fenomenología trascendental de *Ideas I*, la estructura intencional de la conciencia está conformada por dos momentos indisociables: las *noesis* –vivencias, actos intencionales, objetivantes y no objetivantes– y los *noemata*, correspondientes al objeto trascendente. Natorp acepta que la dimensión objetiva, trascendente, se presenta a la conciencia mediante el fenomenismo. Sin embargo, rechaza la tesis de que las “vivencias”, la dimensión *noética*, se ofrezca directa, “originariamente”. Las “vivencias” –sentimientos, afecciones, actos de la conciencia, etc.– se ofrecen siempre indirectamente, desde la distancia temporal. Que las vivencias tengan un carácter necesario, apodíctico, se debe –según Husserl– a su carácter inmanente, a que se ofrecen plenamente a la conciencia, en el presente. Y aunque se evadan, aunque caigan en el horizonte del pasado, se pueden explicitar mediante la reflexión, cuya meta “no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer [esencialmente] lo que se encuentra en ella” (Husserl, 1986a: 81/72-73). Frente a esto, Natorp reacciona diciendo que esta evidencia tiene un carácter “fórmal”, pues, las vivencias siempre se evaden a la mirada directa de yo. No aparecen, posibilitan el aparecer de algo, trascendente. Por ejemplo, mientras estamos concentrados en el trabajo, escuchamos pasar una motocicleta, pero no el ruido y luego la motocicleta. Para Natorp, la tesis de que las “vivencias”, la dimensión concomitante a la constitución de los objetos, pueda describirse directa, “originariamente”, es una ilusión. Sólo mediante construcciones “conceptuales”, no fenomenológicas, se pueden separar las vivencias, elevarlas al rango de objeto. La distinción entre “lo que aparece” y el aparecer, la vivencia del aparecer, es artificial. Diseción petrificante del fluir de la conciencia.

La descripción es abstracción: eso nos acerca un paso a lo que sucede. La descripción es mediación: eso toca quizá de la manera más precisa el núcleo del problema. Entonces la descripción es un alejamiento de la inmediatez de la vivencia. Y de esto se sigue, además: es una parálisis de la corriente del vivir, por lo tanto, un asesinato de la conciencia, que en su inmediatez y concreción es más bien vida siempre fluente, nunca en reposo. En cuanto uno se da cuenta de esto, ya no lo abandona la

impresión, al leer casi todos los libros de psicología, como de estar aseando en salas de disección: uno ve cadáver tras cadáver, y cien manos ocupadas en seguir desposeyendo al que ya está muerto de la última sombra de la vitalidad que todavía quedaba en los miembros que permanecían todavía en su complejión natural. Con conceptos completamente muertos, rígidos, inmóviles, uno ni siquiera subsume el organismo vivo de la psique, sino los miembros que de ella se habían arrancado. ¿No es éste un comienzo de lo más extraño? (Natorp, 1912: 190-191).

Según esta crítica, todo el horizonte trascendental, determinante del aparecer –la temporalidad, las síntesis, las estructura temporal de la retención, protensión y presente originario, entre otros–, no sería más que mera especulación. Crítica retomada por varios fenomenólogos, entre ellos Heidegger y Patocka. Empero, Heidegger la enfrenta en los siguientes términos: si bien es cierto que toda idealización se abstrae de las vivencias, no todo el lenguaje se reduce a la dimensión objetivante, conceptual, hay una dimensión del sentido, relacionada con las vivencias, que no se ajusta a la forma conceptual. Adicionalmente, la tarea de la fenomenología no consiste en describir las vivencias. Para evitar caer en construcciones conceptuales y ajustarse a la dinámica del aparecer, acuña su famoso concepto del “anuncio formal” (Rubio, 2011).

No obstante, esta crítica no hace justicia a la fenomenología trascendental (Vargas Bejarano, 2011). Ciertamente, las vivencias (el componente *hilético*, los actos de la conciencia) tienen un modo de fenomenalización diferente al de los objetos trascendentes, cuyo carácter es temporal. Las vivencias no aparecen “ahí delante”, no se doblan, no se repiten, en el pasado, sino que forman parte de la dimensión trascendental, horizonte oculto que condiciona el aparecer. Lo mismo sucede con el yo fenomenalizante, describe pero no aparece. Estamos ante la tensión entre “lo que se manifiesta” y sus manifestaciones. Las manifestaciones conforman el aparecer, pero no aparecen. El enigma está en establecer cómo tiene lugar el aparecer, la dación, de lo trascendente. Problema central de la teoría del conocimiento.

Pero, si las “vivencias” forman parte del horizonte oculto, trascendental, ¿cómo elevarlas a tema de la fenomenología, sin caer en construcciones o especulaciones? La descripción fenomenológica

da cuenta de los *modos* del aparecer, de la fenomenalización. Según Husserl, el objeto está siempre determinado por una dimensión subjetivo-relativa, que remite al pasado, donde se constituyó por primera vez el respectivo sentido. Sentido retenido que determina la comprensión del objeto, anticipa los aspectos por venir. Todo ello está implícito en la correlación intencional (*noético-noemática*), y la reflexión fenomenológica tiene por tarea explicitar estas capas de sentido y su génesis. Sin embargo, la descripción siempre es parcial, pues en la fenomenalización siempre hay un horizonte irreductible, subjetivo, que determina la aprehensión del objeto, de manera que es necesario avanzar en zigzag, retroceder para dar cuenta de lo oculto, determinante.

Toda esta dimensión subjetiva, oculta, forma parte del “*sum*”, de la existencia circunscrita a condiciones concretas. Queda pendiente establecer de qué manera Husserl tematiza la subjetividad, realidad espiritual, constituyente de sentido, y a la vez fáctica, encarnada. La fenomenología debe afrontar la paradoja de cómo es posible tematizar la subjetividad trascendental, conformada tanto por una dimensión universal, infinita, como por otra dimensión fáctica, encarnada. La fenomenología debe aclarar el misterio de cómo se inserta la singularidad, en la pluralidad y de cómo se constituye –intersubjetivamente– el mundo de la vida, “configuración espiritual” (Husserl, 1991: 114/116).

II-2.

A principios de la década del veinte, Husserl reformula su concepción del espíritu y de la naturaleza, en orden a describir la doble dimensión, fáctica y necesaria, de la subjetividad trascendental⁵. El espíritu tiene un carácter corporal, encarnado: alma y cuerpo conforman una unidad indisoluble, monádica. Unidad entre pen-

⁵ En 1919 ofrece una lección titulada *Naturaleza y espíritu* (Husserl, 2000), lección que repetirá ocho años después, consignando en ella los avances de su investigación. A principios de los años veinte, Husserl adviene a una fenomenología de la experiencia y de la facticidad, unidad irreductible entre la dimensión espiritual y corporal (Micali, 2008). Sobre esta base plantea, en la obra aquí analizada, *Crisis*, que la fenomenología, ciencia del espíritu, está en condiciones de dar cuenta de la “verdadera naturaleza” (Husserl, 1991: 345/355). Sin embargo, esta exaltación de la fenomenología no significa que devenga en “espiritualismo”, contrapuesto al “naturalismo”. El propósito de esta disciplina es mostrar la complementariedad entre las ciencias positivas, objetivas, y la fenomenología trascendental, ciencia del mundo de la vida.

samiento y sensibilidad. De una parte, el libre discurrir del pensamiento, de la atención, orientada por el yo; de otra parte, las síntesis pasivas de la sensibilidad y de la temporalidad⁶. El yo cuenta con una historia de vida que puede actualizar ya sea mediante rememoraciones, ya sea mediante asociaciones pasivas que traen al presente representaciones, escenas del pasado. La unidad del yo, su historia de vida, no se corresponde con la unidad temporal de la conciencia, cuyas síntesis temporales, pasivas, unifican no solo al yo, sino que constituyen la “totalidad”, y por esta vía constituyen al mundo, real y posible. Síntesis subjetivas e intersubjetivas. La *ipseidad*⁷, punta del iceberg, forma parte de una unidad subjetiva mucho más amplia y compleja: la subjetividad trascendental. Toda ella conforma, según Husserl, una “substancia”⁸. Pero no una substancia cartesiana, temporal y separada de la substancia corporal, extensa, sino una substancia auto-subsistente y dinámica, viviente, atravesada por fuerzas pulsionales. En conexión con Leibniz, Husserl afirma que no hay dualidad entre objeto y observador, sino que tienen en común el carácter de “substancia”, cuyo carácter es “simple”, auto-subsistente, inserta en un orden jerárquico, orgánico. La mónada conforma una unidad consistente, no limitada al yo. Refiriéndose a sus transformaciones, “en lugar del yo”, Husserl prefiere hablar “siempre de “subjetividad concreta, universal”, “mónada”” (Husserl, 1973a: 262; Hopkins, 2011).

Esta unidad de la vida universal en el vivir, bajo la participación del yo o sin su participación, de todos modos bajo la posible participación del yo, la denominamos la *vida monádica*, y la tomamos en plena concre-

⁶ En un manuscrito de junio de 1921, titulado “Sobre el concepto de “mónada”. La concreción del yo”, Husserl afirma: “Con ello tenemos un *doble concepto de la vida del yo*: 1) la conciencia universal del yo con su corriente de vivencias, es la vida, en que vive el yo consistentemente, el medio intencional, mediante el cual él (yo) realiza actividades y sufre afecciones, en cuanto enriquece este medio con nuevas vivencias. 2) El múltiple hacer y el ser afectado mismo, la vida de la participación del yo, del yo en el plano del aparecer, del (yo) mediante acción y pasión, la cual se efectúa “en el yo” mismo (aunque a través de momentos del medio general), del enriquecimiento [de la] corriente de vivencias.” (Husserl, 1973a: 45-46).

⁷ Si bien este término no lo utiliza Husserl, parece más apropiado para designar al yo empírico y al “yo puro”: yo idéntico a sí mismo (*Selbst*) en el transcurrir del tiempo y yo sujeto de actos –intencionales– y de afecciones, timonel de la atención. Al respecto véase Rizo Patrón (2013).

⁸ En un manuscrito de 1922 escribe Husserl: “Ser-a través-de-sí es: una “concreta” subjetividad (...) ser substancia (ser absoluto). Ser-a través-de-sí es, dijimos, ser en sí mismo” (Husserl, 1973a: 292). Husserl entrevé tempranamente, desde el inicio de la filosofía trascendental, la conexión entre la “subjetividad trascendental” y la filosofía de Leibniz. Para el año de 1908 ya se encuentran reflexiones sobre el carácter monádico de la subjetividad trascendental.

ción, que asume el correspondiente hecho esencial del yo de esta vida en su correspondencia; es decir, el yo en su relación a este vivir suyo y el vivir en relación al yo, ambos tomados a la vez, entonces, hablamos de monada. (Husserl, 1973a: 46)

La reducción trascendental permite descubrir la mónada, y en ella, el horizonte de donde emerge –mediantes síntesis temporales y de significación– todo sentido, real y posible; sin embargo, si hay pluralidad de mónadas, en cada una de ellas, en cada parte, también ha constituirse idealmente la omniabarcante totalidad. Pero, esta totalidad no equivale al “infinito absoluto”, sino que se ofrece siempre como horizonte, “totalidad abierta”, susceptible de ser enriquecida, transformada. El mundo, totalidad omniabarcante, no es la totalidad ideal, idea regulativa, determinante de cada experiencia, sino horizonte abierto, irreductible, correlativo a la pluralidad de perspectivas, de mónadas. Estamos ante el problema central del *infinito*. A diferencia de Kant, Husserl no concibe el mundo infinito como “idea trascendental”, condición –a priori– de la experiencia, “totalidad incondicionada, absoluta” (Kant, 1993: A 407). Para Kant, la “idea de mundo”, infinito, condiciona cada aparecer, rebasa toda experiencia posible, no adviene a presencia. *Potencial-infinito*, base de toda dimensión *noumenica*, al que no le corresponde, en ningún caso, objeto alguno. Para Husserl, no solo el mundo tiene el rasgo de “idea”, también cada cosa es “idea en sentido kantiano” (Husserl, 1986b: 341ss/ 330ss): sucesión infinita de manifestaciones. Sin embargo, a diferencia de Kant, no asume al “infinito” como idealización. A este modo de concebir el mundo, como “idealidad”, corresponde la tesis de que el entendimiento divino podría acceder a la totalidad de las manifestaciones, del mundo y de las cosas, en un solo paso, mediante la intuición pura. Lazlo Tengelyi (2007) muestra que el concepto husserliano de “infinito” no puede corresponder a la concepción kantiana de “potencial infinito” (Kant, 1993: A 418), sino a la de “actual-infinito”. Este cambio de perspectiva permite entender en qué sentido el “infinito” constituye el horizonte de toda experiencia, horizonte de mundo y horizonte interno y externo de percepción, sin que esto exija acudir a un entendimiento divino, que permita acceder –idealmente, en el límite– a la totalidad de las manifestaciones. Desde la perspectiva de Husserl el infinito no equivale al potencial (regulativo) de las manifestaciones, sino que

también es *actual*, intuido en la sucesión de las manifestaciones, así no se ofrezca –total, plenamente– en ninguna de las manifestaciones, que conforman el flujo de la fenomenalización (Husserl, 1986b: 140/131; Tengelyi, 2007: 65-86).

El mundo, cada cosa, la mónada, son “totalidades abiertas”, a las que corresponde un flujo –continuo, infinito– de fenomenalización, en sus respectivas modalidades. Mundo, cosa y mónada, totalidades abiertas, con diferentes grados de infinitud. Todos ellos nunca se ofrecen de una vez, totalmente, sino en relación con horizontes. Fenomenológicamente, el mundo no es una totalidad, sino horizonte, horizonte general de experiencia, horizonte de horizontes, y como tal, siempre se ofrece subjetiva-relativamente.

En orden a mostrar cómo tiene lugar la constitución intersubjetiva, superación del solipsismo, retornemos al problema de la “encarnación”, de la toma de conciencia de la *ipseidad* (*ipseidad* empírica, determinada por su nacimiento, por su cuerpo sexuado, por sus relaciones familiares, etc.). La mónada no solo contiene en sí la “totalidad” del mundo, la dimensión universal (Husserl, 1973b: 546-547), sino que es a la vez empírica, “encarnada”. La “encarnación”, el pensamiento, la intimidad que se expresa en el cuerpo vivido externo, es el resultado de la apertura al “otro”.

Según esto, no es que la apertura al “otro”, la constitución del “otro”, se realice mediante relaciones analógicas, “deducción”, “silogismo”. La analogía se basa primordialmente en los sentimientos, que llevan a identificar el carácter extraño, trascendente, irreductible, del “otro”. La analogía funge como *Einfühlung*, empatía; en

⁹ Interpreto la “analogía”, base de la intersubjetividad, a partir de la relación de quiasma, a mi parecer, más fundamental, que la “analogía” presentada en la V *Meditación cartesiana*. Allí, el yo constituye al “otro”, *alter ego*, teniendo como punto de referencia la mismidad del yo-puro. El yo-puro se caracteriza tanto por ser sí mismo (*Selbst*), unidad que perdura en el transcurso del tiempo, como por ser sujeto de actos y afecciones. En cuanto *Selbst*, mismidad, el yo descubre que en todos sus recuerdos, él mismo está implícito, como el yo que los vivió, que ejecutó esta o la otra acción. Aquí se pone de manifiesto tanto la unidad, como la diferencia del yo: el yo del pasado es “otro yo”, con respecto al actual. Esta división con respecto a sí mismo, se constituye en el punto de referencia implícito, condición para la apercepción del “otro”. El “otro” es “modificación de mí mismo” (Husserl, 1986a: 144/179), *alter ego* (Husserl, 1986a: 126/154); sin embargo, su trascendencia irreductible, hace que no sea un simple “análogo” (Husserl, 1986a: 125/154). La “analogía” no significa proyección del “yo” hacia el otro, sino que, ante todo, el “otro” funge como reflejo del “yo”: “El “otro” remite por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, una analogía en el sentido habitual” (Husserl, 1986a: 125/154).

ella, el “otro” es apercibido, aparece como “otro yo”, separado del flujo de la conciencia subjetiva¹⁰: “En ella”, dice Husserl, “conoce el yo empáticamente la vida anímica, más exactamente, la conciencia del otro. Ciertamente, la conoce, pero nadie diría que la vive” (Husserl, 1994: 187/122). Análogo al “yo”, el “otro” no es tan diferente como para que sea radicalmente “extraño”. Antes bien, esta relación se caracteriza por “ser-con-otro” y, en relaciones de comunidad, “ser-uno-en-otro”.

La toma conciencia del yo y de su corporeidad es resultado de la apertura de dos subjetividades: dos intimidades que se relacionan en el entrecruce, en la mediación de sus cuerpos vividos externos. La intimidad, la trascendencia, del “otro” sólo es accesible –indirectamente– en la presencia del cuerpo vivido externo, físico (*Aussenleiblichkeit*). El cuerpo vivido externo remite directamente (no al modo de “signo”), a la intimidad (*Innenleiblichkeit*) del “otro”: todos sus movimientos son expresiones, plenas de sentido. En su cuerpo físico está sedimentada su trascendencia, su vida personal. La mónada toma conciencia de sí, de su cuerpo vivido, porque previamente está inserta en un tejido de relaciones intersubjetivas (familiar, social). Bajo el trasfondo de esta red intersubjetiva, mundana, sucede la apertura intermonádica, el mundo común surge como síntesis, en la X, trenza, entrecruce, de dos o más intimidades que se encuentran, siempre bajo la mediación de sus cuerpos vividos (Husserl, 1973a: 324-340; Richir, 1992: 35-41).

Pero, retornemos a la paradoja de la constitución intermonádica del mundo: la relación entre el mundo como “totalidad” y su presencia en cada mónada, en cada parte. La mónada es “substancia”, es “a-través-de-sí” y “para sí” (Husserl, 1973a: 292), está definida, pero no absolutamente cerrada. La metáfora de las “ventanas” (Husserl, 1973: 473) es muy dicente: esta apertura abre la mónada al infinito: el vínculo múltiple con las otras mónadas, igualmente constituyentes de sentido, el vínculo con las cosas y con sus modos típicos de aparecer. Esta “apertura” monádica sirve de base para el desarrollo de la fenomenología de *la experiencia* (Husserl, 1994: 111/47; Tengelyi, 2007): la fenomenología no ha de limitarse a considerar las es-

¹⁰ En el texto de la lección “*Problemas fundamentales de fenomenología*” leemos: “Todo el ser fenomenológico se reduce entonces a un (a mí) yo fenomenológico (...) y a otro yo, puesto en la *Einführung*” (Husserl, 1994: 190/125).

estructuras intencionales, como si fuera psicología pura, antropología a priori. La afección proviene de una dimensión más primordial que el entorno físico y que la dimensión empírica: la trascendencia del “otro”. Apertura al “acontecimiento”, a la renovación, al sentido naciente. En el encuentro con el “otro” el yo es afectado, *acontece* algo nuevo, se amplía el horizonte de mundo. El “otro” se hace presente en su cuerpo vivido, en su voz, e indirectamente, en sus textos, en los registros magnetofónicos y electrónicos.

Esta condición de apertura a la dimensión plural, extraña, infinita, del mundo, genera problemas en la tesis de que el mundo (de la vida) conforma una unidad, emergiendo en cada instante del “presente viviente”, monádico. Husserl no abandona la posición de que la totalidad del mundo, todo el infinito, se constituye en la subjetividad trascendental, en la monada. Sin embargo, las paradojas persisten: ¿cómo es posible que en la mónada esté la dimensión universal, la temporalidad absoluta, constituyente del sentido del mundo, y a la vez sea concreta, fáctica?¹¹ (Husserl, 1991: 181/187). En otros términos, ¿cómo es posible que la subjetividad trascendental tenga un carácter espiritual, universal, infinito y, al mismo tiempo, sea empírica, corporeizada? La solución propuesta por Husserl se cifra en el “presente viviente”, en donde el proto-yo constituye el sentido del yo-empírico. La reducción trascendental permite establecer que no hay dos yo, sino uno solo, una vez *constituyente* de sentido, punta del presente –presente vivido– escapándose a la reflexión, y otra, el yo fáctico, *constituido*, psicológico. El sentido, el ser de éste proviene de la constitución efectuada por aquél. Esta fractura del yo, ofrece elementos para entender la distancia de la afectividad consigo misma, es decir, la imposibilidad que tiene el *cogito* de acceder originariamente a sus propias vivencias. El ego trascendental solo tiene acceso a sí mismo, *en la distancia*, bajo la mediación del ego empírico, fáctico, a través de su encarnación. El acto del “verse” reflexivo, es análogo al acto de posar una mano sobre la otra: así como la mano izquierda siente a la derecha y a la vez la prende como objeto físico, ésta también siente a la izquierda y la siente como algo, un objeto cálido que se posa sobre ella. La relación es como el quiasma, nunca

¹¹ Esta pregunta ocupó por varios años a Husserl y sirvió de base para el diseño de la vía psicológica: el “hermanamiento” entre fenomenología trascendental y psicología fenomenológica, la primacía de la fenomenología trascendental, de la metafísica. Véase, por ejemplo, el literal “B” de la tercera parte de *Crisis*, titulada: *El camino hacia la fenomenología trascendental desde la psicología* (Husserl, 1991: 194ss/200ss).

se encontrarán las “dos” intimidades, la de la mano derecha y la de la izquierda. Lo mismo sucede cuando el yo se contempla a sí mismo, reflexivamente¹². Se auto-observa en la distancia temporal y bajo la mediación del cuerpo, de sus ojos, de su pensamiento –pensamiento encarnado–. Sin embargo, esta fractura del “yo” –psicológico y trascendental– es *derivada de otra más originaria*: la apertura del “yo” a la trascendencia del otro, el quiasmo o desfase de las relaciones intersubjetivas. La distinción entre “yo trascendental” y “yo empírico”, entre cuerpo vivido interno y cuerpo vivido externo, corresponde a dos sentidos de la experiencia: interioridad y exterioridad, immanencia y trascendencia. Pero, si la “encarnación” –toma de conciencia de la dimensión fáctica, expresión de la intimidad en el cuerpo vivido externo– remite a la apertura a otras facticidades¹³, bajo la mediación del cuerpo vivido, surge la pregunta por el origen de tal apertura. ¿Cuál es el estado previo a la constitución del “yo puro”, el estado que antecede a la encarnación?

Husserl apela al concepto de mónada, y en él a la dimensión pasiva, temporal, “presente viviente”, absoluto, unidad auto-subsistente, para sí (*für sich*). Esta dimensión es, según Husserl, “inconsciente”, sin que esto signifique que es lo “otro” de la conciencia, sino la capa más profunda, en donde no funge la percepción, sino la fantasía. En el fluir de la fantasía se constituyen *Phantasmata*: variación sucesiva, síntesis continua de imágenes, en donde no hay referencia alguna a objetos reales, ni se configuran objetos plenamente individuados, sino escenas, a las que corresponden estados afectivos y pulsionales. Husserl persiste en asignarle a estas actividades el carácter intencional: aún allí funge el proto-yo, constituyendo *Phantasmata*, unidades intencionales. A su juicio, aun cuando no ha tenido lugar

¹² Merleau-Ponty ha abordado la subjetividad como apertura, relación de quiasma. Sin embargo, este tema ya se encuentra en Husserl (1973a: 324-340).

¹³ En 1923, en su última lección en Friburgo, titulada *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger expone los rasgos centrales de la facticidad del *Dasein*. Allí prelude –en perspectiva fenomenológica lo que en *Ser y Tiempo* denominará “Análisis del *Dasein*”: la descripción de la existencia humana ateórica, previa a la reflexión. Análisis que servirá de base a la formulación y desarrollo de la pregunta por el ser. De este tema no nos ocupamos en este artículo. Nos interesa, sí, poner de manifiesto que Husserl desde el comienzo de la década del veinte, también desarrolla una fenomenología de la facticidad: su propósito es exponer y reflexionar sobre el misterio del *faktum* de la subjetividad trascendental, su carácter trascendental y a la vez empírico. Partiendo de la diferencia entre apodicticidad y adecuación, Husserl llega al resultado de que el *cogito* no solo tiene un carácter empírico, sino también necesario, su identidad no se limita al presente, sino que se extiende a su historia, a sus recuerdos. Su apodicticidad no radica en leyes lógicas, ni en su carácter eidético, esencial, sino en su ser, absoluto. De ahí la tesis –contraria a la formulada en *Ideas I*– de que la “existencia, la realidad precede a la posibilidad”. Sobre este tema no podemos extendernos aquí, para ello se puede consultar Micali (2008: 79 ss.).

la mundanización, este trasfondo, horizonte, oscuro tiene un carácter subjetivo, monádico.

Todo se juega en el estatuto de esta dimensión “anónima”, oscura. Si se considera como componente –implícito y explicitable– de la conciencia, todas sus estructuras pueden devenir conscientes mediante la reflexión filosófica. Pero, si a pesar de la reflexión audaz, siempre permanece una dimensión irreductible, queda por señalar su relación con la conciencia. Pero, si la dimensión “anónima” es “lo otro” de la conciencia, el devenir consciente le acontece a la conciencia. ¡El sentido naciente, *acontece* a la conciencia! Inconsciente fenomenológico, para utilizar la denominación de Marc Richir (1992), emparentada con el psicoanálisis de Freud.

III.

Retornemos a la pregunta inicial por el legado de Husserl. En la conferencia titulada *La crisis de las ciencias europeas y la psicología* (Husserl, 1991: 1/3), leída en la Universidad Técnica Praga, en el otoño de 1935 (publicada en Belgrado), invitado por sus discípulos (Jan Patočka, Ludwig Landgrebe, Alfred Schütz, Felix Kaufmann, Hans Lessner, entre otros), el fundador de la fenomenología afirma que cada filósofo, cada fenomenólogo, tiene la vocación de ser “funcionario de la humanidad” (Husserl, 1991: 15/18). Esta expresión revela su profunda confianza en la eficacia del pensamiento filosófico. “Funcionario” (*Funktionäre*. Husserl, 1991: 15/18) no quiere decir “empleado” público, privado, sino servidor. “Servidor de la humanidad”, asumiendo “la responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad” (Husserl, 1991: 15/18), asumiendo “el destino de una existencia filosófica vivida en su más plena seriedad” (Husserl, 1991: 17/19), Husserl “intenta orientar, no adoctrinar, solo indicar, describir, lo que [ve].” (Husserl, 1991: 17/19). Se necesita mucho “valor”, mucha “visión”, mucha convicción para afirmar que el pensamiento contribuye decisivamente en la transformación del mundo. En su diagnóstico sobre la situación de las ciencias, amplía la mirada y ve en ello la expresión de un problema de mayor envergadura, la crisis espiritual de occidente.

Según sus críticos, la fenomenología deriva en “idealismo”, desconoce al “ser humano”, sus condiciones de vida. Acérrimo crítico de Husserl, Blumenberg le reprocha haber resuelto la paradoja de

la relación trascendental-fáctica, en favor de la dimensión “ideal”, trascendental, en detrimento de la dimensión empírica: psicológica, antropológica. Si la fenomenología (de Husserl, aún la de Heidegger) ni siquiera alcanza el estatuto de “antropología”, de psicología, de ciencia empírica, cómo pretende ofrecer bases para entender la acción política, cómo pretende ofrecer luces a la situación de crisis cultural. En cierto sentido, esta crítica es justa, pues tras la (re)lectura de su última obra publicada en vida, sorprende no encontrar una suerte de filosofía política: una teoría de la acción, del poder, de la violencia, una consideración sobre el problema de la justicia, la exclusión; alguna alusión a la situación política, económica, de la época, alguna consideración sobre la persecución nazi¹⁴.

Sin embargo, en su última obra, *Crisis*, Husserl testimonia su responsabilidad filosófica, responde a la crisis espiritual, intenta comprender el “verdadero ser de la humanidad” (Husserl, 1991: 15). En esta obra, Husserl reformula su programa de la *Filosofía como ciencia estricta* (1911), proponiendo una nueva ciencia, ciencia de la “despreciada *doxa*” (Husserl, 1991: 158/164), ciencia del “mundo de la vida”. Esta ciencia renuncia a todas las teorías “objetivas”, a toda ideología, a todo saber sobre el mundo, entendido éste como realidad clausurada, y se proclama universal. ¡Extraña ciencia! La puesta en marcha de esta ciencia, mediante la reducción trascendental, tiene como resultado la “reconfiguración radical de toda nuestra consideración del mundo” (Husserl, 1991: 178/184). El mundo adquiere un sentido radicalmente diferente, subjetivo-relativo, pero no solipsista. *Antecediendo cualquier posibilidad, la subjetividad es primordialmente fáctica: su estructura conformada por pro-toyo, intersubjetividad, mundanidad, historicidad*¹⁵.

¹⁴ Es de recordar que para esa fecha, ya padecía el veto de ingresar a las instalaciones de las universidades alemanas, ya no podía publicar, ya sus discípulos lo habían abandonado –la mayoría de ellos, seducidos por el esplendor del “otro” fenomenólogo, quien tenía el don de ser un “Aristóteles vivo” (Gadamer), de “excitar” a los estudiantes con sus “preguntas” filosóficas–. Karl Löwith describe del siguiente modo la relación con Husserl y Heidegger, en la década del veinte, cuando era estudiante: “...me sentía interpelado con mucha mayor violencia por el joven Heidegger. La teoría de Husserl de la “reducción” a la conciencia pura había perdido interés en la misma medida en que caíamos víctimas del hechizo de las excitantes preguntas a las que nos arrastraba el más joven y contemporáneo. Sin embargo, le debemos al más viejo y más sabio el máximo agradecimiento.” (Löwith, 2006: 289). En 1933, el único discípulo cercano de aquellos años, Eugen Fink, había sido penalizado por publicar un artículo sobre el pensamiento de su maestro, en la revista *Kant-Studien*.

¹⁵ Con Heidegger y Richir (1992), podríamos añadir a la estructura de la facticidad otro atributo: su apertura al mundo mediante la *Befindlichkeit* (encontrarse), en temple de ánimo (*Stimmungen*).

Para ilustrar –al menos en parte– el sentido del legado de Husserl, acudimos a un relato mítico, expresado poéticamente por Bertold Brecht (2009) bajo el título: “*Leyenda del origen del libro Taoteking*”. Cuando el viejo maestro cumplió 70 años decidió cesar su actividad magisterial, retirarse a la vida campestre. Alistó su equipaje con lo más necesario y viajó en compañía de un discípulo. El trayecto lo realizó montado en un viejo buey. Antes de cruzar la frontera se encontró con el funcionario de aduana, quien le preguntó por su profesión. El discípulo le respondió que el viejo era un gran maestro y, como respuesta a su solicitud, le recitó algunas de sus enseñanzas. El aduanero se quedó pensando en lo que escuchó, de manera que cuando los transeúntes ya habían cruzado la frontera, corrió a detenerlos. Y le pidió al maestro que se quedara y escribiera un libro, basado en su sabiduría. El maestro lo observó y, complacido, aceptó la invitación. Al cabo de siete días había redactado las 81 piezas del *Taoteking*.

El referido poema no menciona el término “mundo de la vida”, pero expresa uno de sus rasgos esenciales (el primordial, siguiendo el modelo del quiasmo y no el “analógico”, planteado en la “*V Meditación cartesiana*”): la experiencia del mundo se realiza en la apertura al “otro”, a su trascendencia. El mundo se renueva, se transforma, mediante acontecimientos, que solo suceden mientras tenga lugar esta apertura. La obra, en este caso el *Taoteking*, surge del encuentro entre el maestro, el aduanero y el discípulo. Cada uno realiza su parte: el sabio conoce los principios, el discípulo escribe y el funcionario solicita la escritura del texto. Para el gran público, el protagonista de la obra es su “autor”, Laotse, quien aparece ante el gran público. Sin embargo, en sintonía con el pensamiento de Husserl, el poema no solo resalta la actitud generosa del sabio maestro, quien representaría al saber teórico, el *logos* que expresa los “principios”. No. También elogia la actitud del aduanero:

“¡Pero exaltemos no sólo al sabio
Cuyo nombre es visible en el libro!
Pues, primero se necesita arrancarle al sabio su sabiduría.
Por eso, también agradezcamos al aduanero:
Fue él quien se la exigió al maestro.”

“Saber” a la sombra, ni cuenta con el reconocimiento “oficial”, ni “aparece” en la portada de libro. Sin embargo, su presencia es de-

cisiva para entender el “origen”, el “acontecimiento”, de la obra. Se necesita tanto del sabio, como de la astucia de quien puede identificarlo, y “arrancarle” su sabiduría, para ponerla a disposición del público. Y claro, también, del discípulo que lo transcriba. Este poema resalta que el “acontecimiento”, la “obra”, surge primordialmente en el encuentro entre el maestro y el aduanero. Toda la sabiduría del maestro se hubiera ido con él, sino no hubiera respondido generosamente a tal solicitud. Toda su fuerza generativa, su fecundidad, hubiera caído en el olvido, sino hubiera tenido lugar esa “entrega”. El maestro ya cuenta con los suficientes créditos, se encamina al “retiro”, pero el aduanero también hace su parte: observa, pregunta, reflexiona sobre la sabiduría del maestro, se atreve a solicitarle que escriba su saber. Y el maestro –a la altura de su grandeza– descifra el rostro del aduanero y responde generosamente: “quien pregunta algo, merece una respuesta”. Y en la paz y vacío de un refugio, “escribe”, ágilmente la obra, compendia su saber.

Al igual que el maestro de este relato, previo a su retiro, Husserl nos entrega su legado: la tarea de ser “funcionarios”, “*arcontes*”. Sin embargo, nadie se valora tanto como para sentir que “transforma” la humanidad. El mundo no se transforma subjetiva, sino intersubjetivamente, mediante acontecimientos tan discretos como el encuentro referido en el poema. La eficacia del “acontecimiento”, su papel en la transformación del mundo es un tema central para la fenomenología de la “experiencia”.

Exaltar la “doxa” equivale a un cambio en los criterios de valoración. Cada subjetividad, cada mónada, ha devenido gracias al “*espíritu común*” (Husserl, 1987). Al fenomenólogo le corresponde preguntar siempre por el origen del sentido vivido, fenomenología de la “experiencia”, metafísica. Su “orientación” no consiste en fijar el derrotero de la política, de la economía, ni en invadir el campo de los psicólogos y antropólogos. El magisterio del fenomenólogo no es doctrinal. La exposición sistemática de los resultados de investigación, siempre ha de renovarse debido a la dinámica de la experiencia, sus descripciones avanzan en zigzag¹⁶.

¹⁶ La fenomenología tiene presente el desajuste entre la fenomenalización y la unidad del aparecer, la apariencia, de ahí la necesidad de avanzar en zigzag. De este tema no podemos ocuparnos aquí. Para ello, véase Richir, 1992.

La propuesta de restaurar la “doxa” como respuesta a la crisis cultural, equivale a defender el carácter irreductible, misterioso, de la “singularidad”, de la subjetividad, sus vínculos intersubjetivos. Cuando los sistemas sociales, políticos atentan contra la pluralidad, cada subjetividad puede descubrir que desde su “singularidad” puede surgir una luz, cuyos efectos son impredecibles. Cada subjetividad, en cada caso, tiene la responsabilidad, el deber moral de expresar creativamente su opinión, de responder a su vocación¹⁷. En cada acontecimiento, en el tejido de redes intersubjetivas, se renueva el mundo. Cada subjetividad, mediante su acción libre, generosa, trabajando en comunidad puede contribuir a hacerlo más humano, más racional. De ahí, la respuesta que le dio Husserl a su discípulo Daubert, en 1923, cuando le comunicó su decisión de reorientar su vida, de trabajar en una hacienda:

Para mí usted es *semper ídem*, (esencial) plenamente filósofo, y si se siente bien como hacendado, esto es, sin lugar a dudas correcto, pues es auténticamente filosófico. Filosofía también es vivir y no meramente un quehacer profesoral. (Husserl, 1993: 80) 

¹⁷ El tema de la responsabilidad y de la vocación, en la perspectiva de Husserl, se puede consultar en Husserl (2002), Hoyos (2012) y Held (2012).

Referencias

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Brecht, B. (2009). *Leyenda en torno al origen del Taoteking*. En: <http://ulises-itaca.blogspot.com/2009/12/leyenda-en-torno-al-origen-del-libro.html> (visitado en octubre de 2013).

Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Hopkins, B. (2011). "Volviendo a Husserl. Reactualizando el contexto filosófico tradicional del "problema" fenomenológico del otro. La Monadología de Leibniz". En: *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XXIII, No. 2, pp. 357-379.

Hoyos Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1905-1920)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XIII. Iso Kern (ed.), Martinus Nijhoff. [Hua XIII].

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XIV. Iso Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1928-1935)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesamtelte Werke, Vol. XV. Iso Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff

Husserl, E. (1986a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. I. S. Strasser (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. [Hua I]. Versión española: *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1986b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. III/1. K. Schuhmann (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. [Hua III/1]. Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1987). *El espíritu común I y II (Gemeingeist)*. En: revista *Themata* No. 4, 131-158. Texto que corresponde a Hua XIII, textos No. 9-10, pp. 165-184 y pp. 192-204.

Husserl, E. (1991). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. VI. Walter Biemel (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff, 1954. [Hua VI]. Versión español-

- la: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1993). *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Bd. II. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (2000). *Natur und Geist*, Bd. XXXII. Dordrecht: Kluwer
- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. México D.F.: Anthropos.
- Kant, E. (1993). *Crítica de la razón pura (KrV)*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Micali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tubinga: Mohr/Siebeck.
- Nietzsche, F. (1983). *Así habló zarathustra*. Madrid: Alianza. Versión en alemán: (1988). *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Colli Montinari., Bd. IV. Munich: de Gruyter.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, M. (2013). “La melancolía de los filósofos”. En: *Eikasia*. 47; www.revistadefilosofia.com/47-24.pdf (visitado en julio de 2012).
- Rizo-Patrón, R. (2013). “Entre el sujeto trascendental y el sujeto psicológico en Husserl. El ipse y el ídem en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?”. En: *Centenarios de Ideas I y del nacimiento de Paul Ricoeur*, Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rubio, R. (2011). “La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de Ser y Tiempo”. En: *Natureza Humana*, Vol. 13, No. 1, pp. 84-100.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Vargas Bejarano, J.C. (2011). “Sobre el principio del proyecto de elevar la filosofía a ciencia rigurosa”. En: *Co-herencia*, Universidad EAFIT, 2011. No. 14, pp. 89-111.
- Vargas Bejarano, J.C. (2013). “El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista”. En: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, No. 47, junio de 2013, pp. 35-58.



Dora Ramírez. De la serie Las Horas *El amanecer*. Cinco de la mañana
120x120 cms, 1975

Confucio, ética y civilización*

Recibido: marzo 9 de 2014 | Aprobado: mayo 16 de 2014

Zhao Zhenjiang**

zhao1940@pku.edu.cn

Ante todo tengo que aclarar francamente que no soy un estudioso ni investigador sobre la filosofía y la ética china, sino un hispanista que se ha dedicado durante casi 50 años a la enseñanza, la investigación y la traducción de la literatura española e hispanoamericana, especialmente la traducción de la poesía. Soy traductor, por ejemplo, de Rubén Darío, Gabriela Mistral, Pablo Neruda, César Vallejo, Octavio Paz, Juan Gelman, Roberto Alifano, García Lorca, Rafael Alberti, Vicente Alexandre, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Miguel Hernández, etc. Lástima que haya traducido poco de la poesía colombiana, sólo unos poemas sueltos en la *Antología de la poesía de América Latina* que seleccioné y traduje hace veintitantos años. Pero he hecho también una contribución en la difusión de la literatura colombiana en mi país: un alumno mío es traductor de *Cien años de soledad*. Les digo esto para que no depositen mucha esperanza en mi charla, porque la ética no corresponde a mi terreno de estudio e investigación. En China hay miles de personas que son más apropiadas para impartir esta conferencia, pero ninguna habla español. A falta de pan, son buenas las tortas, por eso me encargan a mí de hacer esta charla sobre los conceptos éticos de Confucio y darles algunas sugerencias sobre la ética universitaria.

* Este artículo corresponde a la conferencia impartida en la Universidad EAFIT de Medellín-Colombia, el 27 de septiembre de 2013.

** Director del Centro de Estudios Hispánicos y catedrático de la Universidad de Pekín-China. Graduado en la Sección de Español de la Facultad de Lenguas y literaturas Occidentales de la Universidad de Pekín.

Ahora bien, mi charla se divide en tres partes: 1. los conceptos de Confucio sobre la ética; 2. las sugerencias de la civilización china para los seres humanos; 3. reflexiones más sobre la ética universitaria tomando las instrucciones de las Universidades Qinghua y Beida como ejemplos. Empezamos por la primera parte:

1. Los conceptos de Confucio sobre la ética

Es sabido que todas las grandes culturas milenarias poseen sus propios clásicos esenciales. A lo largo de más de dos mil años, en China se ha establecido un sistema completo de textos canónicos, en cuyo centro se encuentran los Seis Clásicos refundidos por Confucio.

Confucio (551-479 a. C.) es conocido en China como Kongzi, es decir, Maestro Kong. Kong es su apellido, su nombre es Qiu, y su nombre social de cortesía es Zhongni. Confucio nació en la dinastía Zhou, en el Estado de Lu (la actual ciudad de Qufu, en la provincia de Shandong). Confucio fue gran pensador y educador de los últimos tiempos del período de los Reinos Combatientes (770-476 a. C.), fue el fundador de la escuela filosófica conocida como confucianismo.

Confucio, gran sabio del pasado, vivió en la China antigua hace más de dos mil quinientos años, cuando en Europa habían comenzado a despuntar las culturas de Esparta y Atenas, y Rómulo fundaba la ciudad de Roma. Confucio viajó, de ducado en ducado, intentando ponerse en servicio de los grandes señores para poner en marcha su ideal. No obstante, el destino fue tan severo con él que en ningún lugar tuvo éxito, debido a que aquellos señores feudales sólo aspiraban a satisfacer sus propios intereses o a expandir su tiranía. Tras una larga búsqueda de catorce años, el Maestro, ya senil regresó a su tierra, el ducado o el reino de Lu, para dedicarse a una misión que coincidía con la Voluntad del Cielo: la redacción de los Clásicos, que consistía no sólo en continuar con la antigua tradición humanista, sino también en proyectar un nuevo diseño de futuro. Confucio fue en su época una luz que iluminó tanto el pasado de la oscuridad del olvido, como el porvenir de una penumbra de incertidumbre.

Los clásicos que Confucio refundió son los seis libros: Libro de las Mutaciones (《周易》), Libro de los Documentos (《尚书》), Libro

de las Odas (《诗经》), Libro de la Música (《乐经》), Libro de los Ritos (《仪礼》), Crónica de Primavera y Otoño (《春秋》). Estos se convirtieron posteriormente en material obligatorio en el aprendizaje de los nobles. El Libro de las Mutaciones, o Zhouyi, trata del estudio del devenir a imitación de los principios de las mutaciones cósmicas y ayuda a la gente convivir armónicamente con la naturaleza; el Libro de los Documentos, o Shangshu, consigna los documentos de las Dinastías Xia, Shang y Zhou y facilita el conocimiento de la historia y la continuación de la tradición de los antepasados; el Libro de las Odas o Shijing, es una recopilación de trescientos cinco poemas, cuya función es encauzar las emociones de los hombre para lograr la armonía del corazón; el Libro de los Ritos, o Liji, que ajusta las relaciones entre los hombres, es el estudio de la conducta; el Libro de la Música, o Yuejing, ayuda a comprender la música de la antigüedad, además de fomentar la amistad en la comunicación social; la Crónica de Primavera y Otoño, o Chunqiu, el más importante, refundido por Confucio basándose en una crónica del ducado Lu, se trata de una crítica a la sociedad y cuyo estudio ayuda a distinguir lo justo de lo injusto.

Confucio abraza la esperanza de educar, mediante estos clásicos, a sus compatriotas formándolos en el carácter perfecto del caballero noble, al mismo tiempo que establece un orden moral para el pueblo, porque los Seis Clásicos contienen las cinco virtudes más importantes para los chinos: la humanidad o benevolencia, Ren; la justicia o rectitud, Yi; la conducta ritual adecuada, Li; la sabiduría, Zhi; y la confiabilidad, Xin.

Confucio es el iniciador de la tradición canónica en la historia china. Después de Confucio, el estudio de los Clásicos siempre ha sido el núcleo de la cultura tradicional, elogiado como “el principio de las Humanidades”. Para los chinos los Clásicos se han convertido en la fuente de la cosmovisión, concepción y sabiduría de la vida.

Pese a que la tradición le atribuye los textos clásicos que constituían la base de la educación noble, lo más probable es que Confucio no fuera autor de libro alguno. Sólo en el libro titulado Analectas (《论语》) se reúnen aforismos, retazos de conversaciones, breves anécdotas, algunas apócrifas, y descripciones del Maestro y de sus discípulos directos, así como citas de los clásicos. Analectas es uno de los textos clásicos de la cultura china de la antigüedad. A lo largo de siglos no ha habido ninguna obra de filosofía, literatura o política

de la historia China que no haya recibido su influencia. Ningún investigador podrá alcanzar un verdadero conocimiento de la cultura tradicional china, ni comprender el mundo interior de los chinos de la antigüedad, sin conocer en profundidad *Analectas*.

Mediante la lectura de *Analectas* podemos conocer la actitud de Confucio hacia el Cielo y los Hombres, que hasta la actualidad tiene aún valores universales. Probablemente ésta es la causa por la que en el siglo XXI el pensamiento confuciano sigue despertando el interés de los chinos y de gentes de todas partes del mundo.

Durante las dinastías Shang (1600-1046 a. C.) y Zhou (1046-256 a. C.) el concepto predominante “Cielo”, y que influyó en cierta medida en Confucio, era el de un dios antropomórfico. Sin embargo, para Confucio el concepto “Cielo” era más amplio, estaba más próximo a la idea de la naturaleza. Según él: “El Cielo no habla con palabras. Habla a través de la alternancia de las cuatro estaciones y del desarrollo de todos los seres”. Es obvio que para Confucio el Cielo equivalía a la naturaleza. Pero la naturaleza no simplemente como un mecanismo sin vida ajeno a los humanos, sino como el gran mundo de la vida y del proceso de creación. La vida humana formaba parte de la naturaleza como un todo.

En su tiempo, identificar al Cielo con la creación de la vida fue un planteamiento innovador. Así, el proceso natural de creación se conoció como “la vía del Cielo”. El Libro de los Cambios (*Yijing*) más tarde desarrollaría esta idea afirmando que: “La creación interrumpida es cambio”.

Como proceso natural de creación, el Cielo era la fuente de todos los seres vivos y el origen de todos los valores. A este principio se lo calificó como “virtud del Cielo”. Así, El Libro de los Cambios afirma: “La gran virtud del Cielo y de la Tierra es crear vida”.

En este proceso natural de creación se contiene el propósito interno del Cielo, crear todos los seres, protegerlos y mejorar sus condiciones de vida. El Cielo da nacimiento a la humanidad y los seres humanos están obligados a cumplir dicho propósito. En otras palabras, en los humanos existe un sentido innato de “misión celestial”; éste es el significado de la vida.

El Cielo confuciano posee también un cierto componente sagrado, relacionado con el hecho de ser origen de toda vida. Por ello Confucio reclama reverencia de todos hacia el Cielo. Según él, toda persona de virtud debe “respetar su misión celestial”, escuchar y vi-

vir el objetivo determinado por el Cielo, cuidando y mejorando la existencia.

Confucio influyó en los chinos de la antigüedad, quienes desarrollaron un sentimiento de reverencia y fe en el Cielo. Para ellos el Cielo es el ser sagrado supremo, envuelto en un profundo misterio inescrutable para los mortales. No es tanto una deidad personificada, sobrenatural, cuanto este mundo de vida en continua regeneración. Siendo el más inteligente de todos los seres, el ser humano debe aplicarse en la voluntad del Cielo, protegiendo la vida. Todo aquel que “ignore y no obedezca su propia misión celestial”, eliminando o dañando vidas, puede ser castigado por el Cielo. Afirma Confucio: “Quien ofende al Cielo no tiene a nadie más a quien rogarle”. El respeto y la fe de Confucio en el Cielo muestran la espiritualidad religiosa de los antiguos chinos.

En el siglo XXI la sentencia confuciana de “ser reverente con las órdenes del Cielo”, mantiene su vigencia y se demuestra cómo hoy ha comenzado a prestarse una mayor atención hacia la cultura ecológica. Por ello los seres humanos debemos escuchar la voz de la naturaleza, respetándola y amándola por ser generadora de vida. Esta es nuestra misión sagrada, la que le da valor a la existencia humana.

La ética confuciana se refleja principalmente en sus conceptos de ren (仁) y li (礼). Ren y li son los dos conceptos centrales de la doctrina de Confucio sobre los seres humanos.

Cuando su discípulo Fan Chi (樊迟) le preguntó sobre el sentido de ren, Confucio respondió: Ren significa “Amar a los hombres”. Esta es la principal interpretación de Confucio con respecto a ren. Amor por los hombres significa amor universal. Pero además el filósofo enfatiza en que este tipo de amor “comienza con el amor a los padres”. Para él nadie puede amar a los demás si no ama a sus propios padres. Para Confucio la “piedad filial y los deberes fraternales” son la esencia de ren. El Invariable Medio (Zhongyong), otro libro clásico del confucianismo, registra la siguiente afirmación de su boca: “El mayor amor entre los hombres es el debido a los propios padres” (仁者，人也，亲亲为大). Y también: “Un hijo no debe viajar lejos mientras sus padres sigan vivos. Si no tiene elección, debe hacerlo con contención”.(父母在，不远游，游必有方). Esto no significa que los hijos no deban separarse nunca de sus padres, sino que deben evitar que sus padres se inquieten por ellos mientras están lejos. Confucio señaló además: “Los hijos deben tener siempre presente

la edad de sus padres; regocijarse por su buena salud y su longevidad. Asimismo, deben ser solícitos cuando los padres envejecen” (父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。).

Para Confucio ren significa el amor universal. ¿Cómo debe amarse la gente? Dice Confucio: “Debemos saber que otras personas pueden desear lo mismo que nosotros. Satisface tus deseos y permite que otros satisfagan los suyos”. (己欲立而立人，己欲达而达人。). Y también: “No le hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”. (己所不欲，勿施于人。). Así, a partir del amor hacia uno mismo, se ama a la familia; a partir de la familia a la sociedad, hasta desplegar el amor hacia todos. Mencio (c. 372-289 a. C.), un gran letrado confuciano, es quien mejor resumió el significado de ren: “Amar a los padres, amar a los demás, amar a todos en el mundo”.

Hoy, la doctrina confuciana de “no le hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”, sigue estando vigente entre los seres humanos.

La noción de li hace referencia a los ritos, las tradiciones y las normas de la vida social. De entre todos ellos, para Confucio los ritos funerarios y la reverencia a los ancestros son los más importantes porque nacen de los sentimientos humanos. Dice Confucio: “Un niño no debe abandonar el regazo de sus padres hasta que tiene tres años.” (子生三年，然后免于父母之怀。). De esta forma, nace naturalmente el amor entre los hijos y sus padres. El rito de guardar luto por los padres fallecidos durante tres años es expresión del amor y el recuerdo del hijo hacia ellos. (Cuando Confucio falleció, sus tres mil discípulos guardaron luto durante tres años, mientras Zigong, durante seis años, porque cuando el maestro estaba enfermo él no pudo ir a verlo).

Confucio puso un gran énfasis en li con objeto de preservar el orden social, la estabilidad y la armonía. Se afirma en *Analectas*: “La función de li es mantener la armonía entre los hombres”. (礼之用，和为贵).

Li posee, asimismo, implicaciones filosóficas. Los individuos gozamos de una esperanza de vida limitada, más la vida de la naturaleza es eterna. Los padres le otorgan a sus hijos el don de la vida que perdura en los hijos de los hijos. De este modo, una existencia particular limitada se funde con perdurabilidad de la naturaleza; de la misma manera, el sueño individual de una vida eterna se puede hacer realidad. A través de los ritos funerarios y de adoración a los

ancestros, las personas experimentamos la continuidad de la vida, y apreciamos su valor y su verdadero significado, lo que nos proporciona un profundo consuelo.

Antes de Confucio, tan sólo la nobleza tenía derecho a la educación. Él fue el iniciador de la enseñanza privada en la historia china. Según los registros históricos, Confucio se dedicó a la enseñanza durante muchos años y llegó a tener tres mil discípulos. De ellos 72 fueron sobresalientes en distintos terrenos. Gran educador, Confucio se ha ganado la admiración de las generaciones postreras y el apelativo de “maestro sagrado entre los maestros”.(至圣先师).

Confucio consideraba que el objetivo básico de la enseñanza era educar a personas virtuosas, sensatas y de mente esclarecida. Personas así serían las destinadas a asumir importantes responsabilidades sociales y de hacer su contribución a la sociedad. Para el filósofo los principios generales de la educación radicaban en elevados ideales, una gran virtud, el amor a los demás, además de las seis artes. De todos ellos, consideraba la virtud como el principio más importante. Sus discípulos procedían de diferentes estamentos: política, comercio, educación, diplomacia, especialistas en ritos o archiveros. Independientemente de su ocupación el objetivo fundamental, según Confucio, debía ser mejorar su cultura y formación, y acrecentar su virtud.

Uno de los ámbitos en los que el Maestro Kong puso énfasis fue en la educación estética. “Estudiar el Libro de los cantos (Shijing) inspira el espíritu y ayuda a apreciar la belleza; si estudias el Libro de los Ritos (Zhouli) serás capaz de actuar con propiedad, como persona ilustrada; estudiar el Libro de la Música (Yuejing) eleva el espíritu y ayuda a disfrutar de la vida” (兴于诗，立于礼，成于乐). Y sentencia: “Conocer la máxima virtud (i.e., el amor a los demás) no es tan bueno como convertirla en tu objetivo. Convertirla en tu objetivo, no es tan bueno como regocijarse con su práctica.” (知之者不如好之者，好之者不如乐之者).

En cierta ocasión, Confucio les preguntó a varios de sus discípulos sobre sus aspiraciones. Zi Lu (子路) y Ran You (冉有) querían tener la oportunidad de administrar un Estado; Gongsun Chi (公孙赤), por su parte, afirmó desear convertirse en maestro de los ritos. Por último, Zeng Dian (曾点) dijo: “[Mi sueño] es ataviarme con mis vestimentas vernaes al final de la primavera e ir a nadar al río Yi con cinco o seis adultos y seis o siete niños. Y mientras los de-

más rezaran por la lluvia, nosotros estaríamos disfrutando de la brisa. Después regresaríamos a casa cantando”. Confucio dejó escapar un suspiro y comentó: “¡Ah! Yo comparto las aspiraciones de Zeng Dian”. Las aspiraciones de los cuatro discípulos del Maestro reflejan sus diferentes formas de afrontar la vida, pero la identificación de los deseos de Confucio con los de Zeng Dian nos indica que, al tiempo que subraya la importancia de las aportaciones que cada individuo pueda hacer a la sociedad, su ideal supremo es buscar la armonía entre las personas, y entre éstas y la naturaleza. Ésta es una verdadera mirada estética hacia la existencia.

Confucio ha ejercido una gran influencia entre los pensadores chinos de generaciones posteriores que han compartido la creencia de que estudiantes y letrados no sólo deben aumentar sus conocimientos, sino que es incluso más importante abrir su mente y elevar su nivel espiritual. En otras palabras, es importante la búsqueda continuada de una vida con mayor valor y significado. Muchos intelectuales contemporáneos consideran que esta teoría de la perspectiva de la vida es la característica más valiosa de la filosofía china. Y esto comenzó con Confucio.

2. Sugerencias históricas de la civilización china

La primera sugerencia de la civilización china a la humanidad es la elección de la armonía y la paz.

La civilización china es esencialmente una civilización con la característica de la paz y armonía (和). Y este concepto se presenta frecuentemente en los libros clásicos chinos. Laozi dice en su libro: “Todos los seres llevan a sus espaldas al Yin (- -) y en sus brazos al Yang (—), y el vapor de la oscuridad queda armonizado”. (“万物负阴而抱阳，冲气以为和”). También dice Confucio: “El digno vive en armonía y reserva su propia idea; al contrario, el indigno contemporiza con todos, pero no vive en armonía” (“君子和而不同，小人同而不合”). El discípulo de Confucio, Youzi dice que: “La armonía es la vía más importante para la administración del estado, y es belleza a la vez”.(礼之用，和为贵，先王之道，斯为美). A lo largo de la historia, China ha sufrido muchos conflictos étnicos, guerras civiles, e invasiones alienígenas, sin embargo, con el profundo concepto de la tolerancia y las fuerzas cohesivas que con-

tiene “la vía de armonía”, la civilización china, plena de vigor, es la única civilización antigua ininterrumpida en el mundo.

La armonía comprende tres conceptos: la armonía entre el hombre y la naturaleza, la armonía entre los seres humanos y la armonía del hombre consigo mismo. Respecto a la armonía entre el hombre y la naturaleza, el punto clave consiste tanto en transformar la naturaleza para satisfacer las necesidades de los seres humanos, como en modificar el modo de vida para adaptarse a la ley de la naturaleza. Sobre la armonía entre los seres humanos cabe subrayar que para llegar a un desarrollo conjunto y concertado, hay que respetarse no sólo a sí mismos sino también a los demás, considerando no sólo a los intereses parciales sino también los intereses del conjunto. En cuanto a la armonía del hombre consigo mismo, comprende el equilibrio entre lo físico y lo mental; cuyo punto clave consiste en elevar su propia personalidad y su virtud a través de la práctica y auto-reflexión. El concepto de la armonía de la civilización china tiene un valor de referencia para resolver los problemas actuales de China y del mundo. Si hay que escoger entre la guerra y la paz, creo que la mayoría absoluta de los seres humanos escoge la paz; si hay que escoger una entre la confrontación y la armonía, creo que la mayoría absoluta escoge la armonía. El mantenimiento de la paz mundial y la creación de un mundo armónico es la elección racional de la humanidad y también es la garantía del progreso continuo de la humanidad.

La segunda sugerencia de la civilización china es escoger la tolerancia y la apertura. La tolerancia es una idea original de la civilización china. Dice Laozi: “Sólo con tolerancia se llegará a ser justo e imparcial” (“容乃公”). Hay un dicho antiguo: “Con tolerancia, la virtud será más grande”. (“有容，德乃大”).

La cuna de la civilización china no sólo se encuentra en la cuenca del Río Amarillo, sino también en el Río Yangtze. La civilización china está formada por la civilización de los Han y también por civilizaciones de las minorías nacionales. El proceso de la evolución de la civilización china es una integración de distintos elementos civilizados. La integración toma la civilización de los Han como el núcleo, el núcleo se difunde hacia los alrededores, y estos a su vez convergen hacia el núcleo. De esta forma tanto el núcleo como los entornos se complementan, se absorben y se integran recíprocamente.

Las Dinastías Han y Tang, edad de oro en la historia china, eran muy abiertas y el intercambio cultural entre China y el extranjero era muy intenso.

Durante la dinastía Han, China se comunicaba con las regiones del Oeste, trayendo las civilizaciones del Asia Central y Asia Occidental. El año 2 antes de nuestra era, el budismo se transmitió a China produciendo una profunda influencia en los conceptos ideológicos, las costumbres cotidianas, en la literatura, el arte y muchos otros aspectos. El Zen (禅宗), producto de la fusión del budismo con la cultura tradicional china, se convirtió en un elemento muy importante de la propia cultura de China.

Durante la dinastía Tang los miembros del gobierno eran de diversas nacionalidades y tenían la oportunidad de demostrar sus talentos y capacidades. Los grandes generales tales como Ge Shuhan (哥舒翰), Gao Xianzhi (高仙芝) y Li Guangbi (李光弼), pertenecían a las minorías. Además el japonés Chao Heng (晁衡: 李白的好友, 白无以为死, 写悼诗, 东京有为其建的护国寺), el coreano Cui Zhiyuan (崔致远, 新罗 (朝鲜第一个统一王朝) 人, 唐朝进士), fueron también funcionarios de la dinastía Tang. En aquel tiempo los intercambios culturales eran muy prósperos y La Ruta de la Seda proporcionó un acceso al intercambio cultural. Grandes ciudades como Chang'an, Luo Yang, Yang Zhou y Guang Zhou eran centros de los intercambios culturales entre China y los países extranjeros. Entre ellas, Chang'an fue la ciudad internacional más grande de su época. En la primera mitad del siglo VIII, la población de Chang'an ya había alcanzado un millón de habitantes y, entre ellos, había nobles extranjeros que eran funcionarios de la dinastía, estudiantes, músicos, bailarines, artistas y comerciantes. Los mensajeros extranjeros venían en desfile continuo. En el terreno religioso, además del taoísmo y el budismo, también se transmitían el islamismo, el zoroastrismo (古波斯的琐罗亚斯德教), el nestorianismo y el maniqueísmo (摩尼教). El emperador Taizong de la dinastía Tang estableció 10 departamentos musicales, de los cuales cuatro provenían de las minorías nacionales y cuatro del extranjero.

Hasta la dinastía Ming, Zheng He realizó siete navegaciones a ultramar encabezando una flota que era la más poderosa en el mundo en aquellos tiempos, llegando al Asia sudoriental, Asia occidental y África oriental, llevando seda, porcelana, oro y plata, y trayendo marfiles, especias, piedras preciosas etc., de modo que estableció

relaciones amistosas con los países de Asia y África e hizo una gran hazaña en la historia de la apertura de la civilización china.

El intercambio cultural chino-extranjero era propicio para el desarrollo cultural de ambas partes. La técnica de la fabricación del papel y de la imprenta se extendió a Europa, allí se transformó y volvió de nuevo a China, lo que promovió un nuevo desarrollo de la cultura china. La porcelana, la seda, el té y la jardinería de China creaban “un ambiente chino” en Europa del siglo XVIII. A finales de la dinastía Ming, los misioneros occidentales como Matteo Ricci utilizaron la ciencia como herramienta para predicar la religión cristiana, despertando interés por la filosofía y las ciencias occidentales en una parte de los intelectuales y funcionarios; incluyendo desde la filosofía de Grecia antigua, la ética, la lingüística, la lógica, la geografía, la medicina, la biología, las matemáticas, la astronomía y el calendario; hasta el arte, la música, las armas de fuego, la hidráulica y la arquitectura. Y gracias al descubrimiento del Nuevo Mundo por Cristóbal Colón, la introducción y popularización de los cultivos americanos tales como maíz y la papa desempeñaron un papel clave para que China desarrollara la explotación de las inmensas zonas montañosas y satisficiera las necesidades de alimentos.

Lástima que, mientras las ciencias y la tecnología europeas avanzaban espléndidamente y la revolución industrial impulsaba rápidamente el desarrollo en Europa, la dinastía Qing se conformaba con su Estado y se aislaba del resto del mundo. En consecuencia China se queda atrasada de forma evidente en un corto tiempo. Después de la Guerra del Opio los intelectuales de nobles ideas, con el fin de salvar la patria, aprendían y presentaban las civilizaciones occidentales avanzadas. Desde allí China comienza a integrarse gradualmente en la civilización mundial. Hasta hoy día abrir la puerta y comunicarse con el mundo, sigue siendo aún una misión permanente de nuestro país.

Lo que he mencionado arriba: la paz, la armonía, la tolerancia y la apertura, han sido las sugerencias principales que encontramos al revisar la historia de la civilización china. En resumen son cuatro frases: la armonía sí, el antagonismo no; la tolerancia sí, la intolerancia no; el intercambio sí, el aislamiento no; la admiración sí, y la discriminación no.

Hoy día la globalización económica ha promovido intercambios económicos y es inevitable en cierta medida disminuir las diferen-

cias culturales entre los países en el mundo. Sin embargo, la cultura es el alma y la dignidad de una nación, es el signo para diferenciarse de otras naciones. Sería inconcebible que las culturas formuladas en largo tiempo y con tantas diferencias, se convirtieran en una sola monótona. Por ejemplo, nos gusta el ambiente gracioso creado por el Gu Qin (古琴), instrumento musical de siete cuerdas, y nos gusta también la pasión vigorosa creada por el flamenco al compás de la guitarra; nos gusta Bodas de Fígaro de Mozart, pero también el Quiosco de Peonía (牡丹亭) de la Opera kunqu de China; nos gusta tanto el francés Balzac, como el español Cervantes, el hindúes Tagore y el colombiano García Márquez. Todas esas culturas tan variadas con distintos colores demuestran la sabiduría de la humanidad para purificar el alma de los seres humanos. No deseáramos ver sin duda alguna una cultura monótona y simplificada.

3. Reflexiones más sobre la ética universitaria

Hemos hablado a grandes rasgos de las virtudes tradicionales del confucianismo. A la tradición debemos tomar una actitud de crítica, porque la tradición tiene siempre elementos positivos y también negativos, por lo tanto tenemos que seleccionar lo esencial y desechar lo accesorio. Además, podemos agregar nuevas interpretaciones a los conceptos tradicionales. Por ejemplo, cuando Confucio habló de la relación de los hombres con el Cielo (o la Naturaleza), no pensaba sin ninguna duda en la protección del ambiente, en aquel tiempo no existía tampoco una contaminación tan grave como en actualidad. Pero actualmente podemos interpretarla de una nueva manera, añadiendo para ella un sentido ecológico. Lo que se trata de una innovación.

Además, la ética planteada por Confucio es para todos los hombres. Las palabras de claves son: la benevolencia, la justicia, la conducta ritual adecuada, la sabiduría y la confiabilidad (仁义礼智信). La universidad constituye una parte de la sociedad, por eso todas las virtudes humanas tales como la fraternidad, la igualdad y la libertad, son apropiadas también para los universitarios, sean profesores o estudiantes. Pero la universidad es la cuna para preparar personas sobresalientes y calificadas, que tienen más responsabilidades sociales, por eso deben tener algunas virtudes específicas. Para mí, por

ejemplo, las aspiración, las creaciones y las auto-reflexiones (o auto-exámenes permanentes, etc.).

La aspiración o el ideal es la fuerza motriz de nuestro avance y progreso. A mi juicio, la dirección es más importante que los esfuerzos, la felicidad más importante que la riqueza, y el pensamiento más importante que la dirección. Analectas registra un diálogo entre Confucio y sus discípulos, en el cual cada uno habla de su aspiración:

Cuando Yan Yuan y Zi Lu asistían al Maestro, éste dijo: “Decidme, ¿cuáles son vuestras aspiraciones?”

Zi Lu dijo: “Desearía carros y corceles, ropas y mantos de pieles. Los compartiría con mis amigos sin arrepentirme si los estropearan”.

Yan Yuan dijo: “Desearía no alardear de mis talentos, ni jactarme de mis méritos”.

Zi Lu añadió: “Desearía oír cuáles son sus aspiraciones”.

El Maestro dijo: “A los ancianos, darles bienestar; a los amigos inspirar confianza; y a los jóvenes, afecto”.

La aspiración o sea el ideal es un prerrequisito, hay que realizarlo a través de las prácticas. En las prácticas, lo más importante consiste en las innovaciones, o sea, las capacidades de creatividad. Sin innovaciones, no podrá avanzar ni desarrollar una persona, una familia, ni una sociedad. Por lo tanto, la capacidad creativa es muy importante para nosotros, los universitarios.

Para realizar nuestras aspiraciones e innovaciones, es indispensable el autoexamen y la autocrítica. Zengzi, uno de los discípulos más sobresalientes de Confucio, dice: “Cada día examino mi ser por tres veces: en mi servicio a otros, ¿he sido leal? En el trato con mis amigos, ¿he sido sincero? ¿He llevado a la práctica las enseñanzas que me han sido transmitidas?” (曾子曰：吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交二不信乎？穿不习乎？).

Sin auto-reflexiones y auto-exámenes, no pueden reconocer ni siquiera descubrir sus defectos y errores, entonces ¿cómo podrían superar y corregirlos? Si no los superaran o corrigieran, cómo podrían progresar y desarrollar?

Bueno, sinceramente no puedo hacer análisis en forma sistemática sobre la ética universitaria, pero puedo presentarles las Instrucciones de las dos universidades más famosas de mi país: la Universidad Qinghua y la Universidad de Pekín.

Las Instrucciones de la Universidad Qinghua son sacadas de las dos primeras frases del libro Yi Jing (El libro de los cambios). El texto original es: “El movimiento del cielo es poderoso, y el hombre noble debe hacer esfuerzos incansables por ser más fuerte”; “La naturaleza de la tierra es tranquila, y el hombre noble debe acrecentar sus virtudes para sostener los seres del mundo” (天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物). Las Instrucciones de la Universidad Qinghua son: hacer esfuerzos incansables por ser más fuerte”; acrecentar sus virtudes para sostener los seres del mundo (自强不息，厚德载物).

En español son dos frases sencillas, pero en chino son muy cultas, profundas, históricas y poéticas, constituyendo un estímulo espiritual no sólo para la gente de la Universidad Qinghua sino para todo el pueblo chino.

Las instrucciones de la Universidad de Pekín son cuatro palabras de clave: 勤奋, 严谨, 求实, 创新, Aplicados, Estrictos, Buscar la verdad e innovaciones. Son claras y concretas, pero más prácticas que poéticas.

No sé si lo que he dicho les sirve de algo, si sí, estoy ya satisfecho; y si no, les pido perdón por haberles quitado su tiempo 📄

The Pursuit of Excellence and the Role of Philosophy*

Recibido: febrero 12 de 2014 | Aprobado: mayo 3 de 2014

Ramin Jahanbegloo*

ramin.jahanbegloo@utoronto.ca

David Robertson, the American conductor, addressing his audience while conducting the 2009 *Last Night of the Proms*, reflected on the makeup of his orchestra: “When looking at strife in the world, and for examples of overcoming it, just think of the orchestra. All the instruments you see originated in different parts of the world. They have different histories and modifications. They look different and produce different sounds. But here they are playing together in harmony.”

When we look into the history of human civilizations, we will discover one fundamental fact: those which laid the stress on power and violence have passed away. Those which laid their stress on the development of excellence have survived. If history has any lesson to teach us, it is the following: excellence is the end that we have to set before ourselves. It is only through a life in excellence that we can bring together the nations into a fellowship. My argument in this lecture would be to show that a life in excellence is an agency and a transformative force, a lived experience underpinning the dialogue and cross-fertilization of cultures. Hence, to make the world a better place to live in, we must do a better job of ourselves. That is what a life in excellence stands for, and it is

* He received his Ph.D. in Philosophy from the Sorbonne University-France. He has been fellow at the Center for Middle Eastern Studies at Harvard University-United States. Professor of Political Science and a Research Fellow in the Centre for Ethics at University of Toronto-Canada.

that which constitutes the final goal of humanity, when we rise from our present existence to a better life.

The term “excellence” certainly denotes a harmonious vision of the world that sees all cultures and traditions acknowledging as a common horizon of global responsibility. Therefore, the idea of the excellence is one shared by all civilizations; but the notions of what is the best, vary over a wide range of cultures.

Excellence is certainly an attractive moral and political idea, though it remains hard to define. Excellence has been defined in so many different ways that no consensus has emerged. Ancient Greeks were familiar with the word *arete* which was applied to the gods as well as to men. It would be wrong to translate *arete* as virtue, because virtue refers to a feature of a person’s psychology. But the word *arete* can be described as excellence, or as Plato defines it in the Republic as “the condition of one’s soul” (444d13). To the modern ear this may perhaps sound very strange, but central to the general outlook of the Greeks was a concern for excellence. For the Greeks, human excellence in general characterized the *kalos kagathos*, the noble and good man. But this nobility of spirit was considered possible only in the context of the polis, the city-state, because it is an ethos that excels toward public virtue. That is why *paideia* was the education through which excellence was fostered. To the Greeks the supreme task of man therefore was to discover what human “excellence” is and to achieve it; and *paideia* traced the steps of the discovery and the growing process and enrichment of the human ideal. The Greeks believed that excellence breeds excellence. So striving for excellence for its own sake, for truth, beauty and goodness in the whole educational process, was considered as the only way to produce it. For example, in Homer “being best” (*aristos*) meant a striving for excellence, a supra-personal ideal pursued without compromise, even at the cost of life itself. In the *Ajax* of Sophocles we can see the same Homeric note: “Live best or die best, for the best man/it must be one or the other” (479-80). The stress is on the manner, not merely the matter, of living and dying. Therefore to be *aristos* (the “best”) one needs to have “excellence.” One can say that excellence for the Greeks is more than merely an ethical term. It was above all a quality of character, to be realized in action. This is what Aristotle says in Book II, chapter 6 of the *Nicomachean Ethics* when he summarizes his account of excellence as “a

determining choice, involving the observance of the mean relative to us..." (1106b36-1107a2). According to Aristotle, excellence, then, is that condition which best suits humans to perform those activities which are distinctively human. Hence the best life for a human being involves not solitary or disinterested contemplation of the world, but consideration of "the human things, such as the just, the beautiful, and the good". Therefore, for Aristotle, the philosophic life, unconcerned with the human good, cannot recognize itself as a pursuit of excellence for human beings.

In the same manner, Cicero believed that there was no other training than philosophy that was more likely to lead to excellence or more likely to deter from the arrogance that threatened justice. He used the word *humanitas* to describe the refining or humanizing effects of a broad education in the liberal arts. But *humanitas* meant more to Cicero than high culture or refined manners. It also implied a loftiness of mind reflected in worthy aspirations and high ideals that prized dignity and moral worth and placed honor and virtue before the pleasures and gain that preoccupied boorish and uneducated minds. It further represented the social spirit that came from a maturation of man's innate sense of fellowship and gentleness and that extended beyond social graces and good manners and humanism to a broader humaneness and sociability that made possible a secure and civilized way of life in an orderly and harmonious society. Cicero goes so far as to present *humanitas* as the difference between ill-ordered societies with habits of violence and those where moral idealism had a place and where unity and order prevailed, protected by justice and a concern for peace. Excellence was, therefore, to his mind, a most important force in the creation of a proper political community, and another barrier to the onset of political and moral decline.

Once again, we can see that excellence in the minds of the Romans as that of the Greeks has to do with values and ideals rather than the expertness. It was the *summum bonum* of these two civilizations. For the civilization of the high middle ages excellence was sanctity and heroism. The saint and the knight were the ideal types because they both abandoned worldly success and material objects. The Emperor Charles V abdicated and entered a monastery. Al-Farabi, the 10th century Persian philosopher equated Plato's *Republic* with an idea of the city of excellence as a society which had for goal

the education of a philosophic elite. Therefore, what governs and in fact creates the idea of excellence in a society is its vision of reality, that which the society in question considers to possess ethical and practical virtues. Now, let us ask the central question: what is our idea of excellence? What do we consider to be the highest good toward which all our daily effort should in the end direct itself? Certainly we do not find heroism or sanctity among our contemporary values. And yet we do have, as we must, a concept of “becoming better” that gives vitality and creativity to our lives. How can we think of “becoming better” without supposing it to be an achievable goal? Aristotle argues that human beings define an ideal life by achieving happiness, and this can be done by living life to its full potential, by having a balance of moral excellence and righteousness in society.

Following Aristotle we can say that we would attain excellence if we learn how to live our lives in an ideal way, meaning achieving a balance of moral virtue and righteousness. Hegel would call this a “learning process” (*Bildung*). For Hegel, *Bildung*, while a formative movement of growth and education, requires undergoing and inhabiting a process of encountering and responding to the other, one that interrupts the stability and integrity of one’s knowledge and very being. To use Adorno’s words, there is in this process “a will on the part of the subject to jump over its own shadow.” One might say that this ethical choice making is a particular mode of intensifying a Socratic ethics of ignorance in which learning is haunted by uncertainty and aporia, an alterity immanent to life itself. Within this “Socratic” ethics of existence, to interrupt the stability and integrity of one’s knowledge and very being is, in a sense, to live a life which is made of moral choices.

Put differently, excellence is not just an ideal; it is a frame of mind. However, excellence unlike a utopia is not a systematic and systemic conception of a far better life achieved by human intelligence and will. Utopia is the life of our dreams made flesh. It is an imagined model waiting to be realized. It is the image of a perfect world. But humanity, as imperfect it is, cannot live in a perfect world. That is why utopian dynamics have always been imposed views. Excellence, on the contrary, does not seek to impose itself upon others. It is a common horizon of exemplarity for all humans. Excellence is life within life where exemplarity is maintained

through individual's commitment to excellence as a noble state of mind. There is no sense of community possible without excellence, because the quality of people living together is based on the quality of their excellence.

A competitive society, one that divides people into winners and losers, breeds the absence of excellence. The Hobbesian man, the man who is a selfish beast who cares for nothing but his own well-being, is not a human in pursuit of excellence, but a brute. Thus, excellence is the midwife of true selfhood. This is the moral ideal with which civilization begins and the one with which it survives. Therefore, excellence is not about enforcement of what is good and what is bad. It is not about being rich and famous, nor is it about political ambitions. It is neither a renunciation of the world nor nostalgia of other worlds. It is the adoption of a noble attitude to life which has always been symbolized by the concept of "wisdom". As the Chinese philosopher Lao Tzu says: "To attain knowledge, add things every day. To attain wisdom, remove things every day".

Socrates put this view in his own words when he insisted that the philosopher is a lover of wisdom and that the wise man is a man in pursuit of excellence. Excellence is the parameter of human dignity and worthiness that Socrates sought when he wanted to find the meanings of truth and freedom. The principal achievement of this experience is to overcome immaturity and to deepen the mind through thinking. As such, the beginning of wisdom is found in thinking critically; by thinking critically we come to the question, and by questioning we may come upon the truth. The art of Socratic questioning is important for the critical thinker because the art of questioning is important to excellence of thought.

There is no search for meaning in the face of life's, fragility and finality without the process of questioning. Human life is not just a random act of living in the present, but also that of living in thought. As such, philosophy has a projective dimension in the lives of human beings in a society. There can be no thought of life without a life of thought. As such, in pursuit of excellence, we cannot help asking questions about the meaning of our time and our relation to it. But to do that, one has to expose oneself to what Hannah Arendt calls "the junction points of life". Being exposed to the meaning of life is to be gripped by the idea and the passion that life and thought are one. It means simply that one places one's

thought at the very corner of one's life and at the same time takes the theme of human life as the main axis of the process of thinking. This process of thinking has always been in relation with the simple fact of being born in a world where life has no other goal than living among others.

If thinking and aliveness become one, then certainly one can get to the conclusion that human history is a meaningful process and a significant development of life and thought. Therefore, life is not only something which is "already there" (*ein Vorhandenes*), but something which is "its own externality toward itself". In other words, thinking is an opening up to the world which goes hand in hand with acting as the institution and organization of a common world. It is a *kosmos koinos* (common world) in which each of us has his /her own *kosmos idios* (private world). That is to say, it is within the framework of the social-historical institution of the world that one can think and talk. So there is never any possibility of a *tabula rasa* and therefore the search for the conditions of thinking and acting can never be radical since we think and we act in history and with history.

Under these conditions the primary problem of any moral philosophy is the fact that humans have the potentiality to give their individual and collective life a signification that they have to make. We can interpret this phenomenon as the emergence in society of the possibility and the demand for excellence. We can call this an unavoidable effort at remaining true to the ethical, however precarious and difficult and uncertain. Remaining true to the ethical is to be reminded of a timeless ideal of excellence. It is a defiant act in situation of mediocrity and banality. That is to say the pursuit of excellence is a reciprocal relation to the ethical as a way of relating to truthfulness. Excellence is, hence, a hermeneutic act of remaining true to the ethical while engaging oneself to perceive the spirit of the other in a threefold perspective of mutuality, solidarity and hospitality.

As ethical categories, solidarity, mutuality and hospitality embody a dialogical function, but also extend the hand of friendship to others as an extension to the spirit which moves within them. Valuing hospitality, mutuality and solidarity could well act as a necessary antidote to the endemic fears that are the result of the misperception, misunderstanding and stereotyping of the other. It is in-

teresting that though people have discussed prejudice for centuries, they continue to type and stereotype each other, often perceiving others not merely as being different, but as inferior in their capacity to learn, make decisions and govern themselves. Therefore, the enemy phenomenon is a powerful excuse for not keeping in tune with the ethical. However, dialogical understanding as true matrix of pursuit of excellence generates a new approach to the phenomenon of civilization as a process of listening and learning. That is to say there can be no process of civilization making without a strong sense of empathy for other human beings as citizens of human history. A feeling of empathy is necessarily a matter of sharing life with others, recognition of the fact that in the context of human life certain others are similar to us as humans, though different from us as members of another tradition of thought. We can see from this that living in a tradition of thought is automatically accompanied by a sense of shared values with other members of the same community. But it has also to do with what we might call a universal impulse, in the sense that its orientation toward its own life experience is based on an understanding of other communities as different experiences of the same shared life.

Civilization is a difficult and daunting task. It is a never ending quest for excellence and exemplarity. It is the thin distance that mankind has placed between itself and barbarism. To learn to think beyond mediocrity, as an absence of excellence, we not only have to unsettle and shake up our well-entrenched concepts and categories, but our task is also to resist our comfortable and familiar ethical and political categories which turn us away from ethical and spiritual definitions of life and sink us deeper into barbarism. That is the reason why the pursuit of excellence represents a deep change in our being. It is not simply standing where we are in our particular worldviews and speaking it out to others and listening to others from afar. It calls for a true ethical challenge and a true responsibility, a willingness to revise and transform our global culture in a critical and dialogical way. But it also means that this consciousness of the ethical and this essential task of mutuality and togetherness is an effort of making a global ethics across cultures and religions. We should not forget that from the acceptance of mediocrity to barbarism is only one step. If we wish to resist the tendency of our civilization toward mediocrity, we need to liberate ourselves from

any self-imposed dependency; otherwise we should be prepared to accept barbarism. Let us repeat that the pursuit of excellence is the greatest gift human beings have, but it comes into real life only by taking place among human beings. It is only then that thinking freedom and freedom of thinking can get together. It is not because one has lost freedom of thought that thinking freedom becomes impossible. But there can be no real freedom without a life of the mind. Because thinking life makes life more exciting and a life of thought makes the person conscious about his/her capacity of being free. The Czech philosopher Jan Patočka once wrote: “A life not willing to sacrifice itself to what makes it meaningful is not worth living”.

For those who believe in life as excellence, life itself is its own excellence. Striving for excellence is a sure way to make our life stand out of mediocrity, because excellence is a better teacher than mediocrity. It is a task, not a given. It is the gradual result of always striving to do things in a spirit of nobility and exemplarity. It would be wrong, therefore, to think of excellence as a state of perfection. Perfection is not the only alternative to mediocrity. A more ethical alternative is excellence. When we live in excellence, we might not know what ideal aspect is present in our life, or in the life of another. But we surely know that if there is a pursuit of excellence, it is about living our lives as nobly and as ideally as possible 

Filosofía práctica impura y normativa*

Recibido: noviembre 14 de 2013 | Aprobado: febrero 25 de 2014

Guillermo Lariguet**

gclariguet@gmail.com

Resumen En este trabajo defiendo una concepción de la filosofía práctica como disciplina impura y normativa. La impureza exige una mirada más sensible a elementos aportados por disciplinas empíricas y a revalorizar la importancia de la historia para el análisis conceptual. La normatividad requiere abandonar la pretensión de neutralidad de la filosofía práctica. Sostengo que la impureza y la normatividad hacen de la filosofía práctica una disciplina intelectualmente próspera. Para defender esta concepción, explico una crítica a un modo erróneo de caracterizar la filosofía analítica. Además, distingo la filosofía teórica respecto de la filosofía práctica y explico con qué rasgos de la filosofía analítica me comprometo.

Palabras clave

Filosofía práctica, impureza, normatividad, análisis conceptual, historia, metáforas.

Practical Philosophy Impure and Normative

Abstract This paper is meant to support a conception of practical philosophy as an impure and normative discipline. Impurity requires a more sensitive glimpse to evidence provided by empirical disciplines and revalues the importance of history for conceptual analysis. Normativity requires the abandonment of neutrality demand from practical philosophy. It is argued that impurity and normativity make the practical philosophy an intellectually prosperous discipline. In order to defend this view, a criticism about the wrong way to characterize analytic philosophy is stated. In addition, a distinction between practical philosophy and theoretical philosophy is presented. Finally, it is made clear what features of analytic philosophy I agree with.

Key words

Practical philosophy, impurity, normativity, conceptual analysis, history, metaphors.

* Este trabajo es un avance parcial de mi proyecto de investigación para CONICET titulado "Dilemas morales, Derecho y Literatura. Un análisis filosófico". Agradezco a las observaciones de los dos árbitros anónimos de *Coherencia* y a las críticas de Graciela Vidiella, Fabián Mié y Claudio Viale que también me ayudaron a mejorar el texto.

** Doctor en Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Investigador de CONICET. Se desempeña en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina.

1. Introducción

Algún filósofo, posiblemente *alguna variante* de “analítico”, podría considerar temerario presentar a la filosofía práctica con los atributos de “impura” y “normativa”. Es más, este filósofo podría sentirse tentado a pensar que este trabajo estará dedicado a fustigar estos atributos. Al contrario, mi pretensión en este ensayo es defender la elaboración de una filosofía práctica impura y normativa. Tomo en préstamo del *analítico* Bernard Williams (2011: 180) estas dos expresiones, quien las presenta como características que la filosofía política –como sub-especie de la filosofía práctica– debería reunir, *pace cierto modo* de entender *ciertos desiderata* de la filosofía analítica.

Conforme a cierta clase de filosofía analítica, la distinción tajante entre “hecho-valor” y entre enunciados “sintéticos-analíticos”, conllevaría la aceptación de una filosofía “pura”, en el sentido de no ser confundida con ciencias de ciertos ribetes empíricos, por ejemplo ciertas ciencias sociales como la sociología, la psicología o la historia, y de una filosofía “neutral”, “no-normativa”, que sólo hace descripciones pero no se juega la partida por ningún compromiso normativo o axiológico.

Para despejar por anticipado algunas dudas sobre el carácter de la empresa que me propongo, quiero señalar que mi intención en este artículo es modesta en el sentido que no pretendo, de ningún modo, determinar de una vez por todas y de modo exhaustivo una cuestión como la de caracterizar de un modo satisfactorio la filosofía práctica como proyecto intelectual globalmente considerado. Más bien, solo aspiro a *bocetar*, a modo de “programa de investigación a profundizar a futuro”, algunas *notas* que podrían definir una filosofía práctica próspera. Entiendo la ‘prosperidad’ como la posibilidad no sólo de *clarificar* problemas y conceptos sino también como el cultivo de la capacidad de la filosofía de *orientarnos* por los entresijos de la vida práctica, es decir, de la vida que tiene que ver con la política, la moral, el derecho, la economía, la religión, el arte o la tecnología. Procuraré defender que la prosperidad de la filosofía práctica se incrementa si la dotamos de los atributos de impura y normativa. Pese a lo que pudiera pensarse, asumo esta empresa dentro del *framework* de la filosofía *analítica* o de una forma –espero que no extraordinariamente peculiar– de entenderla. En efecto, mis críticas estarán dirigidas a *cierta forma de concebir la filosofía analítica* que militan

en contra de una filosofía práctica analítica próspera. De modo que desearía que mi trabajo fuese visto como una discusión amigable y razonable entre parientes que forman una misma familia, en este caso, la analítica.

Antes de ingresar a la parte constructiva de mi trabajo basada en la defensa de cuatro tesis específicas sobre la filosofía práctica, voy a delinear la ruta que seguiré. En primer lugar, en la sección 2, haré algunas precisiones sobre el modo en el que voy a entender el sintagma “filosofía práctica” y su contraparte, el sintagma “filosofía teórica”. En segundo lugar, en la sección 3, tras mostrar el tipo de reparos que tengo con cierta forma de encarar el análisis filosófico, explicitaré aquellos rasgos de la filosofía analítica que me parecen todavía defendibles. En tercer lugar, esto es, en la sección 4, como parte medular de mi trabajo, voy a presentar el bosquejo de aspectos que una filosofía práctica impura y normativa debería reunir si pretende ser próspera en el sentido antes definido. Aquí presentaré las siguientes tesis.

Primero que el análisis conceptual puede ser enriquecido con recursos metafóricos y expresivos provenientes de la literatura sin por ello menguar la fuerza de los ideales de precisión, claridad, consistencia y argumentación estructurada con que normalmente identificamos a la filosofía analítica en general.

Segundo, que el análisis conceptual de la filosofía práctica no debería concebirse como neutral sino que cabría asumir un rol normativo en cabeza de los filósofos en cuanto suministradores de guías evaluativas de aspectos que conforman los distintos ámbitos de la praxis humana (moral, religión, derecho, política, estética, etc.).

Tercero, que la filosofía práctica se enriquece conceptualmente –y refuerza su “impureza”– si se vincula con otras disciplinas. Luego de explicar cómo tal impureza se incrementa a partir de la relación de la filosofía práctica con disciplinas empíricas que evocarían algún tipo de naturalismo a especificar (Papineau, 2007), me concentro en la alianza entre análisis conceptual e historia de los conceptos. Enfatizo que la historia es imprescindible para el dominio analítico de un concepto, por lo cual hay que desterrar la acusación de ahistoricismo cometido, supuestamente, por *todos* los analíticos.

Cuarto, que las distinciones son bienvenidas como elementos de clarificación conceptual, pero que las mismas deben estar animadas de un espíritu holista que muestre las conexiones que se dan entre

diversos conceptos distinguidos. Por último, en la sección 5, recapitularé algunos de los argumentos esbozados en el trabajo.

2. ¿Filosofía práctica vs. filosofía teórica?

Cuando hablamos de filosofía práctica no es para establecer una oposición con la filosofía teórica. La filosofía teórica, al menos como yo la entiendo, está basada en la manipulación de conceptos vinculados al conocimiento, descripción y explicación de eventos que pueden estar enlazados por relaciones de tipo causal.

Ahora bien, por lo menos desde Hume en adelante, la tarea del filósofo analítico es, prioritariamente, esclarecer y eventualmente revisar reflexivamente los presupuestos *conceptuales* que subyacen a las regularidades del mundo fenoménico. Es por ello que, parte de la tarea de excavación conceptual del filósofo, *trasciende* la experiencia puramente fenoménica y requiere de la explicitación de los criterios metafísicos que están subtendidos en el mobiliario del mundo¹. La metafísica, a su vez, se complementa con el trabajo de los filósofos de la mente cuando, por ejemplo, indagan en las condiciones que deberían estar satisfechas para decir que *percibimos* un mundo y de los filósofos del lenguaje para explicar cómo articulamos nuestras percepciones en el envase de determinados predicados. Desde luego, también hay que considerar bajo el término “teórico” la rutina de trabajo de los filósofos del conocimiento cuando, por ejemplo, cuestionan el “mito de lo dado” y revisan el papel que le damos al mundo empírico como tribunal acreditado para enjuiciar nuestras creencias sobre el mundo.

Por su parte, la filosofía práctica, tal como la voy a entender aquí, está preocupada eminentemente por dos cuestiones. Por un lado, por esclarecer la hechura de nuestros conceptos prácticos² (bello,

¹ En esta línea de trabajo se destaca, por caso, el trabajo de Millikan (2000) sobre el concepto de sustancias, el de Strawson (1989) sobre los “individuos” o de la metafísica analítica sobre las propiedades de las cosas o los cúmulos de propiedades que las caracterizan.

² Un punto a veces desatendido respecto del “análisis de conceptos” es que hay una pluralidad de teorías diferentes de conceptos; pluralidad que incide en distintas maneras de encarar el análisis conceptual. Así, por ejemplo, existen grupos de teorías con propósitos teóricos diferentes, como por caso las teorías psicológicas de los conceptos (definicional, de prototipos, etc.) que se ocupan de la adquisición y formación de conceptos, y por el otro tenemos teorías filosóficas (por ejemplo las analíticas o las pragmatistas) que se ocupan de las condiciones de individuación y posesión de conceptos. A su vez, los conceptos pueden enfocarse como representación internas cartesianas o pragmáticamente como habilidades cognitivas, etc. (Véase Aguilera, 2012).

feo, correcto-incorrecto, bueno-malo, pecado-gracia, etc.). Por el otro, su tarea no se agota en la elucidación de la gramática y semántica del lenguaje práctico, o en la reflexión sobre sus presupuestos ontológicos o epistémicos, sino por la empresa de proporcionar una *guía* sobre qué tipo de creencias –por ejemplo morales– deberíamos tener, qué cuenta como una justificación racional o no racional de una creencia, qué acciones o abstenciones deberíamos activar, qué tipo de carácter moral deberíamos desarrollar, qué tipo de sociedad justa y decente deberíamos diseñar, qué evaluaciones estéticas son normativamente aceptables, etc. Así como la filosofía teórica tiene un fin preponderantemente *descriptivo* la filosofía práctica, tal como la veo, tiene un fin preponderantemente *normativo*.

Ahora bien, las expresiones “teórica” y “práctica” con que calificamos la tarea filosófica son más una cuestión de *acento* que del establecimiento de una dicotomía tajante. Esto es así, si participamos del espíritu kantiano según el cual tiene que haber una amalgama entre teoría y práctica. O, también, del aliento de Leibniz a construir “*theoria cum praxi*”. Yendo más lejos todavía, creo que hay un grano de verdad en el espíritu del pragmatismo filosófico que le asigna al rendimiento práctico de los conceptos cierta importancia filosófica, a veces descuidada por ciertos filósofos en el marco brumoso de determinadas especulaciones.

De todas maneras, cuando digo que es una cuestión de acento, estoy diciendo que el filósofo práctico, preocupado, por caso, en el campo de la ética por la objetividad de los enunciados valorativos, no puede desconocer, por ejemplo, la discusión que los filósofos teóricos tienen sobre la percepción de los colores o la naturaleza de los *qualia*. De hecho, y ya que empleé este ejemplo, es común establecer una analogía explicativa entre la percepción de colores y la percepción moral (Appiah, 2010: 146). Otro ejemplo notable tiene que ver con los problemas metafísicos y de filosofía de la mente que se agrupan en torno al concepto de identidad moral. Derek Parfit (2005) o Harry Frankfurt (2006) son dos elocuentes ejemplos de cómo el filósofo práctico debe involucrarse con cuestiones de los teóricos, por ejemplo con ciertos problemas de filosofía de la mente y la metafísica que residen en los planteos sobre conceptos como el de unidad o identidad personal en tanto presupuesto de la responsabilidad moral.

Cuando, por su lado, el filósofo teórico está inquieto por tomar partido, por ejemplo, por la discusión “McDowell-Evans” entre *contenidos conceptuales* y *no-conceptuales* de la experiencia (por ejemplo McDowell, 1994 y Evans, 1982), tiene un campo fértil si proyecta esta discusión, plenamente imbricada con los requisitos de generalidad conceptual, por ejemplo al campo de la ética. En efecto, la discusión de si los conceptos llegan a cubrir todas nuestras experiencias perceptivas, o la discusión acerca de la “fineza de grano”, para mostrar que la percepción siempre está amparada por un espectro de conceptos, por ejemplo por conceptos de color en el ejercicio del matiz, no es una discusión sólo enclaustrada en el ámbito de la filosofía teórica. También los filósofos morales discuten sobre el radio de extensión de la percepción moral (por ejemplo, Blum, 1994) y la pregunta por la generalidad de los conceptos morales y el argumento de la fineza de grano podrían también aplicar al campo ético. Esto es así si se admite que la variedad fenomenológica compleja de las situaciones morales particulares nos enfrenta con el problema de la capacidad de inclusión de las mismas bajo conceptos morales generales.

3. ¿Qué tipo de filosofía analítica?

Bajo el sintagma “filosofía analítica” se han prohijado a lo largo de la historia de la filosofía diversas corrientes que no siempre mantienen acuerdo sobre aspectos centrales del quehacer filosófico (Beaney, 2009). Por ejemplo, un analítico que forme parte del círculo de Viena tendrá un rechazo –¿visceral?– a la posibilidad de “verificar” enunciados axiológicos o normativos. En lo posible, defenderá, a su vez, el ideal de axiomatizar parcelas de un cierto lenguaje natural bajo la nomenclatura rígida y estable de un lenguaje formal libre de las ambigüedades y vaguedades que *aquejaban* al primero. Intentará, además, explicar la aplicación de conceptos en términos de condiciones necesarias y suficientes, etc. Este tipo de filósofo analítico no cuaja exactamente con los filósofos analíticos que, con el *segundo* Wittgenstein, propugnan aproximaciones elucidatorias cercanas al lenguaje ordinario, intentando dar cuenta de las condiciones de uso efectivo del lenguaje y de conectar los conceptos por “parecidos de familia”. Tampoco se ajusta a los filósofos, que a partir de Quine, cuestionarán la distinción tajante entre enunciados

sintéticos y analíticos, distinción que, como señalaba siguiendo a Williams, se empleaba, entre otras cosas, para afirmar el carácter *puro* de la filosofía analítica.

El tipo de filosofía analítica que Bernard Williams cuestiona – cuestionamiento con el que identifiqué las principales críticas que hago en este trabajo a cierta forma de concebir la filosofía analítica – es una que, aunque no lo diga con todas las letras, está más próxima al análisis conceptual practicado *antes* del embate de Quine a la distinción analítico-sintético. Esta filosofía, pre-quineana aboga por una disciplina pura y neutral, o sea, no-normativa. A esto habría que añadir otros rasgos. Esta filosofía es una de tipo *ahistoricista* del estilo defendido por Strawson (1989: 14) cuando argüía la tesis de que los conceptos *siempre son los mismos*, no importando en absoluto el contexto de su génesis y evolución.

Es, además, una filosofía para la cual otras corrientes representan una degradación de la filosofía. A este respecto, por ejemplo, el término “continental”, más que una descripción serena de una corriente puede equivaler, para este analítico, a la invocación vehemente de un término peyorativo que señala con un dedo acusador un modo infértil, alambicado y abigarrado de hacer filosofía³.

Quiero afirmar que el modo de entender así la labor filosófica hace del analítico no tanto un filósofo cuanto un sectario o celoso corporativista. Un filósofo así delineado no es muy *polite* y no estaría preparado para sentarse a la mesa de las *naciones unidas de la filosofía* e intentar dialogar y nutrirse de las perspectivas de autores de otras corrientes. Por ejemplo, un filósofo que tuviera la desgracia de ser tildado de *posmoderno* sería, al analítico de esta laya, lo que un representante iraní sería para un Secretario de Estado norteamericano. Esta forma de entender la filosofía va en contra de la función de revisar racionalmente las propias herramientas de la razón que decimos utilizar. Porque, si el posmoderno defiende, por caso, una deconstrucción del logos occidental, al mejor estilo derrideano, o

³ Como ha señalado Bernard Williams (2011: 223): “Dichas etiquetas [continental-analítico] son doblemente desafortunadas. Primeramente, implican una clasificación cruzada entre lo metodológico y lo geográfico: es como distinguir entre autos japoneses y de tracción delantera”. Complementando su crítica a la distinción analítico-continental, añade Williams (2011: 223) “...quiero decir que es particularmente importante que “postanalítico” no debe ser entendido en términos de la supuesta distinción entre filosofía analítica y continental. Digo esto como alguien que es, tanto negable como innegablemente, un filósofo analítico: negablemente, porque estoy dispuesto a negarlo, e innegablemente, porque sospecho que pocos que tengan algo que decir sobre el tema aceptarían esa negación”.

denuncia los elementos policíacos del Edipo en el psicoanálisis, al mejor estilo foucaultiano o deleuziano, pues estos trabajos deberían ser parte de la mesa de diálogo con el analítico. A fin de cuentas, un genuino analítico debería estar dispuesto a examinar los presupuestos de sus oponentes, además de criticar los propios.

Este tipo de filosofía analítica que hay que dejar a un lado, además, defiende la descripción del mundo en los términos en que, *presumiblemente*, lo harían ciencias naturales como la física. Según esta forma de pensar, y en contra de las reticencias de Rorty tal como las pinta Boghossian (2009), la ciencia *describe de modo general el mundo tal como es*, de modo absoluto diría Putnam o desde ningún lugar como diría Thomas Nagel (1986). Esta concepción está enraizada en una forma de pensar que Bernard Williams (2011: 204) denomina “cientificismo” y sobre la que se ha moldeado un modo de entender la filosofía en términos puramente descriptivos⁴, neutrales y con el empleo de un lenguaje presuntamente aséptico.

Ahora bien, y regresando al científicismo que permea cierto modo de entender la filosofía analítica, habría que subrayar que el mismo no sólo está incrustado a nivel de una *concepción del estatus de la filosofía*. Parte de esta concepción científicista se ha plasmado también en un “estilo” preponderante de escribir textos filosóficos. La búsqueda de un *estilo característico* dentro del análisis tiene como trasfondo la plasmación de criterios de procedimiento filosófico correcto⁵.

Dicho estilo tiene dos manifestaciones bien retratadas por Williams (2011: 205) Vale la pena citarlo: “Una es la enseñanza de la filosofía mediante discusiones polémicas, la cual tiende a crear entre los filósofos un súper ego intimidante y escrupuloso, una mezcla de sus maestros más impresionantes y sus colegas más competitivos,

⁴ Lo que estoy indicado no va necesariamente en detrimento de la posibilidad de que la ciencia natural logre esta visión absoluta. Lo que quiero más bien plantear es la duda de si este conocimiento es viable en el ámbito filosófico tal como por ejemplo deseaba Sidgwick cuando hablaba de la ética y el “punto de vista del universo”, buscando un criterio de consideración imparcial con resonancias objetivistas que cuajaban con ciencias de tipo empírico. (Véase el análisis de Williams, 2012: 321 y ss).

⁵ Al respecto de los criterios de proceder correcto, vale la pena citar la matización de esta exigencia en los términos definidos por Williams (2011: 225) cuando señala lo siguiente: “A la forma correcta de proceder se le tiene que dar su lugar, y lo mismo vale, indiscutiblemente, para la claridad y la precisión, pero hay más que un modo de conseguir todas estas cosas—por ejemplo, más de un modo de proceder que pueda considerarse correcto: depende de qué es—. Entonces, ¿qué es lo que significa, en relación con esta particular interpretación de “proceder correctamente”, que los escritos en el estilo analítico terminen en el plan de estudios de filosofía, mientras que los escritos, realizados en algunos otros estilos filosóficos terminen en el departamento de literatura?”

que guían su escritura mediante anticipaciones contantes de culpa y vergüenza”.

En efecto, tal como indica Williams, el entrenamiento de estos analíticos –¡no de Williams que *también* lo es!– consiste en discusiones polémicas, en la vieja reedición de la agonística griega. Esto estaría muy bien salvo por el defecto, en mi opinión, de que crea contrincantes enconados y nos ciega para ver al interlocutor como “un aliado” que coopera en la búsqueda de la clarificación de los problemas. La filosofía, a diferencia de la política schmittiana no debería construirse bajo el lema “amigo-enemigo”.

En lo que atañe a la “escritura” este modo de concebir el análisis lleva a un cierto desdén o recelo por las cuestiones estilísticas como si éstas fuesen herramientas retóricas secundarias. No se las ve, como yo intento transmitir, como instrumentos inescindibles de un buen análisis filosófico que nos conduzca no sólo a la captación conceptual de un problema sino a una comunicación más “vívida” del tipo de problemas que enfrentamos (en esta misma línea se encuentra Nussbaum 2005). Al contrario, esta actitud de desdén o recelo explicaría la actitud –retratada irónicamente por Williams (2011: 227) de aquellos filósofos que, al escribir un texto, dijeran “primero lo hagamos bien, después le demos estilo”.

Este desdén por el estilo puede tener sintomáticamente la manifestación de un celo desmedido de control sobre la propia mente, amputando las alas de la imaginación, sólo viable mediante experimentos mentales y cincelando una escritura despojada de cualquier sospecha de connivencia con la literatura. Esto lleva al analítico, así dibujado, a anticipaciones constantes de “culpa” y “vergüenza”, como dice Williams.

Después de todo lo señalado, acaso se podría meditar en que lo mejor que puedo hacer es abandonar la filosofía analítica y declararme un desertor de sus filas al mejor estilo de los devenidos luego en pragmatistas Rorty o Putnam⁶. No creo que éste deba ser el caso. Como he sugerido antes, la filosofía analítica debe estar preparada

⁶ Los rútolos no son tan seguros. Desde otro lugar se podría pensar que Rorty y Putnam son analíticos reformulados. En mi opinión, parte del pragmatismo filosófico es una versión del análisis filosófico más auto consciente del carácter impuro y normativo. Esto no significa que no haya forma de determinar diferencias importantes entre analíticos y pragmáticos. Por ejemplo, las diferencias en torno a la verdad de las proposiciones entre Dewey y Russell son muy significativas y no pueden ser borradas por una simplificación metafilosófica que pase por alto las diferencias entre analíticos y pragmáticos.

para *criticar internamente* algunas de sus pocas felices manifestaciones. Mi retrato no va dirigido a dar razones para abandonar la filosofía analítica sino todo lo contrario.

Ante todo convengamos que “filosofía analítica” es una expresión que se dice de muchas maneras. No hay certeza, además, en qué compromisos uniformes conllevaría ser analítico. Sin pretensiones de agotar una temática tan compleja y dilatada como ésta, aquí me contentaré con indicar que creo que uno puede seguir sintiéndose cómodamente llamado analítico si admite cosas como las que menciono a continuación y que retratan el tipo de filosofía analítica que juzgo positivo desplegar.

Primero, el reconocimiento de una discreta importancia del giro lingüístico⁷ para el planteo de problemas filosóficos y de su relación con problemas vinculados a *conceptos*.

Segundo, la necesidad de claridad y argumentación estructurada y esforzadamente consistente para articular estos problemas⁸.

Tercero, la utilidad de exponer distinciones útiles para aclarar una cuestión, sin por ello perder de vista el propósito filosófico que las anima, etc.

⁷ No voy a defender aquí ninguna tesis específica sobre el tipo de relación lógica que quepa establecer entre conceptos y lenguaje. Éste es un tema controvertido, especialmente por los estudios que defienden la presencia de conceptos y actividades de razonamiento en criaturas prelingüísticas.

⁸ Tampoco el ideal de claridad debería radicalizarse pues, a fin de cuentas, no es tan claro qué sea la claridad. Hay textos analíticos, cuya estructura argumental es tan atormentadora, que no siempre terminamos entendiendo cabalmente qué se discute. Además, parece más un prejuicio, que el ejercicio de una *doxa* ilustrada, pretender leer “literalmente” todo el paquete que nos ofrece un texto filosófico. La escritura y lectura de los textos filosóficos debería resultar en una suerte de equilibrio reflexivo, para parafrasear a John Rawls, entre lo literal y la sugerencia, entre las afirmaciones contundentes, y los espacios abiertos del texto. La falta de sensibilidad a estos aspectos podría explicar por qué hasta cierto punto el diálogo entre filósofos analíticos y no-analíticos resulta en un fracaso. Por ejemplo, hace años, Ricardo Caracciolo, filósofo analítico, me contaba de un escasamente exitoso diálogo con otro filósofo –no analítico– como Óscar del Barco. Este último había publicado el libro *Exceso y Donación. La búsqueda del dios sin dios*. Caracciolo le preguntó “en qué sentido” usaba las palabras “exceso” y “donación”, a lo que del Barco, supuestamente replicó, ¡puf, ya salió el analítico! ¿Qué ocurrió aquí? Por un lado, tenemos un testimonio del celo semántico de Caracciolo, incluso, quizá, de cierta atención desmedida por la aprehensión “literal” de una idea y, por el otro el aparente desdén de del Barco por estas cuestiones. Pero yo creo que esto sería una manera simplista de contar la historia y entenderla. Creo que ambos, sin darse cuenta plenamente, tienen parcialmente razón y pueden converger. Por un lado, cierto interés por el modo en que usamos el lenguaje es relevante porque, a fin de cuentas, es la herramienta con la que intentamos expresar por lo menos parte de lo que pensamos. Por el otro, no toda enunciación filosófica tiene que tomarse de modo literal. Las metáforas pueden ser aliados cognitivos, tal como señalaré más adelante. Es más, del Barco, en mi opinión, en su búsqueda de un dios sin dios, nos sitúa ante una paradoja que pone sobre el tapete los límites del lenguaje y, en consecuencia, de lo que podemos decir. Por lo tanto no es descabellado adivinar aquí la influencia de Wittgenstein. De modo que, pese a que el diálogo entre Caracciolo y del Barco puede haber sido ruidoso, hay entre ambos filósofos un *punte* y no precisamente uno sobre el río Kwai. Caracciolo tiene una preocupación por la claridad y el uso del lenguaje, pero del Barco está influido por Wittgenstein y los límites de lo expresable. Hay, por ende, un puente que los conecta.

Cuarto, el provecho de desplegar alguna tarea de “reconstrucción” de los conceptos y sus relaciones internas⁹; reconstrucción que, según el filósofo de que se trate puede tender a la descripción de una práctica determinada y a su rearticulación a partir de un sentido común subyacente como en el caso de la estrategia metafísica de Strawson en *Individuos*, o bien ser “revisionista” y encararse como un revulsivo crítico de las intuiciones comunes, como acontece con *Razones y Personas* de Parfit.

Aclarado el tipo de compromisos analíticos que se pueden asumir, y sus matices correspondientes, quiero bosquejar, en términos de una “pars construens”, algunos de los aspectos que debería tener en cuenta una filosofía práctica de corte analítico que se corone con los atributos de impura y normativa. Estos aspectos adquirirán la forma de tesis –ya anunciadas en la introducción– que aquí expandiré en cuanto a su contenido conceptual. Quiero precisar que muchas sugerencias que realizaré, aunque tengan como ejemplo favorito la filosofía moral *qua subclase de la filosofía práctica*, podrían extenderse, *mutatis mutandis*, a otros brazos de la filosofía práctica como la filosofía política, jurídica, etc.

4. Un bosquejo de notas para una filosofía práctica impura y normativa que haya de presentarse como filosofía práctica analítica próspera

El primer aspecto, tan caro a la filosofía analítica prequineana que he cuestionado párrafos atrás, fraguada bajo el positivismo lógico de la escuela de Viena, es que la dicotomía, presuntamente

⁹ A su vez esta tarea de reconstrucción podría derivar en un molde de conceptualización muy abstracto e inclusive formalizable o bien en un esquema de clarificación más cercano al lenguaje ordinario. Por otra parte, esta tarea reconstructiva, que intentaría, volver más manejable un concepto, debería enfrentar, a mi parecer, el problema de las raíces *ideológicas* de ciertos conceptos prácticos (libertad, igualdad, democracia, etc). “Ideológicas” en el sentido de las relaciones complejas de poder o interés que circundan o moldean los conceptos. Los filósofos analíticos en general tenemos la expectativa de obtener –por la vía de alguna clase de reconstrucción– conceptos “lavados” de sus raíces ideológicas. Pero esto quizá sea un truismo. No tenemos certidumbre total sobre el grado de “pureza” analítica de nuestros conceptos una vez que han sido reconstruidos. El “aguijón ideológico” de los conceptos que traza, como dirían los seguidores de Ricoeur, una “hermenéutica de la sospecha” sobre la neutralidad o pureza universal de nuestros conceptos es un tema que requiere una elucidación filosófica independiente. Aun así quiero sugerir que cuando lidiamos con conceptos prácticos, esto es, aquellos que se vinculan con la moralidad, el derecho, la política o el arte, no podemos desembarazarnos tan rápido del problema de cómo dar cuenta de las raíces ideológicas de nuestros conceptos y el modo en que esto compromete la pretendida pureza de la reconstrucción conceptual.

excluyente y exhaustiva, entre un lenguaje declarativo y uno expresivo debe ser cuestionada si se formula en estos términos.

Si esta dicotomía apunta al hecho de que el lenguaje filosófico sólo debe ser *exclusivamente declarativo*, por su compromiso con la búsqueda de la verdad, mientras que el lenguaje *expresivo* debe ser reducido o eliminado por su reluctancia a la verdad, esto debe ser rechazado.

Como ha mostrado Ortiz Millán (2010: 189 y ss.) la literatura, por ejemplo la poesía, puede encarnar una forma de “conocimiento”, por caso por revelarnos aspectos de nuestro mundo social o moral¹⁰. Por lo tanto, no es cierto que determinadas manifestaciones de la poesía, o de la literatura en general, deban ser descartadas por un prurito analítico estrecho de miras. Por ejemplo, un representante emblemático de la filosofía analítica como Thomas Moro Simpson (2011: 1), nada menos que en un número de *Análisis filosófico*, inicia dicha revista con una poesía que intentar ser un “breve ensayo de psicología de la percepción”. En una estrofa plantea el problema de la ambigüedad de la perspectiva de un observador con mayor vivacidad que si optara por una fría explicación conceptual. Revela el problema de la ambigüedad de la percepción, tal como fuera formulada por Wittgenstein, cuando dice:

“Lo miro desde hace rato,
y si de mirar no dejo
a veces parece un pato
y otras veces un conejo”

Lo que acabo de señalar es el preámbulo para defender la idea de que la filosofía puede mejorar su trabajo si *complementa* su carácter *prioritariamente argumentado y conceptualista* con ingredientes expresivos y metafóricos.

¹⁰ Justamente en esta vena, Martha Nussbaum, (2005) en trabajos como *El conocimiento del amor y Sin fines de lucro*, ha planteado que el “estilo” expresivo de la literatura puede ser un “Hermes” adecuado para transmitir con mayor vivacidad y entendimiento ideas filosóficas de la ética o la política. La literatura no debe ser un estorbo para el análisis filosófico sino, antes bien, un catalizador de ideas filosóficas. De hecho, y aunque la literatura no se estructure por argumentos, no es óbice para negarle cierto carácter filosófico ampliamente entendido. Por ejemplo, esto explicaría el sentido de las investigaciones de Nussbaum sobre el tipo de filosofía que subyace a *En busca del tiempo perdido* de Proust o que, en esta línea, Miguel de Beistegui haya escrito un libro con el título de *Marcel Proust as a Philosopher. The art of metaphor* o que Brudney (1988: 265-281) haya escrito un paper sobre el juicio moral en *Lord Jim* de Conrad, etc.

La metáfora no debería ser vista por la filosofía como la historia de una “maldición” que lleva a un conocimiento ilusorio o engañoso (Parente, 2000: 2). Tampoco como un artilugio retórico meramente ornamental (Derrida, 2010: 61). Sin entrar a una disputa amplia sobre cómo caracterizar la función de las metáforas aquí voy admitir que las mismas consisten en exhibir una idea (que aparece en forma figurativa) bajo la semántica de otra idea (empleada en sentido ordinario) más conocida que se liga con la primera por un vínculo de analogía. Al igual que Lakoff y Johnson (1986), pienso que las metáforas tienen un valor *cognitivo* (también Zavadyker, 2005: 1-9 y Bustos, 2002: 1-11) dado por su capacidad heurística y de caracterización conceptual *creativa e iluminadora* de determinados aspectos del mundo. No sólo se da el hecho de que las mismas forman el *substractum* de nuestro *modus vivendi* cotidiano, sino que las mismas ayudan a *estructurar conceptualmente* nuestra experiencia y percepción de una manera *comprimida* que economiza un desarrollo conceptual más extenso. Una metáfora, empleada por un filósofo, puede ser un modo *vivo* de expresar con mayor nitidez e impacto conceptual una idea, que si lo hiciéramos de un modo puramente literal (Aguilar, 2011: 170 y ss.). Por ejemplo, filósofos como Isaiah Berlin (2009), o Ronald Dworkin (2013), para citar algunos ejemplos concatenados, no dudan en emplear la frase del poeta Arquíloco según la cual “muchas cosas sabe el zorro pero el erizo sabe una sola y grande” como una metáfora iluminadora de los núcleos de una actitud pluralista o monista frente a los valores en general. O, para citar otro ejemplo conocido, Jon Elster (1988) utiliza la metáfora de las “uvas amargas” para reflejar de manera incisiva problemas de racionalidad en comportamientos individuales que resultan circunstancialmente frustrados¹¹.

El segundo aspecto sobre el que quiero llamar la atención se refiere al carácter presumiblemente “neutral” del trabajo analítico, es decir “no-normativo”, como dije antes. Este ideal, empotrado ya en el positivismo lógico, había influido el trabajo del filósofo del derecho Hans Kelsen que, no por casualidad, llama a su producto filosófico favorito, “teoría pura del derecho”.

¹¹ Es posible que luego las metáforas se sedimenten en el lenguaje natural y terminen siendo empleadas como una apelación literal y no transpuesta de determinados estados de cosas.

El mentado ideal, recipiendario de la dicotomía tajante “hecho-valor”, se traduce en la concepción según la cual, el filósofo analítico diseña una maquinaria para forjar conceptos, para examinar sus relaciones lógicas, para esclarecer el modo en que usamos el lenguaje, etc. Pero esta maquinaria, se supone, es puramente *conceptual y descriptiva*, en el sentido de que aclara el uso de las piezas que constituyen nuestras prácticas, desenmarañando las confusiones que el lenguaje produce cuando se sale de sus ejes, como sostenía Wittgenstein. Pienso que esta manera de reconstruir el estatuto del análisis filosófico no debería *agotar* el rango de posibilidad de nuestras tareas intelectuales. Si es verdad que, como decía Ayer en un prólogo a una obra de Nowell Smith (Raphael, 1983: 3), hay que distinguir entre el moralista –por caso el literato– y el filósofo moral, porque el primero prescribe y el segundo *sólo describe*, debo decir, al igual que Nowell Smith mismo, que no estoy de acuerdo con trazar una línea tajante entre ambas tareas. Ello porque como ha indicado claramente ya von Wright en *Las variedades de lo bueno* (2010: 39-40), el trabajo del filósofo si bien es *conceptual* ello no significa que no sea al mismo tiempo *normativo*.

“Normativo” en el sentido que una estructuración determinada de nuestros conceptos sobre lo correcto, sobre lo bueno, lo bello, etc., incidirá no sólo en el modo en que organizaremos en forma inteligible o racional nuestras experiencias; tendrá también un impacto en lo que *debemos* pensar, sentir o hacer. Esto es así porque los conceptos morales, aunque esto podría extenderse a conceptos jurídicos, políticos, estéticos, etc., son, característicamente, *conceptos normativos*. Esto explica, por ejemplo, que filósofos que incuestionablemente llamaríamos analíticos como John Rawls (2006) o Ronald Dworkin (2013), o entre los latinoamericanos Ernesto Garzón Valdés (1993) o Florencia Luna y Rivera López (2004), desplieguen una filosofía analítica con fuertes protones normativos.

En esta misma línea Korsgaard (2000: 22) ha sostenido que los filósofos morales no sólo estamos interesados en explicar el modo *evolutivo* en que *hemos llegado a adquirir* determinados conceptos morales, cumpliendo así con el *requisito epistémico de adecuación explicativa o empírica*, sino también que los filósofos nos interesamos por las preguntas normativas y cuando hacemos esto nos involucramos en una tarea normativa o justificadora.

En una vena semejante, el filósofo pragmatista Faerna (2011: 115 y ss.), al analizar el trabajo donde Searle intenta desmenuzar el concepto de derechos humanos desde una pretensión puramente no normativa, arguye que esto es imposible. De hecho, Faerna señala el modo en que la concepción de Searle *impacta directamente en debates sustantivos* que mantenemos sobre los derechos. Pensar que el filósofo sólo tiene que contentarse, como decía *Ricardo Reis* de Pessoa, sólo con la “contemplación” del mundo, es mal entender el trabajo filosófico *en toda su complejidad*. El trabajo filosófico no puede ser visto sólo como una rueda que gira sobre sí misma; más bien, podría ser visto como un conjunto de conceptos que nos guían en nuestras vidas comunicándonos su sentido y el modo en que debemos vivir una vida satisfactoria. De hecho, y si volvemos de nuevo la mirada sobre Searle, su rechazo a que el término “derechos sociales” sea una categoría inteligible, es parasitario de opciones liberales, vinculadas al individualismo metodológico y, por tanto, para nada neutrales.

Pero cuando digo que el trabajo del filósofo práctico es normativo en la línea anteriormente explicada con el recurso a ideas que comparto con von Wright, Korsgaard o Faerna, estoy sugiriendo, además, que *tiene que serlo*. Si el trabajo del filósofo pretende ser “próspero, en el sentido de rendir frutos para los debates sustantivos que acucian a nuestras sociedades, el filósofo práctico no sólo contribuirá a la elucidación de los conceptos sino también a orientar la vida práctica en sus diversas parcelas¹². Que el trabajo del filósofo práctico sea normativo y se justifique en ciertas perspectivas no es el otorgamiento de un cheque en blanco para decir cualquier cosa. Asumir una perspectiva es dejar de ser neutral en un sentido absoluto. Pero *neutralidad* no es lo mismo que *objetividad* y lo que el filósofo práctico defienda en términos explícitamente normativos puede aspirar a ser discutido tanto en el seno de la academia, como en el seno más amplio de los debates morales, políticos o jurídicos encarados por los ciudadanos. Sin pretender aquí ofrecer una teoría de la objetividad normativa, quiero sugerir que si el filósofo práctico

¹² Por ejemplo, cuando el filósofo del derecho positivista, obsesionado por separar analíticamente derecho de moral, introduce el concepto de “autoridad”, no puede mantener indemne la coherencia metodológica de su propuesta (pues ha introducido un término con carga moral) y tampoco puede mantenerlo a salvo en el castillo de la neutralidad. Desde que el término autoridad es un concepto normativo, embutido en tradiciones de la filosofía práctica, tal inserción inserta una *perspectiva* en el trabajo del filósofo del derecho. Cuando digo “perspectiva” no estoy abonando la irremediable *subjetivización* del conocimiento normativo.

quiere saltar el cerco de la “primera persona”, deberá conjugar sus tesis normativas sustanciales en un conjunto de razones que puedan aspirar a debatirse en el foro público¹³.

Ahora bien, el tercer aspecto sobre el que quiero exponer mi visión parte de la defensa de las ventajas de un trabajo menos *endogámico* por parte de la filosofía práctica. Por esta razón, dejo ahora a un lado la defensa de una filosofía práctica abiertamente normativa.

Romper con la inercia endogámica del trabajo filosófico se traduce en la necesidad de revigorizar no sólo la “intradisciplinariedad”, fomentando el cruce entre la filosofía moral y otras disciplinas filosóficas sino también la “interdisciplina” cuando propiciamos el encuentro entre filosofía y disciplinas como por ejemplo la literatura, la historia, la psicología, o más genéricamente las neurociencias, o la economía.

Las hibridaciones o cruces disciplinares mencionados en el párrafo anterior, vienen a contaminar, positivamente, la ansiada pureza de la filosofía analítica practicada por filósofos aun influidos por ideas del positivismo lógico. La filosofía práctica, aprovechando los insumos de estas otras disciplinas, saludablemente se reconvierte en filosofía analítica “impura”. Aquí expondré dos modos en que la filosofía práctica puede ser considerada impura. Por un lado por medio de su vinculación con inputs empíricos suministrados por disciplinas que se enfocan en aspectos causales del mundo. Por otro lado, quitando del medio una versión puramente apriorística de los conceptos que les niega a los mismos la incidencia de la historia en la constitución de su sentido.

Deseo anticiparme a la posible réplica de que así se desdibujaría por completo la autonomía absoluta de la filosofía práctica. No creo, sin embargo, en el rasgo absoluto de esta presunta autonomía. Lo que señalaré a continuación, por ende, no va en detrimento de una *relativa* independencia identitaria de, por ejemplo, una disciplina como la filosofía moral que John Rawls (2001: 286 y ss.) relocalizó

¹³ Incluso, el filósofo, debería estar dispuesto a pasar la prueba del “peritropo” o “reversión”. Por ejemplo, una tesis que procurara ser completamente “subjetiva” sería, por reversión, refutable pues no podría esgrimirse la con pretensión alguna de generalidad y al mismo tiempo auto reivindicarse como subjetiva. Esto significaría incurrir en lo que filósofos a la *Apel* llamarían una contradicción performativa. Mi sugerencia, insisto, es que el filósofo práctico debe defender sus tesis con razones si es que desea orientarnos con los mejores argumentos posibles. Esto hace del filósofo práctico un aspirante a algún tipo de objetividad surgida del choque de argumentos cuidadosamente pensados y contra balanceados con opiniones adversas en el marco de debates y desacuerdos refinados.

en la teoría moral como disciplina que compara y examina concepciones morales sustantivas.

Quiero argüir que la filosofía práctica se beneficia y logra una mirada más compleja si se vincula no sólo con la filosofía de la mente, del lenguaje, la epistemología sino también con *disciplinas empíricas* como la psicología evolutiva o con ciencias cognitivas como la neurología.

En este caso, una sensibilidad por cuestiones empíricas introducirían en la filosofía práctica un saludable tipo de *naturalismo* que obligaría a reformular el estatus del análisis conceptual y a establecer nuevos equilibrios reflexivos entre la normatividad que defiende para la filosofía práctica y datos naturalistas proporcionados por las disciplinas mencionadas. Este naturalismo conduciría a la filosofía práctica analítica hacia un nivel de *impureza* sensible a la crítica quineana analítico-sintético. Tal nivel de impureza podría ser mensurable por un tipo de análisis conceptual sensible a elementos empíricos sintéticos y al hecho de que las guías normativas de las teorías prácticas tuvieran en cuenta los factores explicativos o causales que subyacen a nuestros conceptos prácticos.

El tipo de naturalismo en el que estoy meditando es de tipo “débil” en el sentido de que no promueve el rechazo del análisis conceptual, sino que busca acoplar esta clase de análisis con los métodos de las ciencias naturales en forma complementaria. Por ejemplo, si hacemos filosofía de la mente en esta vena naturalista, puede que saber más sobre el funcionamiento natural del cerebro nos ayude a perfilar un concepto más potente de mente. Tal concepto no tiene que confundirse con la materialidad del cerebro en que se interesan ciencias naturales como las llamadas neurociencias. Pero aun si proposiciones del tipo “la mente es consciente”, son conceptualmente inteligibles merced al análisis filosófico, no es menos cierto que el filósofo, en este caso de la mente, no debe darle la espalda a ciencias empíricas como las neurociencias que intentan explicar el funcionamiento de la base material de la mente. Esto cuando uno se percata que cualquier reconstrucción conceptual del concepto de mente no puede prescindir de datos empíricos sobre el funcionamiento de la base genealógica material de la mente: el cerebro. A lo cual se añade la necesidad de dar cuenta de sus posibles relaciones causales, evolutivas y conceptuales con la noción de mente, sea cual fuere la explicación filosófica favorita final.

Pues bien, la clase de complementariedad que acabo de ejemplificar es de tipo débil pues no busca eliminar una cierta independencia para el método del análisis conceptual respecto de elementos y métodos empíricos de conocimiento. Otro tanto ocurre por lo que hace a los múltiples aspectos con que puede presentarse la labor “normativa” del filósofo analítico práctico. En este último caso, el naturalismo es débil en tanto no abona la confusión de datos empíriológicos con la defensa de ciertas tesis normativas por parte del filósofo. Es más, muchas tesis normativas de los filósofos suelen ser de índole “contrafáctica”, se oponen férreamente a los datos empíricos, sin embargo, tampoco pueden darle totalmente la espalda. Para entender esto pensemos, por ejemplo, en la vieja distinción kantiana entre “inclinación” y actuar por “deber”. Una teoría normativa como la de Kant no confunde el obrar moral con las inclinaciones que son sensibles empíricos; sin embargo una teoría moral más completa no puede dejar completamente a un lado el análisis conceptual de estas inclinaciones o de lo que hoy denominamos “emociones morales”. Esto es así con independencia de una visión normativa fuerte como la kantiana porque, inclusive ella misma, no puede eliminar del escenario del análisis el papel de las emociones en la percepción, en la imaginación o en la deliberación propiamente morales.

A la luz de lo anterior, el naturalismo aceptable es en mi opinión aquél de tipo débil en tanto y en cuanto se advierta la necesidad de que los criterios conceptuales y normativos de las teorías filosóficas entren en una suerte de equilibrio reflexivo con datos empíricos; es decir, que las elucidaciones conceptuales y las teorías normativas que integran la filosofía práctica no le den la espalda al mundo empírico. El tema sin duda es muy complejo y suscita muchos problemas que aquí no puedo analizar, so pena de desviarme de mis propósitos centrales.

En este artículo mi otro propósito consiste en detenerme en otra clase de impureza, además de la naturalista, y que tiene que ver con la hibridación entre el análisis conceptual llevado a cabo por los filósofos prácticos y su conexión con la historia. Cuando digo “historia” tengo en mente principalmente a la historia *de la filosofía* como disciplina teórica relativamente autónoma. La historia de los conceptos no sólo produce un baño de “humanismo” para la filosofía como ha sostenido Bernard Williams sino que, además, destierra la

clásica objeción dirigida contra la filosofía analítica según la cual esta recurre a explicaciones “ahistóricas” y fosilizadas¹⁴.

Pero, ¿qué significa, en mi caso, argüir en favor de una conexión entre análisis conceptual e historia de la filosofía? Esta pregunta es inquietante puesto que, por lo general, los filósofos hemos identificado una cierta tensión entre la exigencia de practicar *análisis conceptual* y la demanda de que el mismo sea sensible a la *historicidad* de los conceptos. Mientras, por lo general, el análisis conceptual se ha identificado con la “aprioricidad” –y por tanto la estabilidad de los conceptos– la historicidad ha traído una poco envidiable dosis de relativismo (Jaran, 2011: 186).

Pienso que, trazando los matices del caso, esta tensión está en el centro de algunos de los conflictos que tienen entre sí continentales –en tanto que hermenéuticos– y los analíticos¹⁵. La sospecha de los así llamados “continentales” es que los analíticos construyen análisis ahistoricistas; mientras que la sospecha de los analíticos es que los primeros cuelan en sus teorías alguna forma de relativismo.

Por lo pronto, pareciera sensato, en principio, establecer una diferencia entre los conceptos de tipo teórico (básicamente los ligados con la física) de los conceptos de tipo práctico (básicamente los ligados con la ética, el derecho, la religión, la estética, la política, etc.). Si es verdad que los conceptos teóricos son la representación de alguna forma de legalidad general, entonces parece más natural que la reflexión filosófica articule el mobiliario causal del mundo sobre la presuposición de conceptos, por ejemplo de espacio-tiempo, que puedan tener un carácter a priori, y por tanto independiente de los vaivenes de la historia. Pero con los conceptos prácticos la cuestión es sensiblemente diferente. En conceptos como los de bondad moral, libertad religiosa, democracia deliberativa, para poner unos pocos ejemplos, la importancia de las capas tectónicas de la historia que los atraviesan no es una cuestión de la que uno se pueda desembarazar tan rápido. En tanto artefactos humanos productos de una evolución progresiva que se va modulando de manera plástica

¹⁴ En las ciencias el modelo de la historia –dice Williams 2011: 211– es “vindicativo” en el sentido que las teorías que desplazan a las anteriores se entienden como una *mejoría*; mejoría que explica la menor importancia que para los científicos –a diferencia de los filósofos– tiene el estudio histórico de la disciplina que cultivan.

¹⁵ Para un interesante esfuerzo de conciliación entre historia y análisis, entre filosofía analítica y continental vía Gadamer y su propuesta de un horizonte de comprensión véase Mié 2009: 143-172.

y diversa, necesitamos saber qué aspectos contingentes –históricos– han recorrido los conceptos si es que queremos tener un *dominio analítico* de los mismos en relación a cierta perspectiva histórica.

En *aparente* contraposición con mi cautela por el tipo de historia que es necesario incorporar al análisis, Bernard Williams (2011: 213) ha sostenido que el relativismo no es el principal problema sino nuestra actitud filosófica hacia *nuestras* concepciones. En efecto, el problema del relativismo decrece notoriamente si los conceptos que nos interesan forman parte de “nuestras” concepciones. El posible calambre mental surge con respecto a aquellas concepciones que no juzgamos “nuestras” y que, en consecuencia, reabren el tema del relativismo, primero histórico y cultural, para después deslizarse por uno de tipo normativo y con consecuencias, por ejemplo, para la moral. Creo que para conjurar este problema necesitamos admitir que el sintagma “nuestras concepciones” no tiene por qué aludir solo a una relación directa y lineal con aquellas porciones de conceptos que naturalmente vemos como pertenecientes a un depósito que “nosotros” compartimos. También podría extenderse, indirectamente al menos, a aquellas otras concepciones con las que podemos *compararnos*, establecer analogías, o *comprender caritativamente*¹⁶.

Ahora bien, la falta de sensibilidad por la historia de la filosofía produce el daño evidente de que nos despoja *del sentido del pasado* como ha dicho Williams, además de justificar la presencia “fantasmática” de ciertas teorías o conceptos que se defienden de manera ahistórica. Ajustar cuentas con el pasado es una necesidad del filósofo que quiere entender las diferentes capas de evolución o cesura entre los conceptos que son objeto de su investigación.

¹⁶ Bernard Williams diría que la “generalidad” de los conceptos, en el sentido de la posibilidad de su aplicación a diferentes culturas, dependerá de cuán estrecho o extenso sea el “nosotros” del que cuelgan nuestros conceptos. En todo caso, lo que Williams arguye es que no todo concepto ni toda teoría analítica pueden gozar del mismo grado de generalidad o absoluta aplicación como los conceptos científicos. La filosofía analítica *prequineana*, ciertamente, ha tratado de identificar la naturaleza del análisis filosófico haciéndolo radicar en conceptos abstractos de máxima generalidad, obtenidos “armchair reflection”, es decir de manera a priori, como intenta por ejemplo Jackson (1998) con su *From Metaphysics to Ethics*. No voy impugnar aquí por completo esta empresa, pero probablemente haya cierta sensatez en Williams, o en los kripkeanos, en pensar que muchos conceptos analíticos no dejan de serlo aunque no gocen del estatus de a priori y se conciban a posteriori. Pues, después de todo, conceptos a posteriori, siguen siendo conceptos, y por lo tanto pueden gozar de grados diversos de generalidad y estabilidad. La otra cuestión fina pasa por distinguir, dentro de los conceptos prácticos, aquellos que son más “delgados” (bondad, y corrección por ejemplo) respecto de los que consideramos más “densos” (por ejemplo, honestidad, valentía, honor). Mientras los primeros son más independientes de los contextos sociales, los segundos tienen mayor dependencia. Quizás respecto de los primeros sea más sencillo una representación apriorista que con respecto a los segundos.

Aunque parezca lo contrario, el estudio de las sucesivas articulaciones de los conceptos a lo largo de la historia puede contribuir a la “creatividad” del filósofo práctico¹⁷, en el sentido de que la lectura del pasado puede ayudarlo a *poner bajo extrañamiento lo habitual y a la inversa* (Williams, 2012: 303).

En este marco de sugerencias que estoy desplegando podría considerarse una forma de anacronismo leer a Platón como si hubiera publicado un artículo ayer en *Mind* o *Synthese* (véase Williams, 2011: 187). Esto no está mal *per se*. Supone tratar a Platón como un maestro vivo de nuestro departamento de filosofía.

Sin embargo, también podemos buscar formas rigurosas de leer a Platón *en su contexto histórico* para poder apreciar, luego, el tránsito que han seguido los conceptos y problemas filosóficos que nos interesan¹⁸.

Mi intuición metafilosófica es que un acercamiento histórico nos ayudaría a *dominar analíticamente* el problema y el concepto en juego ubicándolo en la larga red de la historia. Aunque un término se reconstruya a partir de diferentes conceptos, e incluso aunque algunos conceptos sean recipiendarios de crisis revolucionarias como las que interesaban a Kuhn, la historia sigue siendo un baluarte que necesitamos para comprender analíticamente la trayectoria de los conceptos. Esto quizá exija no sólo el condimento del análisis filosófico sino cierto trabajo *filológico* y cierta preocupación por la exactitud histórica, sin que esto sea equivalente con rendir pleitesía a los antiguos por que sí o unirse acriticamente a una tradición sin someterla al interrogatorio dialéctico con que Sócrates procuraba hacer avanzar el diálogo filosófico.

Para que sea vea mejor el punto, pensemos en los debates de filosofía política sobre el alcance histórico de los feminismos contemporáneos. La mayoría de las reconstrucciones filosóficas llevan a situar el “punto cero” del feminismo en la ilustración con los trabajos seminales de Gougés o Wolltonescraft. Sin embargo, una ma-

¹⁷ Además de esta creatividad, el filósofo práctico estaría prevenido contra lo que el sociólogo ruso Sorokin llamaba la “amnesia del inventor”, aquel filósofo que cree haber descubierto ideas verdaderamente originales, bajo el desconocimiento del lugar de estas ideas en el torrente continuo o turbulento de la historia.

¹⁸ No estoy diciendo que la tarea de ajustar cuentas con el pasado sea sencilla y lineal. Por ejemplo, MacIntyre (1994: 34-41) ha mostrado en *Justicia y Racionalidad*, las dificultades de traducir a nuestros términos el vocabulario y los problemas que tenía en mente por ejemplo Homero.

yor ternura hacia el valor de la historia podría llevar a recomponer este cuadro histórico tan simplificado. Si, por caso, uno viaja en el tiempo hasta la comedia ática del siglo V antes de Cristo verá con sorpresa cómo obras como *Lisístrata*, *Las tesmoforiantes* o *Las asambleístas* de Aristófanes llevan el germen de un feminismo “revolucionario” para aquella época y permiten revisar filosóficamente vindicaciones encaminadas a cambiar el lugar de la mujer en la administración del sexo, su lugar en la política o la vocación por reformar el derecho hacia un mundo que incluya fuertemente a la mujer como protagonista. Una perspectiva *ilustrada*, analíticamente kantiana, podría fugarnos parte importante del pasado de las ideas filosóficas y generar la falsa sensación de que el punto de arranque de ideas “progresistas” sólo inicia en el siglo XVIII.

El último aspecto que quiero subrayar apunta a decirnos algo más que la pintura tradicional según la cual la filosofía analítica se constituye sobre la base de *distinciones en el plano de los conceptos*. Esto está muy bien, salvo cuando el empeño por distinguir sin cesar, puede cegarnos frente a las relaciones estrechas que se dan entre los conceptos. Por ejemplo, la distinción tajante entre literatura y filosofía, o entre razón y emoción, debieran hacerse con extremada cautela. Si las distinciones nos ciegan frente a ciertas relaciones que se dan entre estos conceptos en la realidad, puede que las mismas nos pongan muy lejos de los *problemas que queremos clarificar*. Esto también lo han visto filósofos más pragmatistas como Putnam (2004) cuando examina el “desplome” de la “dicotomía” entre hecho y valor. El *desplome* se da cuando trazamos el alcance de la distinción hecho-valor en sus justos términos, esto es, cuando la dicotomía nos sirve para poner orden en los conceptos pero no para distanciarlos *ontológicamente* tras una brecha insalvable que nos impide ver el modo fructífero en que se relacionan.

5. Recapitulación

Luego de presentar las ideas rectoras que guiarían este *programa de trabajo*, y de presentar el modo en que, *grosso modo*, entendería el estatus de la filosofía práctica y su vínculo con la filosofía teórica, tracé los rasgos del tipo de filosofía analítica que conviene dejar atrás. Aunque varias de mis consideraciones fueron dirigidas contra ese tipo de filosofía analítica prequineana, o “clásica”, o “estilo po-

sitivismo lógico”, mi foco estuvo puesto en las repercusiones de esa concepción en la llamada filosofía práctica. Luego de esto, procuré brindar una serie de argumentos y sugerencias abiertas a investigación futura para que la filosofía práctica, dentro de cierto *framework analítico reconsiderado*, resulte en una disciplina próspera de cara al futuro. He sostenido que esta prosperidad pasa por considerar a esta disciplina impura y normativa. Esta consideración no es, empero, una propuesta *inventiva*. Por lo que he indicado en diferentes tramos del trabajo, ya hay muchos testimonios teóricos de trabajos analíticos impuros (pensemos en la revigorización de la neurobiología o la historia en muchas investigaciones filosóficas) y normativos (pensemos en la labor de los filósofos que he mencionado antes).

Sigo convencido de que la filosofía analítica, como familia compleja integrada por diversos parientes, lleva dentro de su espíritu, no obstante su variedad interna y evolución compleja, la posibilidad misma de renovación a partir de críticas internas. Esto y no otra cosa es lo que ha ocurrido, precisamente, de la mano de críticas como las realizadas por Quine concernientes a la distinción analítico-sintético, críticas que posibilitan la impureza. A lo cual hay que sumar las críticas de Putnam (2004) a la dicotomía tajante entre hecho-valor, lo cual comienza a preparar el terreno para una filosofía asumida como normativa sin vergüenza.

En el bosquejo de aspectos que debería satisfacer una filosofía práctica analítica que haya de presentarse como próspera en el futuro, frase que condensa viejas ideas kantianas, he abierto sugerencias sobre cuatro temáticas. La primera, conectada con el lenguaje de la filosofía, ha suscitado la atención por el estilo expresivo y metafórico de la literatura, a veces relegado por cierto estilo cientificista de encarar el trabajo analítico.

La segunda temática ha ido al corazón de la esperanza neutralista de ciertos analíticos. He argumentado que no hay que confundir neutralidad, la cual juzgo imposible, con la objetividad, la cual considero deseable si es que queremos decir cosas que podamos compartir con los demás y que no queden encerradas en la mente opaca de la primera persona. He defendido la prosperidad de un carácter normativo para la filosofía práctica, competente no sólo para esclarecer conceptos sino también para orientarnos en debates sustantivos.

La tercera temática ha estado ligada con la necesidad de interdisciplina de la filosofía práctica y, por ende, con el abandono sin

culpas del ideal de pureza. He indicado que, por ejemplo, la historia como reservorio de sentido pretérito de nuestro presente dinámico, es una herramienta imprescindible para dominar analíticamente problemas y conceptos. Solo ubicando a los problemas y conceptos en el tejido histórico podemos decir que tenemos dominio analítico. Esto lleva a abjurar de los enfoques ahistoricistas con que, a menudo, es vinculado el filósofo analítico.

Por último he aludido a las distinciones. Es cierto que ellas son herramientas imprescindibles en la clarificación de problemas y conceptos. Forman parte de la conocida “pars-destruens” de la filosofía analítica consistente en analizar un problema desmenuzando sus partes. Pero, si miramos las cosas más “constructivamente”, tenemos que reparar en que las distinciones son para poner orden, pero sin por ello olvidar las conexiones que éstas mantienen entre sí, conexiones que se reflejan en los hechos descriptos. Una mirada más hegeliana sobre el análisis debería conducir a poner las distinciones en un contexto holístico donde éstas se refuercen mutuamente 

Referencias

- Aguilera, Mariela (2012). *Habilidades conceptuales en criaturas no lingüísticas*. Disertación Doctoral, Córdoba, UNC: Manuscrito inédito.
- Appiah, Kwame A. (2010). *Experimentos de ética*. Traducción de Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz.
- Beaney, Michael (2009). "Conceptions of analysis in analytic philosophy". En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/s6.html> (visitado octubre de 2013).
- Berlin, Isaiah (2009). *El Erizo y la Zorra. Tolstoi y su visión de la historia*. Madrid: Ediciones Península.
- Blum, Lawrence (1994). *Moral perception and particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boghossian, Paul (2009). *Miedo al conocimiento. Contra el constructivismo y el relativismo*. Madrid: Alianza.
- Brudney, Daniel (1988). "Lord Jim and Moral Judgment: Literature and Moral Philosophy". En: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 3.
- Bustos, Eduardo (2002). "La metáfora y la filosofía contemporánea del lenguaje". En: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/bustos3.pdf>, Madrid.
- De Beistegui, Miguel (2013). *Proust ad a philosopher. The art of metaphor*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (2010). *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.
- Dworkin, Ronald (2013). *Justice for hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press.
- Elster, Jon (1988). *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Edicions 62.
- Evans, Gareth (1982). *The varieties of reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Faerna, Ángel (2011). "Ontología social y derechos humanos en John Searle". En: *Análisis filosófico*. Vol. XXXI, No. 2, Buenos Aires.
- Frankfurt, Harry (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Traducción de Servanda María de Hagen y Verónica Weinstabl. Buenos Aires: Katz.
- Garzón Valdés, Ernesto (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid: CEC.
- Guio Aguilar, Esteban (2011). "Metáfora y Cognición. Consideraciones sobre el alcance cognitivo de la metáfora". En: *Horizontes filosóficos. Revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales*.

- Jackson, Frank (1998). *From metaphysics to ethics. A defense of conceptual analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaran, F. (2011). “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”. En: *Revista de filosofía*, Vol. 36.
- Korsgaard, Christine (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Traducción de Fabiola Rivera. México D.F.: UNAM
- Lakoff, George – Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press.
- Luna, Florencia – Rivera López, Eduardo (2004). *Ética y genética. Los problemas morales de la genética humana*. Buenos Aires: Catálogos.
- MacIntyre, Alasdair (1994). *Justicia y Racionalidad: Conceptos y Contextos*, Traducción de Alejo Sisón. Madrid: Eiusa.
- McDowell, John (1994). *Mente y Mundo*. Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Sígueme.
- Mié, Fabián (2009). “El lenguaje histórico-conceptual de la filosofía”. En: *Ideas y Valores*, 140, Bogotá.
- Millikan, Ruth (2000). *On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moro Simpson, Tomás (2011). “El dibujo y la mirada”. En: *Análisis Filosófico*. Vol. XXXI. No.1, Buenos Aires.
- Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2005). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana Inarejos Ortiz. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Ortiz Millán, Gustavo (2010). “Cognoscitivismo poético. ¿Qué conocemos a través de la poesía?”. En: *Convivium*, Barcelona.
- Papineau, David (2007). “Naturalism”. En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (visitado diciembre de 2013).
- Parente, Diego (2000). “Metáfora, literalidad y cognición. Observaciones críticas sobre la concepción experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson”. En: *A parte rei. Revista de filosofía* 11, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dimeta2.pdf>.
- Parfit, Derek (2005). *Razones y personas*. Traducción de Mariano Rodríguez Gonzalo. Madrid: Antonio Machado
- Putnam, Hilarly (2004). *El desplome de la dicotomía hecho / valor y otros ensayos*. Traducción de Francesc Forn i Argimon, Barcelona: Paidós Ibérica.

- Raphael, D. (1983). "Can literature be moral philosophy?". En: *New Literary History*. Vol. 15, No. 1.
- Rawls, John (2001). "The Independence of moral theory". En: *Collected papers*. Samuel Freeman (ed.) Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. Traducción de María Dolores González. México D.F.: FCE.
- Strawson, Peter (1989). *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.
- Von Wright, George. H. (2010). *Las variedades de lo bueno*. Madrid: Marcial Pons.
- Williams, Bernard (2011). *La filosofía como disciplina humanística*. Traducción de Adolfo García de la Sienna. México D.F.: FCE.
- Williams, Bernard (2012). *El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía*. Traducción de Adolfo García de la Sienna. México D.F.: FCE.
- Zavadivker, Natalia (2005). "La metáfora como recurso epistémico". En: *A parte rei. Revista de filosofía*, 40, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/zava40.pdf>, Madrid.

Fundamentos filosóficos de una propuesta de reforma de la educación superior*

Recibido: febrero 5 de 2014 | Aprobado: abril 16 de 2014

Francisco Cortés Rodas**

francisco.cortes@udea.edu.co

Resumen En este artículo se aborda en tres pasos el asunto de una reforma de la educación superior en Colombia: (i) se presentará la relación entre universidad y autonomía, (ii) luego se desarrolla la relación entre la investigación y la docencia y, (iii) se mostrará la importancia del humanismo en la formación universitaria. La idea central del artículo es que se requiere una reestructuración de la educación superior en la que se conformen modelos educativos que desarrollen un nuevo proyecto de educación superior para el país en el cual se articule un sistema universitario orientado a la producción de conocimiento con subsistemas regionales de educación superior que den respuesta a la educación de un país de regiones.

Palabras clave

Educación superior, investigación, docencia, reforma.

Philosophical Foundation of a proposal to reform university education

Abstract This article addresses the issue of higher education reform in three steps: (i) the relationship between the university and autonomy, (ii) the relationship between research and teaching (iii) the importance of humanism in university education. The thrust of the article is that a restructuring of higher education is needed; one in which new educational models are shaped so that they can help us to develop a new project of higher education for the country. This new system should be routed toward the production of knowledge with regional subsystems of higher education that responds to the education of a country with different regions.

Key words

Higher education, research, teaching, reform.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación: "Repensar la Democracia: Reflexiones en torno a los criterios de legitimación del poder político en el contexto de un mundo globalizado", aprobado por el Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI.

** Doctor en Filosofía, Universität Konstanz-Alemania. Director y profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia-Colombia.

La propuesta de reforma del sistema de educación que presentó el gobierno del presidente Juan Manuel Santos en 2011 fue rechazada por un movimiento estudiantil que la consideró contraria a la idea de universidad pública. Los puntos fundamentales del desacuerdo con el proyecto del gobierno fueron: a) La propuesta de crear universidades con ánimo de lucro, b) la idea de aumentar los recursos para las universidades públicas mediante la entrada del capital privado, c) las muy limitadas políticas de financiamiento para las universidades públicas. Después de tres años del fracaso de esta propuesta de reforma el sistema universitario de educación superior debería ser objeto de un cambio radical mediante una nueva propuesta de ley de educación. Cuando la estructura universitaria definida por una ley no sirve ya a los propósitos para los que fue creada, cuando cambian las circunstancias económicas, científicas, culturales y sociales de la comunidad universitaria en las que esa institución cumple sus fines, esa estructura debe ser cambiada, reformada o reinventada y la comunidad universitaria debe poder participar en los debates que sean necesarios para hacer una nueva ley de educación superior y por ende otra universidad. Recientemente fue publicado un documento del Consejo Nacional de Educación Superior CESU “*Acuerdo por lo Superior – 2034*”, el cual es presentado como un marco de acción prioritaria de política pública para la educación superior y no como una nueva propuesta de ley. Las intenciones anunciadas son loables pero mientras esto no se plasme en una ley o en un documento CONPES sus efectos van a ser muy reducidos. Cabe entonces la pregunta: ¿Por qué se propone una política pública y no una ley de educación superior?

La universidad que requiere Colombia tiene que plantearse de nuevo sus fines y misión para poder ir más allá de la universidad definida en la mencionada ley. Para encontrarle respuesta a los problemas nacionales: –la paz, el post-conflicto, la reconciliación, la pobreza, una educación con muchas deficiencias y bajos índices de cobertura en los niveles secundario y universitario, un deplorable sistema de salud, la ausencia de políticas de desarrollo rural, minero–, es necesaria una mejora educativa que implique profundas transformaciones en la producción del conocimiento. Se requiere una reestructuración de la educación superior en la que se conformen modelos educativos que desarrollen un nuevo proyecto de educación terciaria para el país en el cual se articule un sistema univer-

sitario orientado a la producción de conocimiento con subsistemas regionales de educación superior que den respuesta a la educación de un país de regiones. La universidad tiene que avanzar más allá de lo planteado en los planes de desarrollo y de acción actuales, en la consolidación de una comunidad investigadora, formadora y educadora, tal como la planteó el alemán Wilhelm von Humboldt (1767-1835), que se ocupó de la reforma de la administración en Prusia y que en relación con la universidad propuso una idea fundamental hasta el día de hoy: es necesario aunar la enseñanza y la investigación, colocándolas en pie de igualdad.

La Constitución de 1991 considera la educación como un derecho fundamental, que debe ser garantizado por el Estado. La Corte Constitucional ha reconocido el carácter fundamental del derecho a la educación, afirmando que esta se constituye como un valor del Estado social de derecho¹. Esto determina que el Estado debe comprometerse a una adecuada financiación de las universidades, para permitirles la materialización de ese derecho fundamental. Para exponer algunas ideas sobre una propuesta de reforma de la educación superior en Colombia presentaré primero la relación entre universidad y autonomía, luego desarrollaré la relación entre la investigación y la docencia y, finalmente mostraré la importancia del humanismo en la formación universitaria.

1. Universidad y autonomía

En las sociedades contemporáneas se requiere de instituciones del saber para formar a su población mediante programas de cualificación avanzada e investigación con el fin de promover los cambios sociales y el progreso que deben conducir a una sociedad del conocimiento; la universidad debe responder a la idea de formación de la persona y del avance del conocimiento para fortalecer las diversas

¹ La Corte Constitucional en la Sentencia T-543 de 1997 aseveró: “Además de su categoría como derecho fundamental plenamente reconocido como tal en el ordenamiento jurídico superior y por la jurisprudencia reiterada de la Corte Constitucional, la educación constituye una función social que genera para el docente, los directivos del centro docente y para los educandos y progenitores, obligaciones que son de la esencia misma del derecho, donde el Estado se encuentra en el deber ineludible e impostergable de garantizarla realmente como uno de los objetivos fundamentales de su actividad y como servicio público de rango constitucional, inherente a la finalidad social del Estado no solamente en lo concerniente al acceso al conocimiento, sino igualmente en cuanto respecta a su prestación de manera permanente y eficiente para todos los habitantes del territorio nacional, tanto en el sector público como en el privado”.

profesiones intelectuales; buscar que con la investigación científica y la preparación de futuros investigadores, profesionales y humanistas se encuentren soluciones a muchos de los problemas de la sociedad; tiene que producir un conocimiento sensible a los problemas ecológicos globales; debe promover la cultura para la consolidación de la sociedad, en programas de pregrado y postgrado mediante procesos educativos de aprendizaje, investigación y extensión solidaria; debe preparar a los estudiantes en las competencias de la vida política y ciudadana. En términos políticos a la universidad no le corresponde realizar actividades políticas de tipo partidista relacionadas con el problema del poder, ni la universidad puede convertirse en un campo de batalla en la lucha por el poder. Esto niega su autonomía. La dimensión política universitaria tiene que ver con los procesos administrativos y de gobierno, con las respuestas que debe dar la comunidad universitaria frente a proyectos del gobierno o de otros actores externos, o frente a amenazas y otras formas de violencia externas o internas contra la universidad (Hoyos, 2009: 366).

Esta idea de universidad, que no es otra que la de la búsqueda de la verdad, práctica de la libertad y ejercicio de la razón en la perspectiva de la realización del bienestar individual y colectivo, de la consecución de la equidad y la realización de los derechos individuales y de los demás bienes y valores de la cultura, es un ideal regulativo y normativo para los universitarios. Para Humboldt, el sentido de autonomía universitaria es el que determina las relaciones entre la universidad y el Estado. Así, considera que la ciencia y las instituciones dedicadas a su cultivo constituyen una esfera autónoma que requiere libertad para su propio desarrollo. Pero también entiende que sólo el Estado puede institucionalizar esta libertad y garantizar la autonomía de la universidad. Humboldt insiste en que la política educativa del Estado debe partir del reconocimiento de que la vida científica descansa en sí misma y sólo en esa forma debe ser potenciada por el Estado Humboldt (2009: 36).

Humboldt y Kant entienden la autonomía como el espacio de libertad que el Estado le otorga a la universidad para que desarrolle todo tipo de investigación sin interferencia de ninguna clase. La universidad debe cumplir con su fin fundamental que es la producción del conocimiento científico, tecnológico y social de calidad. El Estado debe garantizar las condiciones financieras para que la universidad funcione y no debe intervenir en sus asuntos académicos

o investigativos. La universidad debe tener por misión principal el desarrollo de la ciencia: el cultivo de las ciencias básicas y aplicadas, las artes, las humanidades y las ciencias sociales. Y el desarrollo de estas disciplinas posibilitado por la investigación es uno de los centros de la actividad en la universidad (Humboldt, 64: 2009).

Para los fundadores de la universidad moderna la política educativa del Estado debe partir del reconocimiento de que la vida científica descansa en sí misma y sólo en esa forma debe ser potenciada por el Estado. “La autonomía de la universidad necesita ser merecida y justificada debido a su dependencia del dinero público. Aceptar subsidios implica aceptar la responsabilidad de gastarlos de manera acertada, eficiente y transparente. Una de las consecuencias es que las universidades deben comprometerse ellas mismas con una administración financiera cuidadosa y que esa administración esté bajo el control público” (Oosterlinck, 2004: 119).

Frente a la crisis de la universidad y la sociedad que se dio después de la segunda guerra mundial Karl Jaspers propone renovar la “Idea de universidad alemana” planteada por Humboldt que comprende la idea de autonomía. “La universidad desempeña, dice Jaspers, la tarea de buscar la verdad en la comunidad de investigadores y alumnos. Es un organismo con autonomía propia: bien por deber los medios de su existencia a fundaciones, a antiguas propiedades o al Estado. Esta vida propia, cuya libertad autoriza el Estado, se basa en una idea imperecedera, supranacional y mundial: La universidad reivindica para sí la libertad académica. Esto implica que debe enseñar la verdad al margen de deseos o mandatos que pretenden restringirla desde dentro o desde fuera” (Jaspers, 2013: 17). Los defensores de la universidad moderna consideraron que para desarrollar una investigación básica, libre y autónoma, lo más conveniente en un Estado de derecho es el sistema de educación pública. La existencia de un sistema público estatal quiere decir que el Estado debe financiar la universidad para que esta genere productos científicos, tecnológicos, sociales, artísticos y culturales.

La autonomía de la universidad reclama para sí como un derecho esencial la libertad académica. Ésta incluye el derecho inalienable a decidir sobre el contenido de investigación que cada investigador busque y de expresar su propia opinión en el salón de clase; la única limitación es el estándar del método científico en general y de la disciplina particular en la que cada uno es activo. “La

libertad académica no existe por sí misma. Ella existe para servir al gran propósito de la universidad, que es la creación, acumulación y diseminación del conocimiento. La libertad académica no es por tanto absoluta. Es una libertad con un propósito particular. Por consiguiente, la libertad académica incluye automáticamente la responsabilidad académica por la universidad como una totalidad y del profesor individual o investigador. La libertad académica es lo que nos otorga el Estado bajo la condición de que nos la merecemos, es decir que nosotros cumplimos con las expectativas de quien nos apoya: el Estado y la sociedad” (Oosterlinck, 2004: 120). Ahora bien, la libertad académica no puede ser nunca una excusa para un pobre cumplimiento o para refutar los controles a la calidad académica internos o externos. La libertad académica comprende el derecho a equivocarse, pero no comprende el derecho a un desarrollo mediocre.

La idea de autonomía se plasmó en el artículo 69 de la Constitución de 1991: “Se garantiza la autonomía universitaria. Las universidades podrán darse sus directivas y regirse por sus propios estatutos, de acuerdo con la ley”. Esto quiere decir que las universidades en ejercicio de su autonomía tienen libertad para determinar cuáles habrán de ser sus estatutos, definir su régimen interno, estatuir los mecanismos referentes a la elección, designación y periodos de sus directivos y administradores, entre otros. Pero el constituyente no concibió la autonomía de forma absoluta y, en la Ley 30 de 1992 estableció precisamente el marco general que determina los límites que restringen la autonomía universitaria que son: el orden público y los principios y valores del Estado de derecho, el respeto a los derechos fundamentales, el interés general y las exigencias provenientes del mandato constitucional de inspección y vigilancia que tienen a cargo los diferentes entes gubernamentales de control.

2. ¿Es posible crear en Colombia universidades de investigación?

Dentro del sistema de la educación superior, las universidades de investigación desempeñan un papel fundamental en la formación de científicos e investigadores que los países necesitan. En Colombia como en otros países de América Latina se está planteando la necesidad de transformar algunas universidades en instituciones de

rango mundial con desempeño destacado en investigación de punta. Voy a discutir los alcances, límites y consecuencias de este proyecto de transformación de la universidad para el caso de Colombia.

En la idea de universidad que se impone en nuestros tiempos de globalización y mundialización, como universidad de investigación se plantea como aspecto fundamental centrar los esfuerzos de la universidad en el trabajo de investigación y en la labor educadora de científicos. En los últimos tiempos se han dado en el mundo tres cambios importantes que afectan el futuro de la universidad: el dominio del mercado, la cambiante naturaleza de la investigación y el impulso de las nuevas tecnologías electrónicas.

a) Las universidades en Europa, Estados Unidos y América Latina han perdido una parte importante del apoyo proveniente del sector público y de fundaciones privadas como consecuencia de la última crisis económica del capitalismo. Esto ha tenido como consecuencia que las universidades, de una parte, han tenido que recurrir al mercado para conseguir los recursos para sostener la calidad y asegurar la estabilidad y, de otra, se ha generado una comercialización de muchos bienes académicos y servicios que la universidad produce. Comparados los recursos de investigación de las universidades con los que las compañías multinacionales pueden dar en investigación, los presupuestos universitarios para la investigación son muy pocos, especialmente los que provienen del gobierno.

b) El proceso de crear nuevo conocimiento ha evolucionado rápidamente en los últimos años pasando del investigador solitario a los grupos de investigación, los cuales se extienden sobre un número de disciplinas y una variedad de universidades. “El tiempo del investigador solitario no se ha acabado del todo, pero la investigación se ha convertido definitivamente en un trabajo de grupos” (Oosterlinck, 2004: 122). La investigación sobre el cambio climático global, las nuevas nanotecnologías, la ingeniería mecatrónica, la ingeniería bioquímica, las enfermedades tropicales, sobre la violencia, la justicia transicional por ejemplo, requieren de amplios equipos de investigación de diversas disciplinas, que en muchos casos tienen su sede en diferentes universidades. Esto tiene implicaciones en la forma de organización de la universidad en la medida en que la organización por facultades tiene que dar paso a una organización más flexible que haga viable el crecimiento de la investigación interdisciplinar.

c) El mundo ha sido transformado por la tecnología digital que se desarrolla a una velocidad exponencial. “El número de personas vinculadas a través de tecnologías digitales crecerá en los próximos años de millones a billones en la medida en que actuarán en el comercio digital, el gobierno digital y en el aprendizaje digital. El impacto de esas tecnologías en la universidad será profundo, rápido e ininterrumpido tal y como ha sido y continuará siendo en la economía y en el conjunto de instituciones que hacen parte del Estado” (Zemsky – Duderstadt, 2004: 20).

Estos elementos han producido un cambio fundamental en la universidad. Uno de estos es la necesidad que tienen hoy las universidades de conseguir ingresos recurriendo al mercado. Esto es resultado de reconocer que los ingresos obtenidos a través de impuestos no pueden ser suficientes para sostener las nuevas formas de investigación en economías orientadas por el conocimiento y para satisfacer las demandas de una creciente proporción de la población que aspira a un grado universitario. En este sentido muchos rectores y estudiosos de asuntos educativos en Europa y en los Estados Unidos afirman que el modelo convencional de universidades financiadas con fondos públicos, con un énfasis en subsidios y bajas matrículas, es insostenible. (Zemsky, Duderstadt, 2004: 23).

La suma de estos elementos –el dominio del mercado, la crisis de la economía, la cambiante naturaleza de la investigación, el impulso de las nuevas tecnologías electrónicas y digitales y, la necesidad de las universidades de recurrir al mercado para garantizar su funcionamiento– ha determinado que lo que se debe hacer como política universitaria es una fundamental reinversión de las universidades hacia lo que ha sido denominado universidad de investigación. Para realizar esta propuesta de universidad hay que hacer primero una división y diferenciación en el sistema universitario estableciendo en cada país que unas pocas universidades deben ser universidades de investigación o de rango mundial como –como mínimo un 10%– y, las demás instituciones deben satisfacer la amplia gama de necesidades de formación y educación que se espera del sistema de educación superior. No parece conveniente, argumentan los defensores de esta idea, esperar que todas las instituciones de educación superior, ni siquiera todas las universidades, tengan que participar activamente en trabajos de investigación. En Colombia, “en el Plan Decenal de Educación 2006-2016 se proponía la meta de crear hasta

30 centros de excelencia distribuidas a través del sistema universitario. Además, en los últimos años se ha expresado el deseo de transformar algunas universidades en instituciones de rango mundial con desempeño destacado en investigación de punta” (Salmi, 2009: 9).

El segundo supuesto es que estas instituciones deben tener no solamente una política de investigación, sino también una estructura de investigación que las soporte. A esta estructura pertenece que la universidad esté definida para la investigación y no para la docencia. Muchos académicos abogan por una separación radical entre universidades de investigación y universidades de docencia. Esto se traduce en la pretensión que hacen los defensores del modelo de universidad de investigación de que los recursos de la universidad deben ser direccionados prioritariamente hacia el desarrollo de la investigación científica como la principal actividad de la universidad. En este sentido afirman: “Setenta años después de Hiroshima, y más de un siglo después de que General Electric fundó el primer laboratorio de investigación industrial es casi obvio destacar que son las ciencias naturales las que están tan estrechamente integradas con las estructuras de poder y de riqueza y, no sus pobres primos intelectuales (las ciencias sociales). Es la ciencia la que tiene la capacidad de desarrollar los bienes que requiere la industria y las fuerzas armadas, y no la sociología o la historia” (Shapin, 2008: 436).

De esto concluyen que en la medida en que hay una falta de adecuación entre las metas cuantitativas de incremento de la producción científica y los recursos disponibles para lograr este objetivo es necesario redefinir las metas en términos del número de los estudiantes en el pregrado, del número de estudiantes en el nivel de maestría y doctorado y de producción científica de las universidades. Con base en estos cálculos y redefinición de metas se deben emprender acciones y justificaciones para movilizar los recursos que sean suficientes para la investigación científica.

Las universidades de investigación requieren de amplios recursos económicos, un número importante de los más destacados investigadores y una adecuada política de gobierno universitario. “La abundancia de recursos es un elemento fundamental que caracteriza a la mayoría de las universidades de rango mundial, como respuesta a los enormes costos asociados con el funcionamiento de una compleja universidad dedicada a la investigación intensiva” (Salmi, 2009: 9).

La idea de tener científicos centrados solamente en el conocimiento y la idea de universidad de investigación, son cosas importantes pero desconocen aspectos importantes de la universidad. Una política de Estado para la investigación no debería fomentar en Colombia la disociación entre docencia e investigación ni permitir el conflicto entre la visión que defiende solamente la investigación y la que defiende la docencia. “Los profesores deben ser investigadores para poder ser capaces de transferir la actitud investigativa a sus estudiantes, especialmente en el nivel de postgrado. Desde el primer día, los estudiantes necesitan estar expuestos al espíritu de innovación y a una actitud crítica, las cuales resultan de la experiencia investigativa”, escribe el investigador en medicina y Rector de la Universidad de KU Leuven André Oosterlinck (2004: 122).

La educación en el pregrado está relacionada con la investigación y una educación de calidad en este nivel es el mejor camino para garantizar el éxito de la investigación en el futuro. Por eso el alto e insustituible principio de la universidad es la vinculación entre investigación y docencia. Así lo afirmó Humboldt: “es necesario aunar la enseñanza y la investigación, colocándolas en pie de igualdad” y así lo dice el Presidente de la Universidad de Michigan James Duderstadt: “Quizás es el tiempo para integrar la misión educacional de la universidad con la investigación y las actividades de servicio de las facultades a través de sacar el adiestramiento fuera del salón de clase y ponerlo más bien en el ambiente de descubrimiento del laboratorio, o en el estudio, o en el ambiente de la experiencia de la práctica profesional” (Duderstadt, 2004: 80).

Si la universidad del siglo XXI en Colombia tiene que ser reformada o reinventada en consonancia con los nuevos problemas y realidades del conocimiento y la sociedad, esto debe hacerse no en la forma propuesta en el modelo de universidad de investigación desarrollado en las dos últimas décadas en Estados Unidos y Europa, sino a través de una mejor articulación de la educación en el pregrado con la investigación en el postgrado. Tenemos una situación de hecho: Colombia ocupa posiciones secundarias en los indicadores de publicaciones en revistas indexadas, patentes y número de doctores. La escasa inversión en las actividades de investigación y desarrollo que son las que indican el estado real de la investigación reflejada en un total del 0,19% del PIB muestra que el desarrollo científico no es prioridad real para el país. En este sentido la posibilidad de

un desarrollo sostenible y equilibrado basado en el conocimiento es muy limitada. Por esto y con estas limitaciones es imprescindible hacer cambios fundamentales en la política universitaria que hagan posible la creación del conocimiento científico.

La historia de la universidad moderna que se inició a finales de la edad media, la cual pasó por la universidad alemana que impulsó Humboldt y que influyó en la formación de las universidades europeas, norteamericanas y latinoamericanas desde el siglo XIX hasta el XXI, solamente podrá continuarse bajo la siguiente idea: sin un equilibrio entre ciencia, investigación e innovación, educación y humanismo no puede haber universidad. Lo que está en juego en esto son aquellos valores y tradiciones nucleares que le han dado a la universidad moderna su posición. ¿Quiere la universidad continuar con la preparación de jóvenes estudiantes para que se conviertan en profesionales y ciudadanos responsables? ¿Quiere que su investigación en la búsqueda de la verdad continúe siendo un reto para la sociedad? ¿O la universidad quiere convertirse en otro grupo de interés definido por las fuerzas del mercado?

Las universidades en Colombia deben producir conocimiento científico, buscar hacer investigación de punta y ser innovadoras pero en un sentido que corresponda a nuestras realidades y particularidades. La ciencia y la investigación científica juegan un papel decisivo en el desarrollo social y han sido centrales para el desarrollo humano. A través del estudio de Aristóteles sobre la filosofía natural, del método científico de Francis Bacon, de la unificación de las ramas del conocimiento realizadas por Alexander von Humboldt y numerosas otras contribuciones, la ciencia ha creado el camino para el progreso humano. La investigación académica, natural y social, es claramente la base de las universidades modernas. “La investigación como la practicamos tiene un fin personal y social. Investigamos porque queremos un desarrollo personal, fuera de la curiosidad personal y porque queremos contribuir al progreso de la ciencia y la sociedad. La investigación académica moderna tiene un doble aspecto. Hay la investigación básica, de un lado, sin mayor preocupación por la relevancia externa o por la aplicabilidad económica; y hay la investigación aplicada que se orienta por la relevancia económica. La investigación básica y aplicada no están separadas en gran medida. Las dos están claramente vinculadas y ninguna puede existir sin la otra” (Oosterlinck, 2004: 121).

Una universidad que busque un desempeño destacado en investigación y que sea también educadora y humanista tiene que reunir hoy una serie de características básicas: a) una alta concentración de talento de sus profesores y estudiantes, b) recursos suficientes para ofrecer un buen ambiente de aprendizaje y para llevar a cabo investigaciones avanzadas, y c) prácticas de buen gobierno que fomenten una visión estratégica y que permitan la toma acertada de decisiones y la buena administración de los recursos. (Salmi, 2009: 5). Ahora bien, si la reforma de la universidad se hace debilitando elementos básicos que la definen: escuela profesional, mundo de la cultura o humanismo, se afecta lo que denomino la sustancia espiritual de la universidad. En la universidad del siglo XXI es necesario conjugar el avance de la ciencia, la investigación y la tecnología, con el cultivo de las humanidades, las ciencias sociales y las artes, y tratar de aportar a los estudiantes una formación integral.

En nuestras universidades se requiere que todo este conjunto de disciplinas se promocióne y cultive con excelencia. Este cultivo universal de las disciplinas constituye un reto financiero y administrativo muy importante para el Estado y la sociedad. Para responder a este reto financiero “debe subrayarse que el gobierno debe mantener adecuados niveles de financiación, especialmente para permitir a las universidades que puedan continuar sus programas de investigación básica. Es igualmente importante que a las universidades se les de la libertad necesaria para involucrarse en investigación aplicada, porque esto les da acceso a unos recursos extras necesarios” (Oosterlinck, 2004: 122). Y también hay que considerar como el sector privado puede cumplir una función complementaria para apoyar el desarrollo de las universidades, en el sentido de la relación Universidad, Empresa, Estado. “La misión de la universidad se desarrolla hoy en una relación estrecha con el sector productivo, como motor que acelera el crecimiento económico y la transformación social” (Patiño, 2013: 11).

Esta relación debe hacer posible el proceso de crear y transferir conocimiento e impactar de forma definitiva en la sociedad. Las universidades deben ser hoy capaces de competir en el mercado, gestionar sus asuntos con métodos cercanos a la empresa, cobrar por sus servicios, hacer alianzas con la industria y ampliar su cartera de proyectos. “A través de la valorización de sus resultados de investigación, las universidades se pueden comprometer en ciertos tipos de

actividades económicas, por ejemplo revitalizar compañías existentes, introducir nuevas tecnologías y nuevas aproximaciones al mercado, y también es muy importante la creación de spin-offs, de tal manera que ellas puedan competir mejor en el mundo internacional” (Oosterlinck, 2004: 124). En Colombia se puede constatar una debilidad de las relaciones de la educación superior con la empresa y con el sector productivo y social. Esto radica principalmente, como ha sido diagnosticado por varios estudiosos de asuntos educativos, en las dinámicas endógenas que muchas universidades tienen frente al tema de la innovación y la empresa.

Finalmente quiero señalar otro problema importante de la concepción de universidad de investigación y es que produce un profundo desequilibrio con los otros componentes que definen a la universidad: la formación profesional, el humanismo y la dimensión política. Cuando digo que hay que poner en pie de igualdad a la ciencia, la tecnología y la innovación con las ciencias sociales, las humanidades y las artes, lo afirmo en el sentido de que se debe promover el cultivo universal de las disciplinas en la forma de un equilibrio diferenciado entre los saberes que se practican en la universidad. Un equilibrio delicado entre las tres funciones básicas de la universidad: educación, investigación y humanidades, requiere constante atención. Un desequilibrio puede causar que la universidad se convierta en un instituto de investigación, o en una escuela vocacional especializada, o en un actor económico o en un lugar de lucha por el poder político. Aunque cada uno de estos componentes tiene su razón de ser, ninguno de ellos puede definir a una universidad. Sin un equilibrio entre estas tres actividades fundamentales no puede haber universidad.

Por estas razones considero que es necesario entender que los presupuestos económicos requeridos por las distintas disciplinas son diferentes y que si se afirma, por ejemplo, que los gastos para las áreas de las ciencias naturales, médicas y la ingeniería son mayores es porque cuesta mucho más la investigación en estas áreas debido a que es necesario hacer inversión en laboratorios, en desarrollos tecnológicos, en procesos de innovación. Esto tiene una idea complementaria: los costos de la investigación para las áreas de ciencias sociales y humanidades deben ser garantizados e incrementados de acuerdo con las demandas de investigación de estas áreas, con las exigencias financieras que propongan sus respectivos grupos e inves-

tigadores y con las inversiones en laboratorios o procesos de innovación que propongan los grupos de esta área. Y los costos del fomento de las artes tienen que ser también garantizados.

A modo de conclusión de este apartado es importante precisar que con lo afirmado no estoy defendiendo una concepción reduccionista de la Universidad centrada en la ciencia y en la privatización. En primer lugar sostengo que el gobierno debe asegurar una financiación suficiente que haga posible a las universidades sostener sus programas de docencia e investigación básica en el pregrado y el posgrado. Segundo, las universidades deberían tener la libertad necesaria para involucrarse en investigación aplicada que les produzca recursos. Esto debe hacerse preferiblemente en aquellas áreas del conocimiento de las ciencias naturales, la medicina, salud pública, ingeniería y sociales y por aquellos grupos de investigación que tengan las capacidades estructurales y organizativas para hacer investigación aplicada y no por todas las facultades. En tercer lugar, la investigación básica en ciencias naturales, medicina, sociales debe ser financiada completamente por el Estado. El involucramiento de la universidad en investigación aplicada debe reglamentarse de forma clara y precisa de tal manera que quienes hagan este tipo de investigación no terminen creando una institución paralela a la universidad. La falta de normatividad al interior de las universidades en temas relacionados con la creación y difusión del conocimiento, es un factor que dificulta unas relaciones fluidas con el sector productivo.

3. La universidad y el humanismo

La universidad es la base sobre la cual la sociedad y el Estado pueden dar lugar a la más clara conciencia de la época. Allí pueden reunirse profesores y alumnos con la única función de buscar la verdad. Pero al mismo tiempo, los poderes del Estado y la sociedad se ocupan de la universidad. Ya que es allí donde se adquirirán los principios básicos para el ejercicio de las profesiones públicas, que exigen capacidad científica y formación espiritual. “El que la búsqueda de la verdad traiga consigo consecuencias favorables para el ejercicio de estas profesiones es algo pocas veces discutido. No solo por los resultados de la ciencia, sino sobre todo por la formación espiritual de aquellos que pasaron por la universidad” (Jaspers, 2013: 19).

La universidad, lo he dicho varias veces, es necesaria para la formación profesional de los jóvenes, para reproducir la cultura y para la creación de conocimiento científico. En este sentido escribe Ortega y Gasset, “La sociedad necesita de buenos profesionales – jueces, médicos, ingenieros– y por eso está ahí la universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad en otro género de profesión: aquella que cree de nuevo en la universidad la enseñanza de la cultura o sistema de ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser antes y más que ninguna otra cosa en la universidad” (Ortega, 2010: 38).

Para el autor de *La rebelión de las masas* era necesario reformar la universidad de su tiempo volviendo al revés toda la universidad, partiendo del principio opuesto. Formar primero al hombre como un hombre culto, es decir, como aquel que no solamente conoce las particularidades de su profesión o de su ciencia, sino que además conoce la idea del cosmos físico, del mundo biológico y del mundo histórico que habita; o en términos más contemporáneos, un hombre formado en valores para la solidaridad y la democracia. “No hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o métodos; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual” (Ortega, 2010: 40).

El profesional inculto es aquel que en la universidad se ha ocupado del aprendizaje exclusivo de sus competencias específicas como ingeniero, médico, abogado, científico, etc. descuidando el conocimiento del sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes a su tiempo. Este profesional inculto lo ha producido un tipo de universidad cuya única finalidad es la ciencia y que ha puesto en un segundo plano la formación profesional y espiritual de los estudiantes.

Cuando en la universidad se sobredimensiona una esfera de acción social como la ciencia sobre las humanidades, las artes, o la docencia en el pregrado, se limita su sustancia espiritual. Esto es lo que sucede en nuestro presente en aquellas universidades que consideran innecesario o secundario el estudio de las humanidades y que les ofrecen a los estudiantes de manera muy pragmática la posibilidad de formarse en una determinada profesión y les adornan su formación con cursos sueltos de humanidades y de ética. Esto

constituye simplemente una ridiculización de las humanidades. Para muchos dirigentes educativos, políticos y empresarios la educación debe centrarse en el conocimiento científico centrado en la innovación, la renta y el crecimiento económico y debe dejarse de lado a las humanidades y las artes porque es una pérdida de tiempo el ocuparse de ellas.

La relevancia económica de la investigación científica convence a numerosos dirigentes de que la ciencia y la tecnología son fundamentales para el crecimiento de los países. Esto es inobjetable. Lo que es problemático es que otras capacidades igualmente fundamentales corran el riesgo de perderse en la concurrencia del mercado. Estas capacidades se vinculan con las humanidades. Estas se refieren al conjunto de disciplinas que correspondían a las llamadas artes liberales y que debían servir, en el contexto de la formación universitaria, para el cultivo del ideal de la sabiduría humana. En la vertiente educativa, formativa, de la noción de *humanitas*, “el animal humano debe ser moldeado, cultivado, por medio de prácticas, disciplinas, artes que desarrollen la palabra, la vista, el oído, el saber, de manera que pueda obtenerse y afinarse progresivamente un ideal de vida humana que sirva de referente normativo, en el sentido que hemos visto aparecer la voz *humanitas* como humanidad, humanitarismo, *philantrophia* (Giusti, 2010: 41).

Formar al hombre para que cultive sus sentidos en la dirección de alcanzar un ideal de vida humana debe servir para enfrentar situaciones críticas de la sociedad como la guerra, el terror, el genocidio, el desplazamiento forzado, la pobreza. Estas situaciones han terminado en muchas sociedades privando hasta los hombres más sensibles del sentimiento de compasión. En este sentido escribe Cicerón refiriéndose a como la cruenta guerra civil en Roma ha terminado produciendo una impiedad con los mismos conciudadanos: “Viendo y escuchando constantemente que ocurren acontecimientos terribles, corremos el riesgo, todos, hasta los más sensibles, habituados ya al sufrimiento, de perder el sentimiento de humanidad (*el sensum humanitas*) de nuestro corazón” (Cicerón, 2006). *El sensum humanitas* tiene que ver con la apelación a un sentimiento de piedad y de compasión hacia los otros, por el solo hecho de ser humanos, el cual se forma mediante la *paideia*, educación.

Preservar el sentido de las humanidades de las múltiples formas de tergiversación que padecen y de las formas de instrumentaliza-

ción a que se ven sometidas solo se podrá lograr si el cultivo de la humanidad se ve garantizado por la libertad y la autonomía en el cultivo de las humanidades. “El ejercicio de esta libertad es el que hace posible el desarrollo del espíritu crítico, el florecimiento de la creatividad, la revisión continua de las verdades establecidas” (Giusti, 2010: 44). A esta conclusión llega, por ejemplo, Kant en el texto titulado *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*.

El asunto de la contienda entre las facultades universitarias es una cuestión antigua. Kant, uno de los más importantes filósofos de la era moderna, lo vivió como miembro de la Facultad de Filosofía, cuando intentó publicar unos escritos sobre religión. El obstáculo oscurantista de una negativa por parte de una censura gubernativa que además, sólo alegó que el escrito caía enteramente en el campo de la Teología bíblica, provocó en Kant una estrategia de respuesta en favor de su libertad como académico. Buscó, en primer lugar, defender el foro universitario frente al gubernativo; en segundo lugar, dentro del universitario, que fuera considerada la Filosofía y no sólo la Teología. El texto de Kant puede decirse es una apología de la filosofía, es decir de las humanidades. La filosofía, entendida como ejercicio de la razón, que no se atiene a intereses sino busca la verdad, que por tanto genera y exige libertad. Los cuatro términos, filosofía, razón, verdad, libertad recurren continuamente en estas páginas y remiten el uno al otro con equivalencia. En su texto Kant denomina a la filosofía “Facultad inferior”, que es realmente una facultad de humanidades y “Facultades superiores” a aquellas que sirven a los intereses del poder político: Teología, Derecho y Medicina. Sin embargo, aunque la filosofía sea considerada “inferior” no pierde la libertad, la cual deben sacrificar las denominadas “Facultades superiores” por aceptar su subyugación al poder político.

La filosofía es, entonces, búsqueda de la verdad, práctica de la libertad y ejercicio de la razón. Hacer filosofía o humanidades tiene que ver con el hecho de que la universidad debe tener una facultad de estudios humanísticos básicos, por la que deben pasar todos los estudiantes antes de ingresar a las facultades superiores que tienen un carácter profesionalizante. En esto consiste, según Kant, la división de tareas entre las facultades y la justificación de la existencia de las humanidades en la universidad.

De esto se puede concluir que la universidad no es exclusivamente el lugar de la ciencia, la medicina, las ingenierías, es decir, no

es el dominio de lo que Kant denominó las “Facultades superiores”, es también, el lugar de las humanidades. “La universidad es un hogar para el conocimiento, un espacio en el que se preserva y amplía una tradición de aprendizaje, y donde se ha reunido todo lo necesario para la búsqueda del conocimiento” (Oakeshott, 1989: 135). La universidad consiste pues en un grupo de personas dedicadas a una tarea cooperativa, a saber: argumentar con razones. Y en esta tarea cooperativa las humanidades deben ser una guía, portadoras de la antorcha. De esta explicación sobre el conflicto entre las grandes facultades, Kant deduce que es ilegítima la posición de aquellos ideólogos de la universidad que a partir de criterios del mercado desconocen la importancia de una facultad como la de humanidades.

La educación enfocada hacia el florecimiento de las diferentes capacidades del hombre permite que la sociedad pueda alcanzar un fin más humano. Un fin en el que los aspectos de la calidad de vida no estén vinculados con el crecimiento económico y el lucro, sino con el hecho de que la población en su totalidad tenga acceso a la salud, la educación, los beneficios sociales del trabajo y la seguridad social.

Los tres componentes básicos que definen la universidad hay que articularlos en el sentido de que la educación sintetiza, por un lado, el desarrollo material de la sociedad con base en la ciencia, la técnica y la tecnología, y por otro lado, el auténtico progreso cultural de la nación en la profundización y ampliación de la democracia, en la consecución de la igualdad y la justicia social y, en la formación de la imaginación humanista donde lo central en los primeros semestres de la vida académica de un estudiante sean el cultivo de la literatura, la música, la pintura, el teatro y el fomento de la interculturalidad con base en el reconocimiento del multiculturalismo. “Sólo en esta complementariedad se va logrando la constitución de una sociedad civil con base en procesos incluyentes, en los cuales se obtienen la formación de la opinión pública y de la voluntad común de una ciudadanía capaz de concertar y de reconstruir el sentido de las instituciones y del Estado de Derecho, sin que haya que concebir como procesos diferentes la formación en valores para la solidaridad y la democracia, de una parte, y de otra, una educación de calidad para la ciencia, la tecnología y la innovación” (Hoyos, G., manuscrito) 

Referencias

- Cicerón (2006). *Discours pour Sextus Roscius*. París: Les Belles Lettres.
- Giusti, M. (2010). “El sentido de las humanidades”. En: Giusti, M. –Patrón, P. *El futuro de las humanidades*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hoyos, L. E. (2009). “Democracia y universidad. Un alegato político a favor del derecho a no ser político”. En: Arango, R. – Cepeda, M. (Comps.) *Amistad y Alteridad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jaspers, K. (1980). *La idea de la universidad*. Navarra: Eunsa.
- Nusbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Oosterlinck, A. (2004). “The modern university an its main activities”. En: Weber, L. – Duderstadt, J. (eds.) *Reinventing the Research University*. Londres: Economica.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Misión de la universidad*. Madrid: Alianza.
- Oakeshott, M. (2009). *La voz del aprendizaje liberal*. Buenos Aires: Katz.
- Patiño, P. (2013). “Evolución de la investigación y el desarrollo tecnológico en los dos últimos siglos”. En: *Ensayos Pensamiento Universitario*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Salmi, J. (2009). *El desafío de crear universidades de rango mundial*. Bogotá: Mayol Ediciones.
- Shapin, S. (2008). “Science and the modern world”. En: Hackett, E. – Amsterdamska, O. – Lynch, M. – Wajcman, J. (eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge: MIT Press.
- Vargas, J. (2010). “Misión de la universidad, ethos y política universitaria”. En: *Ideas y Valores*, No. 142, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 67-92.
- Zemsky, R. – Duderstadt, J. (2004). “Reinventing the Research University. An American perspective. En: Weber, L. – Duderstadt, J. (eds.) *Reinventing the Research University*. Londres: Economica.

La devoción de lo ignorado*

(Breve escrito sobre la investigación en humanidades)

Recibido: marzo 27 de 2014 | Aprobado: mayo 14 de 2014

Mauricio Vélez Upegui**

mavelez@eafit.edu.co

Resumen El escrito se ocupa de reflexionar sobre dos nociones que conciernen al ámbito académico: investigar e investigación. En la primera sección, revisamos la etimología para considerar los niveles de sentido implicados en cada una de las expresiones mencionadas. En la segunda, nos preguntamos por el origen de la investigación y ofrecemos como respuesta la idea de afección (*affectio*) desarrollada por Spinoza en su *Ética*. Y en la tercera, nos interrogamos por el modo como el acto investigativo se manifiesta en un ser humano el papel de la pregunta. Cerramos la reflexión haciendo notar que investigar es desplegar, frente a lo que desconocemos, una actitud emotivo-intelectual a la cual nombramos como la devoción de lo ignorado.

Palabras clave

Investigar, investigación, afección, preguntar, conjeturar.

The devotion towards the unknown

Abstract Throughout the three sections of this paper, we reflect on a notion of major relevance for the academic field: research and the act of research.

In the first section, we turn to etymology to reconsider the multiple layers of meaning involved in this concept. In the second section, we explore the origin or genesis of research and we propose the idea of affection (*affectio*), developed by Spinoza in his *Ethics*, as a conjectural answer. Finally, in the third section, we inquire into the question of how the research act manifests itself in a human being. As an answer to this matter, and drawing upon a tradition starting in Socrates and continuing up to the works by Heidegger and Gadamer, we propose the role played by the question. Research is nothing but adopting an emotional-intellectual attitude towards the things we do not know, an attitude we refer to as devotion towards the unknown.

Key words

Research, affection, ask, conjecture.

* Este trabajo es resultado parcial de la investigación titulada *Sobre la tragedia griega (Planos de expresión y contenido)*, iniciada en el mes de julio del año 2012. Grupo: *Estudios sobre política y lenguaje* (Categoría A de Colciencias). Departamento de Ciencias y Humanidades. Universidad EAFIT.

** Magister en Literatura Colombiana, Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Investigar, pues.

Y, también, la acción a que da lugar el investigar: la investigación.

He ahí el tema de este escrito.

¿Por dónde empezar?

A pesar de que nuestros oídos parecen haberse vuelto –si no inhábiles– cada vez más indiferentes para escuchar las resonancias históricas de los términos que empleamos a diario, la etimología puede abrirnos una primera puerta. Según ella, investigar deriva de la palabra latina *investigare* y ésta a su vez del vocablo *vestigium*. Un sustantivo común es el núcleo lexical a partir del cual se crea el verbo. ¿Qué niveles de sentido comporta aquél? Cuando menos tres: “planta del pie”, “suela”, “huella”. Así lo atestigua el Breve *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* (Corominas, 2000: 604). Si, en lugar de mantenerlos separados, reunimos los tres niveles en una sola unidad semántica, tenemos una posible definición de vestigio: es aquella huella que el pie deja como efecto de usar un determinado calzado.

La definición, como puede notarse, es restrictiva: sólo da cuenta de un ámbito, el humano. No incluye el dominio animal ni menos el divino. No, en principio. Si una huella no constituye por fuerza un vestigio, pues éste reclama la co-presencia de las dos notas adicionales (ser el producto de un pie humano y, sobre todo, de un pie portador de una cierta calza), todo vestigio, primariamente, comporta la calidad de huella. Respecto del género vestigio, la huella se yergue como especie. Por eso, la diferencia cuantitativa entre vestigio y huella sirve para generar su comprensión cualitativa. Con el correr de los años, uno y otro término se confunden, a tal punto que para muchos usuarios de la lengua llegan a ser sinónimos. Algo es común a ambos: remiten al trazo de una pisada, a la marca de un trasegar, a la impronta de una andadura. El vestigio, en tanto huella, está en lugar de otra cosa: *es presencia de una ausencia*. La ausencia encuentra una suerte de notificación de su ser en un signo que lo vuelve presente, que lo representa. Cierto que nada es más inseguro y caprichoso que una representación; pero, aun así, presta un servicio indicativo, pues motiva en quien lo percibe una conexión entre dos elementos. A esta conexión la podemos denominar *señal*

(Husserl, 1995: 234). Como indicación de una situación objetiva, la señal (del vestigio) compromete un reconocimiento actual respecto de su impresión pasada. La impresión pasada, además de ser señal de algo, es también señal para alguien. Justamente para quien la percibe como tal. La percepción se torna hallazgo de lo que aparece al descubierto.

Por costumbre, quizás, rastro o huella es el término que se ha impuesto en determinados contextos. Desde luego en la vida ordinaria, pero también en reductos especializados como la etología o la criminalística. El estudioso de la conducta animal dice: “Tal depredador sigue el rastro de...”, y el detective de conductas criminales afirma: “Tenemos la huella de un zapato...” En otras esferas, en cambio, se tiende a reservar el empleo de vestigio para designar lo que queda de un pasado desaparecido. Y entonces se apela a la palabra ruina como sustituto signifiante de vestigio. La arqueología es ilustrativa a este respecto. En este caso, ruina es algo más que vestigio: no tanto huella de transeúnte cuanto indicio de una materialidad degradada.

Ya se trate de vestigio, señal, huella o ruina, en cualquier caso el sustantivo está a la base del verbo investigar (*investigare*). Estar a la base no debe entenderse como mero asiento. Es soporte que tolera el cambio. Las palabras no son inmutables (por más que se resistan a entrar en desuso). Con el tiempo, tanto su forma de expresión como de contenido pueden variar. Son estas alteraciones las que conforman el principio de “mutabilidad del signo lingüístico” (Saussure, 2005: 154). Así, el verbo, para constituirse, ha debido sufrir una pequeña pero significativa transformación: se le ha tenido que anexas un prefijo (*in*) y ha adoptado la desinencia propia del modo infinitivo (*are*). Ambos son formas de afijación gramatical. En consecuencia, la palabra es el resultado de la juntura de tres elementos morfológicos: *in+vestigium+are*. Una traducción literal nos haría saber que investigar consiste en “estar en o dentro del vestigio”. Aquí la dicción parece rehusar la intelección. Una traducción menos literal, aunque ciertamente fiable, podría quedar consignada en oraciones como éstas: “Seguir la pista”, “ir tras el rastro de”, “estar atento a los vestigios”, etc. Nótese que son giros verbales compuestos. Y aunque comportan un carácter general, son menos ininteligibles que aquélla. Sólo haciendo una perífrasis podemos construirlos. En todos, directa o indirectamente, está presente el sustantivo vestigio (o alguno de sus sinónimos); y en todos, también, el sustantivo va unido

al infinitivo de los verbos acompañantes. Claro, otras partículas de relación (artículos, preposiciones, adverbios, etc.) son necesarias para completar la estructura sintáctica de las secuencias.

Si el prefijo enseña una cierta pertenencia (en un espacio de comparecencia indeterminado), ¿qué desvela la terminación del infinitivo? En lo que concierne a la gramática, descubre una forma de ser. El infinitivo es la forma empleada para enunciar los verbos, como categoría que expresa acciones, estados, actitudes, transformaciones y movimiento de seres y cosas. Pero no es la forma utilizada para designar sus variaciones, los llamados accidentes gramaticales: persona, número, modo, tiempo. Con la desinencia de un verbo podemos denotar, a lo sumo, su dependencia a una clase de conjugación y su inclusión en las formas no personales (como el participio y el gerundio). Nada más. De ahí la necesidad de exteriorizar algo complementario. ¿Qué? Los “verbos en infinitivo son devenires ilimitados” (Deleuze, 1997: 74). Mientras no se conjugan o no se despliegan en expresiones concretas, remiten sólo a posibilidades de flexión en espera de ser efectuadas. Incluyen a la vez estados de cosas y predicados posibles, mezclados en una indistinción originaria. Todo en ellos es pura potencia. Cifra de todas las acciones posibles, este modo contiene la potencia (el poder) de un comportamiento o estado venidero. Ni más ni menos, de un acontecimiento. El infinitivo, en una palabra, denota un acontecimiento que está a punto de ocurrir.

Sin importar que los giros verbales mencionados sean metonímicos (pues, lejos de condensar, distienden sus contenidos constituyentes en una imagen relativa al desplazamiento), todos se articulan en la idea de señalar una praxis cuyo fin es, por lo regular, distinto de ella misma. Escribimos por lo regular, debido a que no ignoramos que el investigar puede consagrarse a la averiguación de sus propios fundamentos, a la indagación de su naturaleza distintiva. Sea como fuere, la actividad inherente al investigar no es más que la investigación (del latín *investigatio*). Aunque parezca obvia, la frase no es insignificante. No bien consultamos un diccionario corriente, allí se nos informa que investigación es “acción y efecto de investigar”. ¿Cómo salir del círculo? Estrujando un poco las repercusiones de lo dicho.

Cuando el titubeo del infinitivo investigar se resuelve de algún modo en una acción correlativa denominada investigación, la po-

tencia de aquél se actualiza en ésta. Así las cosas, investigación es efectuación de una potencia o, a la inversa, es potencia efectuada. Quien afirma “En este momento llevo a cabo una investigación dedicada a...”, simultáneamente gasta palabras, pues desconoce que ella es, en esencia, posibilidad realizada, acontecimiento desencadenado. Tal es el ser mismo de la investigación: cumplimiento de una opción investigativa. Y cumplimiento, no entendido como resultado alcanzado, éxito obtenido o producto comunicable, sino como *lo que ella puede*. Las investigaciones, a la sazón, se individualizan según su cantidad de poder. Lo que una investigación puede hacer, otra no lo puede hacer. En una palabra, no todas pueden hacer la misma cosa. Al definirse en términos de potencia efectuada, la investigación supone una esencia práctica. Aún en el caso de la investigación teórica o especulativa, la acción está presente como aspecto de su definición.

En la acción que mejor corresponde al investigar, en la investigación, pues, no es innecesario destacar otro aspecto, otrora sopeado por los griegos. La acción, validada como *praxis*, es una parte esencial de lo humano. Aunque apelemos a una conjunción negativa para definirla, la no-acción es también una forma de actuar: la forma encarnada por quienes obran acudiendo a procesos de resistencia o silencio. Gracias a ella, a la acción, los seres humanos tomamos conciencia de nuestra libertad. Sin posibilidad de actuar no sabríamos que significa la libertad. Por supuesto, se trata de una libertad relativa, circunscrita por nuestro ser interior y el de los demás (siempre bajo la soberanía de la ley). Esta libertad, que tanto echamos en falta cuando es restringida por una coerción exterior, o, peor, por alguna clase de violencia deletérea, nos ayuda a representarnos a nosotros mismos. En ella nos auto-contemplamos y ella a la vez sirve a los otros para contemplarnos.

¿Qué dice el aprestarse a investigar, el acometer una acción investigativa? Dice lo que traduce la palabra griega *archein*: que vamos a ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’ algo; que, en nombre de nuestra libertad, habremos de “poner algo en movimiento...” (Arendt, 2006: 201). Qué sea este comienzo investigativo es una cosa que cada quien define en su momento y lugar. Lo propio de él, lo que se repite con ocasión de cada comienzo investigativo, no está lejos de la cualidad esencial del acontecimiento: la irrupción de lo que corta y rompe. Respecto de un *continuum*, el acontecimiento es

aquello que interrumpe la serenidad de un estado de cosas, avanza con fuerza pasmosa y se instala en el mundo atrayendo sobre sí todas las miradas y palabras; respecto de una potencia de acción, la actividad investigativa es aquello que comienza a acontecer como discurso. ¿Cómo comienza a darse la acción investigativa en términos de discurso? Respuesta llana: el *proyecto de investigación* (Este último término lo reclaman para sí la ingeniería, la arquitectura y el derecho). ¡Qué más da!

Al enunciarse lingüísticamente en el proyecto, bajo la forma de enunciados sintéticos que contienen una oferta de realización analítica o, en todo caso, una promesa de actualización expositivo-argumentativa, el discurso proyectado hace las veces de puente entre el investigar y el comienzo de su efectuación. Su masa de palabras se tiende sobre estos dos extremos. En realidad, es lo único firme entre ellos. Arendt, de nuevo, lo expresa así: “Sin el acompañamiento del discurso, la acción [venidera] no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto” (ídem: 202-203). Como realización primera de la potencia inherente al modo verbal de infinitivo del término investigar, el proyecto es “*un punto de orientación adoptado para conducir una experimentación que desborda nuestra capacidad de previsión*” (Deleuze, 1997: 57). El punto de mira que prohijamos brota en medio de nuestra historia personal. Eso significa que se torna revelador de nuestras apetencias, preferencias y apuestas.

A despecho de la plantilla que deba ser colmada como parte de su justificación formal, el proyecto, de un lado, limita la acción y, de otro, la libera. La limita, puesto que, de todos los posibles (de todos los “com-possibles”), se inclina sólo por uno, precisamente aquel que habrá de articular el *objeto* de la investigación; y la libera, ya que, al deslindarla de una totalidad desacorde, la lanza hacia delante –la dirige a distancia o en perspectiva–. No en vano en una proyección adoptamos un punto de vista anticipado. Nos adelantamos a observar algo que aún está lejos de ocurrir, aunque ciertamente en la esperanza de que acontezca. Lo que yace lejos, en el tiempo y en el espacio, lo acercamos a nuestro punto de orientación, no sin aprehenderlo precariamente. Pero este gesto de tomar la delantera, si se nos permite la expresión coloquial, trae consigo un efecto especial: conjura el enfrentamiento de fuerzas que combaten entre sí en el seno mismo de la potencia. Y más: le imprime un poco

de orden al caos reinante en el interior de cualquier espectro de posibilidades. Al elegir es inevitable que neguemos otros posibles (o, cuando menos, que los dejemos a un lado como alternativas posteriores de investigación); pero al hacerlo ganamos, por qué no, en consistencia de focalización.

Adicionalmente, el proyecto, como lo indica su nombre, no corresponde a la acción investigativa propiamente dicha; atañe, responde, antes bien, a su imagen. El proyecto, así planteado, aparte de ser un punto de vista, es también una imagen: la imagen que entrevemos –que colegimos– de la acción venidera. Ella admite ser concebida como una especie de representación mental. El discurso la detalla, la plasma, la vierte en ideas. Pensamiento y lenguaje en obra se escoltan mutuamente. Forcejean entre sí para alcanzar una unidad descriptiva. Y, a sabiendas de su carácter incorpóreo, inmaterial, *ideático*, la consideramos como si fuera semejante a la acción real. Nos mueve la intención de que ambas se acoplen, se fundan en una sola entidad. Por ende, entre la imagen y la acción ulterior se da un vínculo de asociación. Dicho vínculo instaura una relación clara si entre una y otra cursa un proceso expedito; y una confusa, si, al revés, genera, más adelante, un transcurrir salpicado de inconvenientes. De ahí que en la elaboración de un proyecto de investigación sea menos relevante el acto de llenar las casillas del formato correspondiente que el esfuerzo por establecer el más alto grado de adecuación entre la imagen prefijada y la acción a realizar. La imagen previa, el esquema vislumbrado, el plan diseñado, no sólo informa sobre la ejecución de una cosa; también pretende dar forma a la radical rebeldía de lo venidero. A pesar de lo dicho, no hay modo de ajustar estrictamente la imagen a la acción. Entre ambas media siempre un vacío incalculable, imprevisible. La conciencia que subyace a esta operación de ensamble ha de tomar en cuenta la naturaleza diversa de los términos mismos de la relación. Lo que se compone en abstracto, mediante un ejercicio de previsión imaginaria, puede deshacerse en el instante mismo de su realización. Ningún proyecto es capaz de prever todos los detalles de ejecución, ni ningún formato puede aligerar la carga que supone el investigar. Pero no por esta imposibilidad inexorable la operación debe abandonarse.

Matizado el sentido de la palabra investigar, y no sin haber intentado demarcar la actividad a la cual ella hace referencia, no podemos evitar plantear dos preguntas que constituyen el foco de nuestra reflexión. Como praxis proyectada discursivamente, la investigación *¿qué origen tiene?* y *¿mediante qué elementos se manifiesta?*

Si excluimos lo que es exterior a la investigación, la pregunta por su origen pretende averiguar cuál es la esencia que la detona efectivamente como realización humana. Si no a todos, y ni siquiera a la mayoría, ¿qué espolea, pues, a ciertos hombres a comenzar acciones investigativas? ¿Qué los estimula a hacerlo e, incluso, en ciertos casos, a no poder no hacerlo? La historia del pensamiento abunda en respuestas. Registremos unas cuantas. Porque nos reconocemos en falta, sabedores de que desconocemos muchas cosas, dedicamos nuestra vida privada y pública a la búsqueda y comunicación del conocimiento (he ahí una primera); porque, por naturaleza, que no por cultura, los hombres somos empujados simple y llanamente a conocer (segunda); porque dudamos de las realidades que nos rodean y queremos obtener, a despecho de las supercherías consagradas y las ilusiones con que nos embriaga la razón, certezas indubitables (tercera); porque, a menos que queramos encarar la vida como infantes sometidos a la autoridad y arbitrio de los adultos, hemos de tener “el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento” en prueba de que por fin logramos llegar a la mayoría de edad (cuarta); porque, en nuestra condición de seres naturales, hemos de trascender nuestra misma actitud natural suspendiendo el juicio sobre las cosas del mundo a fin de alcanzar los significados ideales de las cosas (quinta).

Con ser numerosas y diversas las respuestas aducidas (“docta ignorancia” –Sócrates–; “deseo innato de saber” –Aristóteles–; “duda metódica” –Descartes–; “*sapere aude*” –Horacio, Kant–; “*epoché*” –Montaigne, Husserl–; etc.), por nuestra parte afirmamos que la investigación nace allí y cuando un *cuerpo humano es afectado por algo y, en respuesta a ello, actúa no sin afectar a algo*. Tal es nuestra conjetura: sin afección no se forma un espíritu investigativo ni se produce la acción investigativa. Por más que la anticipemos mediante un conjunto de enunciados sintéticos al que denominamos convencionalmente proyecto, y por más que éste luego haya de ser sometido a una revisión judicativa por parte de unos pares a quienes se les

asigna la delicada tarea de establecer su aprobación o rechazo, la investigación no empieza con ideas; comienza a partir de una afección. Al hablar de comienzo, arranque, origen, no podemos menos de implicar la idea de esencia. ¿A qué conviene llamar esencia (*ousía*)? No tanto a la hacienda propia, a los bienes que no son enajenables (sentido primario), sino a aquello que es por naturaleza (sentido secundario y ya asentado firmemente en la tradición filosófica). Por lo tanto, ¿se da alguna relación especial entre origen y esencia? En efecto, “el origen de algo es la fuente de su esencia. La pregunta por el origen...pregunta por la fuente de su esencia” (Heidegger, 2003: 11). Al afirmar que la investigación parte de una afección, sostenemos que encuentra su origen –su esencia– en ella.

¿De qué manera circunscribir el concepto de afección (del latín *affectio*)? Por afección no concebimos un apego obsesivo ni una inclinación espontánea, tampoco una reserva de provisión eclesial y menos una alteración morbosa. Aunque cualquiera de estas acepciones puede hallar curso en la vida ordinaria, sería forzar innecesariamente la definición que buscamos si ligáramos la esencia de la investigación a alguna de ellas. Tomemos una vía positiva. Una interpretación libre (quizás rudimentaria) de la *Ética* de Spinoza, nos puede dar luces.

Para el pensador holandés, los seres humanos somos modos de ser finitos de una única sustancia absolutamente infinita llamada Dios. Más que criaturas, existimos como atributos de dicha sustancia. La sustancia, al ser infinita, envuelve a todas las cosas y seres como sus modos o atributos. Si la sustancia es en sí, los modos son en otra cosa (*E*, 1, ax. 1). El individuo, en tanto modo existente, se compone de un gran número de partes extensas. La naturaleza de dichas partes es tal que se *afectan* unas a otras, incesantemente. De suerte que las afecciones “son modos por los que son afectadas las partes del cuerpo y, por tanto, todo el cuerpo” (*E*, 2/28). Las afecciones, en este orden de ideas, son los modos mismos de la sustancia o de sus atributos. Por extensión, las cosas y seres humanos, bajo el modo de existencia, tienen el poder de afectar y de ser afectados recíprocamente. (*E*, 2, post. 1-6). La afección es directa si entre el cuerpo afectado y el afectante no media una imagen de cada uno de ellos, e indirecta si entre los dos se cuela la imaginación. En este último caso la afección es una especie de vestigio de la cosa que ejerce sobre nosotros su efecto inmediato y sus ideas implican ne-

cesariamente “la naturaleza de uno y otro cuerpo” (E, 2/16, dem.). En efecto, podría ser que el cuerpo afectante no esté presente, pero, gracias al poder de la imaginación, nos lo representamos como si lo estuviera. Spinoza es claro: “a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina...” (E, 2/17c).

¿Qué papel juega el tiempo en la afección?

No hay afección que no sea instantánea. El instante sería, pues, el tiempo característico de la afección. A sabiendas de que el instante es la unidad mínima de tiempo, cuyo ser consiste en una fugacidad irrefrenable, en un surgir de súbito y desaparecer tan pronto se anuncia (volviendo sus golpes contra lo que tiene vocación de permanencia), ¿puede hacer germinar una investigación? Lo infinitesimalmente pequeño del tiempo, ¿de veras tiene el poder para hacernos dar el salto hacia una acción investigativa? Creemos que sí, a condición de reevaluar el tipo de relación que mantenemos con esta forma de tiempo.

Por regla general, el tiempo, para la mayoría de nosotros, no pasa de ser un asunto automático de calendario. A lo sumo percibimos la mecánica y homogénea marcha del reloj. El pasar del tiempo es nuestra experiencia común. De cuando en cuando dejamos caer la frase “el tiempo pasa”, pero excepcionalmente —o nunca— oímos decirle a alguien “paso en el tiempo”. No sin engañarnos, creemos resolver su misterio, el misterio insondable del tiempo, situándolo más allá, en torno de o fuera de nosotros. Y, no obstante, somos seres de tiempo. Estamos en él y su ser (el que sea) nos trama esencialmente. Ni antes de nacer ni después de morir nos desprendemos de su envoltura. Tampoco mientras vivimos. Existir es ser en el tiempo. Las lianas del tiempo son inexorables. No en vano delimitan los contornos de nuestra finitud. Aparte de carne, estamos hechos de tiempo, de incontables e irreversibles momentos. Sería una empresa vana (absurda y enloquecedora) pretender tener conciencia de cada uno de ellos. Parafraseando a Borges, acotaríamos que los instantes a los instantes son iguales.

Y, sin embargo, hay instantes que, lejos de *darse* en su imperturbable transcurrir, se nos imponen por sí solos. Casi nos asaltan de

repente. Lo que arrastran consigo, lo que sobrellevan en su interior, lo que parecen prometer, no tiene nada que ver con su típica existencia incorporeal. Irrumpen con una fuerza tal que nos obligan a su descubrimiento. Al desprenderse del tiempo horizontal, esos instantes introducen un tiempo salpicado de verticales. No se miden con el metro de la extensión, pues son cantidades intensivas. Lo que pierden en extensión lo ganan en reverberación. Semejan destellos que simultáneamente enciegan e iluminan con sus haces resplandecientes. Su vigor nos revela una significación insospechada. Esa significación es propia de un tiempo de epifanía. Cuando por momentos (de epifanía) nos apercibimos de que, como producto de una afección, nos topamos con algo que amerita iniciar una pesquisa investigativa, solemos apelar a ciertas expresiones para describir la situación en la que nos encontramos: “Lo tengo” o “casi que no doy con lo que andaba buscando” o “por fin di en el clavo”. Benjamín puntualiza dicha situación de una manera condensada: “El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar” (Citado por Safranski, 2007: 212).

Como no nos cegamos a la evidencia de que los instantes de epifanía afectivos que pueden hacer surgir una investigación son excepcionales, pero no imposibles, conviene tomar en cuenta otra forma de tiempo cuya naturaleza difiere de la instantaneidad. Hablamos de la forma conocida como duración. Duradero, por definición, es aquello que se rebela, oponiéndose, a lo instantáneo. Así mismo, duradero es lo que, luego de comenzar, persiste en el tiempo sin que se fije un límite exacto de culminación. ¿Tiene sentido hablar de afecciones que duran, que tienden a durar, a subsistir en el tiempo? Spinoza, de nuevo, nos puede encauzar. En el tejido discursivo de la *Ética*, que como es sabido adopta el modo propio de la demostración geométrica, la afección hace parte de una constelación conceptual, integrada por dos nociones emparentadas: afecto y pasión. Afección (*affectio*), afecto (*affectus*) y pasión (*passio*) conforman una terna fecunda que atraviesa no pocos pasajes de la obra. Pero es en la tercera parte, titulada “De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos”, donde se plantea su completo desarrollo. Si atrás anotábamos que las afecciones son especificadas como imágenes o ideas de cosas que producen en los cuerpos y espíritus un efecto determinado, un estado determinado, ¿cómo define ahora Spinoza los afectos? He aquí lo que afirma: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo,

con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (E, 3/3).

¿Cuáles son los contenidos proposicionales involucrados en esta definición? Señalemos seis. Primero: aunque las dos nociones se expresan mediante palabras que se parecen morfológicamente entre sí, sus respectivas desinencias dejan traslucir variaciones semánticas que modifican sutilmente el significado de cada una de ellas. Segundo: la diferencia de significados obedece a sus correspondientes naturalezas, pues con el término afección se designa un efecto temporal determinado, mientras que con el de afecto se determina el tránsito de un estado de afección a otro (tránsito que supone la duración, no el instante). En otras palabras, “el afecto es algo que la afección envuelve. ¿Qué es lo que envuelve la imagen de cosa y el efecto de esta imagen sobre mí? Toda afección instantánea envuelve un paso o una transición... Es un paso o una transición envuelta por toda afección. ¿Qué es este paso o esta transición? Es un pasaje vivido o una transición vivida, lo que no quiere decir forzosamente consciente” (Deleuze, 2006: 79-80). Si el afecto es el pasaje de una afección a otra, y si este pasaje se mide en términos de duración, entonces la duración es la forma temporal propia del afecto. Que el afecto dura o tiende a durar, es otra forma de decir que entre dos estados afectivos específicos, uno antecedente y otro consecuente, el individuo experimenta el fenómeno del pasaje mismo. Cuarto: ¿qué significa esta experiencia del pasaje, este fenómeno de la transición? Spinoza facilita la respuesta en su antedicha definición de afecto: significa un grado de potencia de acción. Conforme a una escala cuantitativa de los modos de existencia, la vivencia de la transición afectiva eleva o rebaja, “ayuda o estorba”, entorpece o promueve el poder de acción del cuerpo mismo. Quinto: se llama también afectos a las ideas que tenemos de las afecciones. Una última implicación: más que indicar las subas y bajas de potencia, los afectos serían grados de potencia experimentados cuantitativamente. Así, “a los afectos que son aumentos de potencia los llamaremos alegrías. A los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas. Los afectos están o bien en la base de la alegría, o bien en la base de la tristeza. La tristeza es el afecto que corresponde a una disminución de potencia; la alegría es el afecto que corresponde a un aumento de potencia” (Deleuze, 2006: 82).

¿Qué puede afectar a un ser humano de manera instantánea o duraderamente? Al tenor de una distinción de oficio, se diría que lo que puede afectar a un hombre de ciencia no es necesariamente lo mismo que afectaría a un estudioso de las humanidades. A éste lo puede afectar una cita leída en un libro, una expresión fecunda oída en el curso de una conversación, una inquietud planteada por un estudiante en el seno de un programa académico, una ocurrencia cazada al vuelo en momentos en que camina a lo largo de una calle, una asociación de ideas fraguada al término de la contemplación de una pintura o de la escucha de una conferencia, etc. A aquél, por su parte, lo puede afectar la insolubilidad duradera de un problema matemático, las inesperadas reacciones de una sustancia química, las incomprensibles relaciones de algunas fuerzas físicas, la resistencia a la descomposición de ciertos materiales orgánicos, la ineficacia de las medicinas de última generación, etc. No cuesta trabajo confirmar que los hombres cuentan con el poder de ser afectados por mil cosas heterogéneas. Pero bajo esta perspectiva, no hay distinción relevante entre un científico y un humanista. En función de un cierto poder de ser afectados, los dos, al investigar, hacen lo mismo. Sea que asuman una actitud explicativa o comprensiva respecto de su objeto, buscan hacer transparente aquello que se les esconde.

La afección no se reduce a la pluralidad de posibles cuerpos afectantes. Spinoza tiene también en cuenta las combinaciones: “hombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto...” (E, 3/51). Por lo que toca al primer componente de la proposición, el fenómeno del suicidio suscita en este estudioso del mundo social un tratado sobre la muerte, mientras que a aquel lo lleva a proponer una política integral de atención comunitaria, por no hablar de un tercero en quien el tema le despierta una profunda depresión. En el terreno de las ciencias opera el mismo esquema. El fenómeno de la luz suscita en este estudioso del mundo físico una indagación sobre el comportamiento de las ondas, mientras que a aquel lo lleva a proponer una teoría sobre los corpúsculos, por no hacer mención de un tercero en quien el tema lo conduce a una experimentación con los colores. Igualmente, en lo que atañe al segundo componente, el sociólogo de marras podría quitarse la vida (caso hipotético) luego de comprender que es imposible hallar una única causa de explicación del

suicidio. Y el físico, indeciso ante el dilema de la naturaleza de la luz, optaría por suspender el juicio. Como si no fuera suficiente, Spinoza, en la demostración de la proposición susodicha, agrega un matiz adicional referido a las variaciones del tiempo. Lo que, de diverso modo, puede afectar a distintos hombres un mismo objeto, o lo que el mismo objeto puede afectar de diverso modo a un mismo hombre, puede suceder en tiempos diversos o al mismo tiempo.

La praxis investigativa es una clase de afección alegre, pues acrecienta –en lugar de disminuir– nuestra potencia de actuar. El compromiso que demanda, pese a estar teñido de inquietud e incertidumbre, nos pone a resguardo de los sentimientos que debilitan nuestro ser. Entre ella y nosotros establecemos, *componemos* una relación (observaría Spinoza). Vivir equivale a componer relaciones. Una existencia humana sin relaciones es inconcebible. Hasta el anacoreta, cuando decide elegir voluntariamente la experiencia de la soledad, entabla relaciones consigo mismo. Nuestro destino es relacionarnos con las cosas, los otros, el mundo. Aún la muerte personal, la propia, mueve a los deudos a componer relaciones. ¿De qué tipo? Evocativas, sin duda. Que algunas relaciones generen formas inesperadas de dependencia (y, al extremo, de sujeción) es un asunto que aquí no está en cuestión. Ahora bien, no sólo existimos componiendo relaciones. También existimos haciendo lo contrario, esto es, descomponiéndolas. Uno y otro agenciamiento van de la mano. Componemos una relación con el humo del cigarrillo que aspiramos, pero lo hacemos descomponiendo las relaciones físico-químicas que le otorgan consistencia a la picadura enrollada. Componemos una relación laboral con una institución, pero no sin deshacer la relación contractual que teníamos con otra. Una relación amorosa se descompone, o bien porque componemos una relación nueva con alguien más, o bien porque queremos rehacer la relación que tenemos con nosotros mismos. Y, en el caso de la investigación que es avalada por una corporación universitaria, componemos una relación con la investigación modificando la relación con los tiempos ordinariamente asignados a la docencia o la extensión. Componga o descomponga relaciones, el modo existente se define en esencia por *estar en relación con*.

¿Qué determina en el modo existente, en el modo finito de existencia, la composición y destrucción de relaciones? Los encuentros,

ya sean fortuitos o provocados. Para Spinoza, nuestro cuerpo no cesa de toparse, de chocarse, de encontrarse con otros *cuerpos* (*E*, 2/29 cor.). En todo encuentro, entonces, hay (o se produce) una composición o descomposición de relaciones. La investigación que es originada por una afectación definida forja una especie de encuentro y a la par compone una relación concreta. ¿Cuándo se compone ésta? ¿Cuándo se descompone? “Yo diría que hay composición cuando mi relación es conservada y se compone con otra relación exterior. Diría que hay descomposición cuando el cuerpo exterior actúa sobre mí de tal manera que una de mis relaciones, o aún muchas de mis relaciones, son destruidas, dejan de ser efectuadas por las partes actuales” (Deleuze, 2006: 66). Una vez instaurada, ¿por qué la relación compuesta puede ensanchar nuestra potencia, en vez de adelgazarla? Respuesta llana: porque suponemos que se aviene, que se ajusta a nuestro ser.

Avenirse significa que tomamos conciencia de que la relación nos conviene. Como la expresión induce a equívocos, apresurémonos a aclarar que no se trata de juzgar *lo conveniente* en términos morales, pues lo que está en juego no es la elucidación de un valor superior que nos sirva de guía para comportarnos en el seno de la vida familiar o social. Se trata de pensar lo conveniente, más bien, en términos existenciales. Así como paulatinamente, conforme remontamos en edad y ganamos en experiencia, vamos descubriendo qué alimentos o bebidas convienen a nuestros cuerpos, así también *nos decimos* que la relación derivada de tal o cual investigación nos conviene porque previamente consulta los límites de nuestro saber, o porque anticipadamente hace resonar las fibras más íntimas de un deseo auténtico, o porque tempranamente hace que notemos lo útil que resulta para nuestro ser. Es como si, al hacernos cargo de nosotros mismos, midiéramos fuerzas (físicas o cognitivas) respecto de lo que podemos hacer y procuráramos obrar en consecuencia. En esa medida, la acción investigativa trasunta una experimentación similar a la establecida con los alimentos. Y la alegría que hace nacer (insistimos, no exenta de inquietud e incertidumbre) es un sentimiento de dicha, de gozo, de optimismo, ya que es producido por la idea de un objeto que no ignora la capacidad de acción de nuestra naturaleza (*E*, 4/8). Lo mismo ocurre en el caso contrario: cuando descubrimos qué de lo que habitualmente consumimos debilita o enferma nuestros cuerpos, simplemente no lo comemos o

no lo ingerimos, y cuando sabemos qué no podemos investigar, por razones de impotencia cognoscitiva, lo dejamos de lado. No en vano un sentimiento de *tristeza investigativa* sale a flote allí donde proponemos, de antemano, una relación inconveniente con el objeto de investigación. Ello explica que la potencia de la acción investigativa sea directamente proporcional a la conveniencia de la relación instaurada con el objeto.

Cuando advertimos que la relación establecida con la propuesta de investigación conviene a nuestra naturaleza, quedamos en trance de proseguir en ella. Proseguir es más que *establecerse* y quedarse en algo. Implica, con mucho, un matiz de insoslayable dinamismo que se manifiesta en el término perseverar. La palabra perseverar es usada por Spinoza, bajo la forma latina *conatus*, para nombrar, en el contexto de su *Ética*, menos una simple tendencia al movimiento que el esfuerzo de perseverar en el ser de algo (*E*, 3/6-9). *Conatus* y afectación se imbrican mutuamente: “una afección, sea cual sea, se supone que determina el *conatus* o la esencia. El *conatus*, en tanto determinado por una afección o por un sentimiento que nos es actualmente dado, se llama ‘deseo’; como tal se acompaña necesariamente de consciencia” (Deleuze, 1999: 222). Por tanto, no hay forma de efectuar la acción investigativa si no se persevera en la relación compuesta por la afección (por el afecto). En otros términos, perseverar equivale a efectuar la potencia que va desde el investigar, pasando por el proyecto, hasta la acción misma. Lejos de ser un asunto de voluntad (“nos proponemos realizar la acción investigativa”), es un asunto de potencia (“podemos hacerlo”). Quien persevera afirma una diferencia. Pero no en el sentido de que neguemos la igualdad respecto de los demás, sino en el sentido de que ahondamos en el ser que somos y que nos distingue potencialmente de otros. Tanto cuanto hay en nosotros de potencia se diferencia de la cantidad existente en otros. Y eso que hay, poco o mucho, no importa, lo tendemos a realizar en cada instante.

Subrayábamos, casi de pasada, que la afección que origina el tránsito a la alegría de la acción investigativa nunca está exenta de inquietud. Ahora veamos la razón. Con independencia de que en la vida cotidiana asociemos el término a una forma de comportamiento infantil, cuyas características son objeto de tratamiento y control psicológico (por no decir psiquiátrico), y a sabiendas de que el término arrastra consigo un honorable pasado histórico cuyos

matices filosóficos dan cuenta de un modo de nominar y caracterizar la *vita activa* (Arendt, 2006: 25-36), inquietud sería otro modo de expresar la afección. Una inquietud, una afección, gatilla siempre la investigación. Dicho con más precisión, si no toda inquietud desemboca en una investigación, no hay investigación que no nazca de una inquietud. A menudo lo que nos inquieta, lo que nos perturba, no es más que una alteración de nuestros patrones de conducta o de nuestras rutinas de interacción. Y eso que nos inquieta, acaso incomodándonos, quizás molestándonos, en cualquier caso rompiendo el equilibrio de nuestro estado de ánimo, o bien se disuelve solo, o bien lo solucionamos de la mejor manera posible. Pero la inquietud propia de la investigación pertenece a otra clase. Es *inquietud encarnada*. De ahí que el investigador sea, por definición, un hombre que cultiva la inquietud, en el doble sentido de la palabra: rechaza la inacción (de conciencia) y acoge en sí mismo aquello que lo afecta. Al huir del conformismo mental, pone delante de sí la pregunta (más adelante nos ocuparemos de ello); y al acoger la afección, acepta vérselas consigo mismo. Esta doble especificación se opone a la tendencia –adoptada por muchos– de llevar una vida soportada en la inocencia del simple fluir y, por ende, que evita “hacerse cargo” de aquello que más les incumbe (Echeverría, 2002: 90). Quien investiga, aparte de atender a un objeto (de investigación), responde, lo sepa o no, a sus fantasmas interiores.

Por lo demás, la alternancia –complementaria– entre la quietud e inquietud preside el modo de realización del acto investigativo. Una completa inquietud, en el doble sentido de actividad corporal y mental, deja poco lugar al sosiego indispensable para captar ciertos aspectos y relaciones de la cosa indagada. Por su parte, una entera quietud, concebida como estado último de contemplación de lo captado, podría conducir al investigador a dar por terminada prematuramente su búsqueda, sin llegar a percatarse no sólo del carácter provisional de sus hallazgos sino también de la fragilidad argumentativa o experimental de sus conquistas. En este orden de ideas, el destino de la inquietud germinal que da origen a la investigación no pareciera ser otro que el de una quietud restringida, y, al revés, la vocación de la quietud con la que se logra poner orden a las piezas del rompecabezas no pareciera ser más que una inquietud acechante. Si entre ambos estados se da una relación complementaria es porque en cada uno de ellos late la presencia de su contrario. Así como la

inquietud contiene una promesa de quietud necesaria, ésta envuelve un convite de inquietud ineliminable. El complemento también se extiende a sus efectos. Un exceso de inquietud puede suavizarse con una interrupción contemplativa, y una quietud en demasía puede mitigarse con alguna acción que se ejecute. La antigüedad medieval tenía conocimiento de esto. Por ejemplo, Tomás de Aquino, en la *Summa theologica*, recomendaba la *vita activa* para “aquietar las pasiones interiores y así facilitar la contemplación” (Arendt, 2006: 35). ¿Acaso no aconsejaría la *vita contemplativa* para apaciguar las acciones exteriores y así allanar el camino a la percepción de la verdad? En fin, cualquiera sea la manera de calificar los términos de la relación de esta alternancia, una cosa resulta razonable: la acción investigativa (teórica o aplicada) oscila entre dos polos contrarios que se afectan recíprocamente, que coexisten sin anularse.

Algo, pues, nos afecta, nos inquieta al decidimos a investigar, aunque no sepamos muy bien qué sea y por qué. Quizás lo presentimos vagamente, pese a que no logremos ponerlo en palabras con claridad. Es como si el *objeto* rehusara quedar atrapado en las redes tendidas por el lenguaje. Toda avanzada en el discurso, toda pretensión de actualización lingüística, choca contra esta inculcable realidad. Ya no es el lenguaje desapareciendo “detrás de lo que se dice en él” (Gadamer, 1994: 149); ahora es el lenguaje resistiéndose a aparecer (a sobrevenir como discurso). Venzamos con mayor o menor fortuna la renuencia del lenguaje, el tema o problema de investigación, dicho en términos de conjetura, es la rúbrica que damos a nuestro intento verbal de nombrar aquello que nos inquieta o afecta.

Bien o mal articulada, y a pesar de ser arbitraria, esa rúbrica, esa especie de envoltura lingüística con que arrojamos la afección, es tributaria de dos rasgos: de una parte, mimetiza las expresiones-estándar que, por constituirlos, distinguen la actividad investigativa de otras actividades humanas y, de otra, hunde sus raíces en la tradición en la cual el tema o problema se inserta. De conformidad con el primero, urdimos el tejido discursivo con los hilos que nos surte la práctica una vez ha sido normalizada: enunciarnos el núcleo de la investigación, ya sea de manera afirmativa, ya sea de manera interrogativa; categorizamos los objetivos como generales o específicos y los plasmamos sirviéndonos de verbos en infinitivo que, preferentemente, dejen traslucir conductas observables; indicamos, con el

máximo de cautela, la provisionalidad de la conjetura que sometemos a prueba experimental o lógica; establecemos si operaremos con variables dependientes o independientes; nos afanamos en subrayar la clase de fuentes de las que echaremos mano, bien primarias, bien secundarias, etc. Respecto del segundo, entrelazamos lo dicho exponiendo nuestro grado de comprensión de algunas de las nociones que conforman el campo de estudio al cual hace eco nuestra propia investigación. Podemos estar seguros de que comprendemos una noción cuando, además de reparar en las relaciones existentes entre las expresiones y las realidades designadas por ellas, somos capaces de extender dichas relaciones a otros dominios diferentes, de suerte que alguien más pueda percibirlas. En cierta medida, comprender equivale a quedar en trance de explicar.

Uno y otro rasgo, es decir, imitar la forma estándar de enunciación y transparentar el grado de inteligibilidad de las nociones que forman el campo teórico de la investigación, constituyen sentidos “juegos de lenguaje” (Wittgenstein, 1988: 25). Al apuntalarse ambos en el conjunto formado por la pareja Palabra-Acción, aceptamos que no hay uso verbal que no esté regido por un ámbito de acción o forma de vida en que la palabra adquiere un significado concreto. En consecuencia, se desempeña correctamente en el juego de lenguaje investigativo, quien conoce al menos uno de los usos de las palabras que emplea y reconoce los contextos de acción en los que aquellos se aplican.

Por más que el nombre con que designamos la afección que le da existencia lingüística a nuestro tema o problema de estudio no sea el más apropiado (concesión ésta que no debería llevarnos a profesar que existen palabras puras, exactas o, peor, verdaderas), no hay que perder de vista el hecho de que dicho nombre –u otro que se le asemeje– puede reaparecer como título o parte del título de la investigación. En cuanto signo inicial, el título, a despecho de una vieja figura retórica, aún se postula como cabeza de escritura; y, más todavía, según lo quiere el dictamen de la tradición, como embrague, señal, lema de comienzo textual. Al ser compuesto con base en las locuciones que conforman el campo virtual de la lengua, dicho elemento cumple dos funciones básicas: la de enunciar y la de anunciar (Barthes, 1993: 328). Enuncia el tema o problema (léase, el nombre otorgado a nuestra afección o inquietud) y anuncia “que un pedazo de literatura habrá de seguir”. Al desempeñar esta doble

función, el título no puede menos de dirigir a alguien (en principio a sí mismo y luego a otros) cierta apelación diferida, pues a la par que se asegura como realización verbal, escamotea la identificación inmediata de aquello a lo cual se refiere. Lo primero porque deviene espacio donde, por un instante, el infinito discurrir del lenguaje se concretiza según el “principio de expresabilidad” (Searle, 2001: 28); y lo segundo porque, a tono con cualquier conjetura verbal, supedita la comprensión al doble ejercicio de la descodificación lingüística y pragmática. En otros términos, el título, en tanto pliegue sutil de un código hermético, delimita una zona de referencias y sentidos posibles; sin embargo, es una delimitación munida de ilusión, pues poco o nada del horizonte informativo que deja entrever admite ser validado con anterioridad. Pese a lo dicho, el título *está allí* para recoger, de manera condensada, la sustancia de contenido de la acción investigativa venidera.

Aparezca mencionada o no en el título, la inquietud que hace nacer la investigación apenas si escapa a una especie de traducción. ¿En qué consiste ésta? En explicar racionalmente aquello que nos afecta. En el tránsito de un orden sensible a otro inteligible, ya no es sólo cuestión de seleccionar y combinar palabras para formar enunciados expositivos cuyos contenidos sea indicadores de nuestra afección; ahora es cuestión de justificar la acción de búsqueda que hemos de emprender, espoleados por la persistencia de aquélla. Si justificar es dar razones, dar razones, a su vez, equivale a argumentar. En efecto, dondequiera que se razona, que se dan razones, hay argumentos. Los argumentos son opiniones o dictámenes fundamentados en el ejercicio de la razón, no simples pareceres gregarios. Una opinión que no trasluzca cierto discernimiento racional lejos está de poder ser denominada argumento. Ahora bien, la actividad argumentativa, como manifestación verbal de los llamados razonamientos dialécticos, parte de lo que es aceptado por todos los hombres, por la mayor parte o por algunos (Aristóteles, *Tópicos*, 100a: 30-31) y, mediante encadenamientos discursivos coherentes, pretende “ganar la adhesión de los espíritus a las tesis que se presentan a su asentimiento” (Perelman, 1997: 29). Al argumentar, en una palabra, buscamos persuadir o convencer, nunca demostrar (en el sentido experimental del término). Y lo hacemos, no porque tengamos certeza de nada, sino porque nuestras certidumbres, muchas de las cuales pueden ser refutadas, no excluyen la controversia. En

contra de quienes distinguen estos dos fines recurriendo a criterios poco técnicos (ora el tipo de agente involucrado, ora la parte humana implicada), Perelman ve en el auditorio un criterio más idóneo para diferenciar uno de otro. Así, cuando nos anima la intención de persuadir, dirigimos nuestro discurso (el de la justificación) a un auditorio particular; y cuando nuestro propósito es convencer, lo destinamos a uno más general o, por qué no, al auditorio universal. Ontológicamente hablando, el auditorio es anterior a la intención comunicativa. Dado que el lector originario de una justificación es el investigador mismo, entonces justificar es actuar argumentativamente teniendo en la mira al propio yo. Convencemos, en cambio, cuando nuestra justificación es refrendada racionalmente por otros (que, por extensión, se han persuadido a sí mismos).

Hasta aquí nuestra tentativa por responder a la primera pregunta que formulamos atrás. Pasemos a ocuparnos de la segunda: *¿mediante qué elementos se manifiesta la investigación?*

-2-

Al unir lo dicho con los postulados de sentido que develamos a propósito de la etimología del término investigar, cabe sobreentender que quien investiga, ya sea en el ámbito de la academia, ya sea por fuera de él, va tras algo, se dirige en pos de algo, se compromete activamente en algo. Eso significa que *no hay investigación que no haya comenzado ya*. Si no fuera porque el término es tributario de un significado muy preciso en el dominio de los estudios retóricos y literarios, diríamos que lo propio de la investigación arranca *in medias res*. Lo que queremos señalar es que no existe algo así como un grado cero de la investigación. Abrigar siquiera la ilusión de que dicho grado puede existir es encarnar una nostalgia mítica. Investigar es, en este orden de ideas, una búsqueda de vestigios. Ya sosteníamos antes que, lejos de ser ruinas ilegibles, rastros difusos de una presencia irrepetible, los vestigios admiten ser concebidos como trazos humanos que mantienen a raya el olvido. Llámense inscripciones, documentos, pinturas, textos, etc., dichos vestigios devienen signos sensibles de experiencias pretéritas (acaso de experiencias contemporáneas) que subsisten a la espera de ser remozados por una suerte de congenialidad adivinatoria. Por tal razón *eso* tras de lo cual al-

guien va y ante lo cual se topa con signos estelares nunca constituye una búsqueda desinteresada; al revés, es una indagación movida por fines. ¿Qué tipo de fines? Fines significativos intervenidos por una disposición intencional. La disposición no es por fuerza de continuidad; también puede serlo de ruptura. Y no por ello la finalidad es menos investigativa. Al margen del fin perseguido, el hallazgo de tales signos comporta una exigencia preliminar: es preciso dejarlos valer en su alteridad. Sólo reconociéndoles su diferencia se evita el riesgo de leerlos conforme a la propia situación presente. Justamente es esa diferencia de los signos sensibles (o estelares) la que puede ayudar a pensar la investigación en términos de sendero. Porque “ir tras el rastro de algo” implica *ponerse en camino*.

Si escribimos en letra itálica la expresión, es porque nos interesa destacar menos su significado literal que su sentido traslaticio. ¿Cómo, pues, ponerse en camino? Cualquiera sea el gesto que exhibamos, la acción pide inicialmente un examen del *estado de la cuestión* del tema o problema que hemos de investigar. La frase, preferible a la locución inglesa *state of the art* con la cual se suele hacer referencia a los desarrollos técnicos o científicos de última generación, remite por igual a lo que otros han indagado acerca del objeto de estudio que elegimos y a la situación actual en que dicha indagación se halla. Pasado y presente se aúnan así en una misma dimensión temporal. Si pocos son los asuntos humanos que no han recibido hasta ahora alguna clase de atención teórica o aplicada, mal haríamos en suponer que nuestra empresa investigativa es única, sorprendente y original. Lo aceptemos o no, la cosa es siempre *cosa debatida*, repasada, escudriñada (Gadamer, 2001: 370). Y más: como cosa debatida que invariablemente es, la investigación nunca se cierra por completo, así en ciertos ámbitos oigamos pronunciar la sentencia “caso cerrado”. Aun cuando cierre es el nombre dado para designar el cumplimiento de unos objetivos, dicho nombre no agota la ilimitada complejidad de los motivos que conforman un hecho o un asunto humano. Prueba de ello es que, pasados los años, casos aparentemente concluidos vuelven a reabrirse en contra de lo esperado. La reapertura cumple la función de correr el límite de la investigación y, consecuentemente, de redefinir sus fronteras y rehacer sus contornos.

Lo que de ello brota es una nueva pesquisa investigativa que, de todas formas, halla su punto de asiento en la búsqueda que le precede.

Al producto fijado por escrito y dado a conocer intencionalmente mediante algún mecanismo de divulgación lo llamamos literatura (investigativa). Su especificidad deriva de los objetos sobre los cuales versa y, sobre todo, de los resultados alcanzados. Pese a que puede llegar a ser voluminosa, inabarcable o avasallante, en lo posible no debe ser pasada por alto. Estar al tanto de la cuestión, bibliográficamente hablando, es una condición esencial de cualquier investigación que se realice con seriedad. Por supuesto, es inevitable hacer elecciones, pues no podemos tener noticia de todo lo que se ha publicado al respecto. Pero quien ignora o cree que puede ahorrarse la tarea de consultar con detenimiento dicha literatura, corre dos graves riesgos. La lengua común, tan denostada por aquellos que abjurán de la sabiduría popular, nos ofrece un par de giros idiomáticos para describirlos: “llover sobre mojado” y “descubrir el agua tibia”. De hecho, el contenido semántico de cada uno de estos modismos constituye la negación misma de cualquier acción investigativa. Y en esta negación incurrimos cuando, por negligencia inquisitiva, espíritu descomedido o disposición de ánimo inadecuada, nos forzamos a saltar uno de los pasos que delinean la senda de investigación. La imagen del camino, no por ser socorrida, nos ayuda a ahondar en lo dicho: si la inminencia de una andanza parece estar contenida en el camino que se abre ante nosotros, todo camino parece guardar en sí las huellas de una andanza precedente. Un camino no es otra cosa que el complejo total de sus andanzas. Transitarlo, ya sea vadeándolo, ya sea allanándolo, es siempre tomar conciencia de que otros han pasado por él dejando tras de sí la impronta de su recorrido, el conjunto de vestigios (ahora ya identificados como genuinos signos) de su trasegar anterior. En fin, examinar el estado de la cuestión es emprender un viaje intelectual (que no excluye la búsqueda física de fuentes) en dirección a un pasado mediato e inmediato cuya sustancia está conformada por el sinfín de materiales que otros han dejado a su paso al momento de recorrer un determinado camino investigativo.

Provisto de un acervo bibliográfico amplio (aunque irremediablemente inexhausto), aquel que investiga tiene –o debe tener– en la mira la pregunta. Entre la acción de investigar y la de preguntar

se establece una relación de simbiosis en virtud de la cual una y otra se determinan mutuamente. Pero es una simbiosis que amerita ser matizada. Es obvio que no toda pregunta engendra una investigación. Si así fuera los seres humanos seríamos investigadores natos. Y la evidencia demuestra lo contrario. No se nace investigador. A esta condición se llega como resultado de innumerables variables (el contexto familiar, el tipo de educación recibida, cierto talante natural, una elección laboral o una vida optada, etc.). Pero como muchas otras actividades humanas que demandan dedicación, la condición debe ser cultivada si se desea alcanzar un mínimo grado de excelencia. Investigador no es sólo aquel que investiga, sino quien, pase lo que pase, nunca deja de hacerlo. Por lo demás, la serie de preguntas que formulamos a lo largo de nuestras vidas (acerca del tiempo horario, una dirección postal, el despacho de un empleado, el resultado de una entrevista de trabajo, la salud de un familiar, etc.) no tiene más propósito que refrendar el fondo común donde transcurren nuestras existencias compartidas. Ser social significa ratificar la certidumbre de que otros siempre pueden responder a las preguntas que nos acosan a la hora de enfrentar las contrariedades menores que trae consigo vivir. Huelga anotar que de dicho espacio común no nos excluimos como agentes de respuesta. Si sólo a título de ficción podemos imaginar una vida individual en la que no haga mella algún tipo de interrogación, resulta inconcebible, en cambio, una investigación que no se apunte verbalmente en la pregunta. Se objetará que existen investigaciones que se basan en afirmaciones. La objeción sería válida, si no fuera porque en ella, de un lado, se confunde la fuente que la puede producir con el tipo de forma sintáctica que mejor conviene al establecimiento de las hipótesis, y, de otro, porque en muchas ocasiones las afirmaciones no son más que respuestas a preguntas implícitas (Gadamer, 1994: 58-59), cuyos presupuestos es preciso comprender si se quiere entender también la motivación que les da origen. Si un investigador puede ser caracterizado como el hombre de la pregunta, *investigar es, dicho lo cual, caminar a la sombra de una pregunta.*

Pero, ¿qué es preguntar? Antes de responder, veamos que podemos entresacar de la historia de la palabra. Según el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, nuestro *preguntar* proviene tanto del vocablo *percontari* (“someter a interrogatorio”), cuyo significado subraya propiamente la idea de tantear el fondo del océano

o de los ríos, como del verbo *praecunctare* que, al ser un derivado de *cunctari* (dudar o vacilar), enfatiza el estado de expectativa que se apodera de aquel que formula la pregunta (Corominas, 2000: 472). Nótese que lo común a ambas vías de sentido es el hecho de que preguntar implica buscar. Ahora bien, pese al enigma etimológico que rodea al vocablo buscar, éste parece provenir, según las pesquisas adelantadas y defendidas por Anguita Jaén, del verbo latino *poscere* (“pedir”), pero no en conexión con el infinitivo sino con la primera persona conjugada, *posco* (“pido”). Dicha flexión “se habría visto fusionada con la precedente de un verbo nuevo de origen germánico aportado por los francos del Camino de Santiago, *buscare* (ir al bosque a buscar leña), en torno al siglo XI”. Como resultado de la fusión morfológico-semántica, que no fonológica, *posco* generaría después el verbo buscar, común al portugués y español, con el significado de “intentar conseguir lo que se quiere mediante un hallazgo...” (Anguita Jaén, 2007: 198 y ss.).

Si enlazamos la significación de las dos expresiones, resulta claro que preguntar es estar movido por el deseo de buscar o, también, es hacer del lenguaje, de las posibilidades que ofrece el lenguaje, un medio de búsqueda. Salvo en los casos de las preguntas retóricas, denominadas así porque encierran en su composición la respuesta misma, o porque prevén una respuesta ya conocida, lo que tentativamente buscamos, al preguntar, es aquello que constituye nuestro objeto de investigación. Si la pregunta sombrea el camino de la investigación, la búsqueda aviva el designio de la pregunta. Quien, en calidad de investigador, busca algo, es porque no sólo no ha encontrado aquello que busca (y de ahí su cuestionamiento), sino también porque presume que lo buscado *es* (de algún modo) y por ello amerita ser interrogado. Mediante un cuestionar sostenido en el tiempo, la búsqueda cognoscitiva que se convierte en acción investigativa escudriña, en medio de un bosque de vestigios, algo que es *puesto en cuestión*. Y “en lo puesto en cuestión tenemos, entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo *preguntado*, aquello donde el preguntar llega a su meta” (Heidegger, 2006: 28).

Para que la pregunta sea tributaria de la noción de búsqueda es necesario que no anticipe un horizonte de respuesta levantado sobre el mecanismo de la disyunción binaria. En otras palabras, una pregunta que individualiza la eventualidad de una respuesta bajo la elección de un *sí* o de un *no*, lejos de suscitar la acción investigativa,

cierra la senda que conduce al bosque. Si dicha respuesta transmite información, en igual medida causa ruido en lo que atañe al conocimiento ignorado. Dado que este modo de preguntar se fundamenta en una alternativa que no incluye zonas grises, apenas si deja algún margen de juego para el tratamiento de la contingencia. Como respuesta, el *sí* o *no* es más propio del interrogante jurídico, cuya lógica última consiste en conjurar la dispersión del testimonio. A diferencia de éste, la pregunta que hace resonar una opción de búsqueda (y merced a la cual se pone en marcha la acción investigativa) es en esencia apertura, no cerrazón. Si investigar es un modo de buscar algo, y si toda búsqueda supone la apertura de un horizonte, entonces investigar es disponerse al horizonte abierto por la pregunta. ¿En qué consiste esta apertura? “La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra. El sentido de cualquier pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta” (Gadamer, 1996: 440). Apertura de la pregunta quiere decir, en una palabra, ignorancia de la respuesta.

¿Llegamos a la pregunta o ésta llega a nosotros? Preferimos creer que la pregunta se instala en nosotros sin el concurso de nuestra voluntad, más como producto de una criba perdurable que como efecto de una ocurrencia intempestiva. No en vano, la pregunta que nos trama, extendiéndose más allá del punto de partida de nuestra investigación, consta de dos elementos: un estado de ánimo (una afección o inquietud, anotábamos antes) y una manifestación del pensamiento. Merced al primero, la pregunta deviene síntoma del cuerpo y, gracias al segundo, virtud de la razón. *La pregunta es un acto lingüístico racional agenciado por una inquietud que hunde sus raíces en el cuerpo*. El hecho de que la pregunta se nos imponga, no nos exime de ponerla en palabras. Volcar en palabras una pregunta, registrarla lingüísticamente, traducirla incluso, es igual a plantearla. Buena parte del juego investigativo consiste en este planteamiento. El planteamiento de la pregunta constituye *la instancia de lo cuestionable*. Y esta instancia no se configura a menos que se agite en nosotros el deseo de saber, es decir, que tomemos conciencia

de nuestra inevitable ignorancia. No saber, oírse decir a sí mismo “no sé”, reconocer ante los demás el amplio espectro de aquello que desconocemos, es la condición que determina el surgimiento de una posible pregunta. La investigación sería innecesaria, escasa de utilidad cognoscitiva, si nos resistiéramos a aceptar –sin sentir vergüenza– la magnitud de lo que desconocemos. Mayor ignorancia hay en aquel que cree saber, sin tener conocimientos seguros, que en aquel que, a sabiendas de la fragilidad de todo conocimiento, empieza por confesar su no saber, pues el que cree saber siempre tiene respuestas para todo (a menudo arraigadas en la opinión), mientras que el que sabe que no sabe nunca se cierra a la posibilidad de las preguntas. Ignorar no equivale a no saber; ignorar es no saber que no se sabe. Por eso, sin el detonante de la pregunta, la instancia de lo cuestionable rara vez tiene lugar. Sólo que investigador no es aquel que meramente pregunta; es aquel que, ante una respuesta dada, no claudica en su afán insaciable de preguntar. Si el modelo histórico de este afán inquisitivo lo encontramos en el Sócrates platónico, cuyas intervenciones dialógicas ofrecen la más clara estilización literaria de lo que se ha dado en llamar la docta ignorancia, entonces no hay investigación, del tipo que sea, que no esté animada por una especie de contemporaneización del *ethos* socrático.

¿Es inútil insistir en el hecho de que plantear y plantar son dos voces que en español sobrepasan con mucho su semejanza fonética? En cierto modo, quien plantea una pregunta, quien le otorga una cierta traza lingüística, hace lo propio del labrador: arraiga, mete, enclava –en un terreno intelectual– el *vástago* de sus propias inquietudes personales, con el fin de que arraigue y de sus frutos después. El planteamiento de la pregunta es una forma de plantación. Plantar una semilla trae a la mente dos acciones: deshacer la consistencia natural del terreno para permitir la siembra y definir un límite (derivado de la implantación misma). Algo similar ocurre con la investigación: al preguntar, al formular nuestro cuestionamiento, horadamos la tierra que recubre el ser de lo preguntado (que, de otro modo, permanecería invisible) y la dejamos al descubierto para que de partida nos sirva de demarcación. Plantear una pregunta (implantarla), en la esperanza de que su apertura recorte el camino de investigación, es aceptar que hemos tomado una decisión en lugar de otra. Esta decisión, que se expresa mediante algún tipo de adverbio interrogativo (¿qué?, ¿cuál?, ¿cómo?, etc.), “implica una fijación

expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta” (idem, 1996: 441). Esto se hace tanto más claro si no olvidamos que las palabras, los signos lingüísticos, derivan su valor semántico del valor de los demás signos que conforman el enunciado de la pregunta. El adverbio es la cabeza de la pregunta; pero su cuerpo es el producto de los componentes verbales seleccionados y combinados en un todo interrogativo. Y son estos componentes los que, de un lado, dan cuenta de la decisión tomada, y, de otro, indican los postulados implícitos que pueden orientar una respuesta venidera.

Ya se habrá notado que en los párrafos precedentes, al hablar sobre la pregunta, hemos venido usando el singular. Ahora es necesario emplear el plural. Lo que emerge como pregunta, lo que se torna patente bajo la forma discursiva de la interrogación, nunca adviene solo. Sin ser legión, la pregunta llega acompañada de más preguntas. La razón de esto estriba en la apertura de la pregunta misma. Según acotábamos arriba, cuando ella es cerrada, de suerte que no admite como respuesta más que un *sí* o un *no*, excepcionalmente transmite un horizonte de búsqueda y por ende trunca la posibilidad de articular nuevos cuestionamientos. Pero cuando la pregunta se afina en operadores gramaticales cuya función es disponer lo preguntado bajo una perspectiva de alcances amplios, irreductibles a la elección de una alternativa de carácter binario y excluyente, frecuentemente hace avanzar toda referencia más allá de unas fronteras rígidas y funda un espacio caracterizado por la peripecia de preguntas inesperadas. Regulada por la apertura, una pregunta obra de manera semejante a la del imán. En este orden de ideas, y conforme enseña la antigua sabiduría medieval, la pregunta es *una* y *tres*. El conjunto formado por todas se muestra como una *unidad múltiple* (la violación del principio de no contradicción es aquí inevitable). Y no tanto porque ella misma pueda ser objeto de interrogación (pues de hecho a toda pregunta puede hacerse una pregunta o varias), cuanto porque la constitutiva complejidad del *objeto* rebasa con mucho el lenguaje con el que intentamos acometer su delimitación. Lo que importa es que el complejo de preguntas forme parte de un mismo campo. Dicho de otro modo, las preguntas a las cuales corresponde la pregunta de nuestra senda investigativa *han de venir al caso*. De no ser así, podríamos ser presa de una ineludible confusión. Y si en todo compuesto hay siempre un elemento que rige y otros que son

regidos, en la investigación es razonable pensar que una pregunta hace las veces de elemento subordinante y otras de elementos subordinados. Sin diferencias, toda jerarquía sale sobrando.

No obstante darse en la investigación preguntas y más preguntas, algunas derivadas de la interrogación rectora y otras más arraigadas en ella por presuposición, las mismas se pueden agrupar de conformidad con lo que Wittgenstein, refiriéndose a los “juegos de lenguaje”, denominaba, metafóricamente, *parecidos de familia*. A juicio del pensador austríaco, un parecido de familia es menos lo que *tiene que haber* de común entre distintos juegos (la superficie sobre la que se mueven los jugadores o las piezas, las reglas que gobiernan las jugadas, el efecto que producen –ganar o perder–), distintos miembros de una familia (“estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc.”) o distintos números, que lo que *vemos* de común entre ellos (Wittgenstein, 1988: 87-88). Lo común es el producto de la percepción de aquellos rasgos que, respecto de los elementos que conforman una realidad observada, perviven sin desaparecer. Sólo que el parentesco, al articularse en torno de lo común, no se definiría en términos de esencia, sino como una intrincada red de semejanzas “que se superponen y entrecruzan”. Algo similar sucede con las preguntas. Su parentesco no guarda relación únicamente con el signo de puntuación que las hace valer como tales o con el contexto en el cual adquieren sentido; también se afianza, y con mucho, en el espíritu (en la motivación, para ser más precisos) que parece latir en ellas. De las tantas que pueden ser invocadas, mencionemos tan sólo tres familias de preguntas que participan en el juego de la investigación.

Denominemos *adversativas* a la primera familia de preguntas. Por lo general estos interrogantes, si no incluyen explícitamente en su composición frases cortas como “en contra de”, “a contrapelo de”, “en oposición a”, etc., entrañan implícitamente un matiz semántico de contraste, recusación o réplica (Bachelard, 1987: 15). Más temprano que tarde, dicho matiz se manifiesta discursivamente mediante conectores lógico-semánticos del tipo “no obstante”, “pero”, “con todo” Al funcionar como embragues de parejas de enunciados cuyos contenidos proposicionales chocan entre sí (pero sin anularse mutuamente), los conectores hacen que la investigación, en este caso, avance sobre la base de un horizonte previo que termina siendo negado, desmentido, impugnado o corregido. Dado que el fin es

siempre proponer una versión contraria, un curso de reflexión que desdice lo averiguado por otros, la investigación avanza a fuerza de retornar sobre el camino transitado en el pasado. El móvil de esta contradanza —en cierto modo ondulante— se origina en un sinfín de motivos: no estar de acuerdo con una interpretación, hacer notar ciertas contradicciones, develar el entramado de algunas aporías, sancionar la flaqueza de unas cuantas inconsistencias expositivas, llamar la atención sobre lo improcedente que resulta la adopción de un determinado punto de vista, demostrar la insuficiencia de las fuentes consultadas, desautorizar las variables con las cuales se construye una conjetura, cuestionar la solidez de la metodología empleada, poner en entredicho la validez de los resultados alcanzados, etc. Aquí el objeto de investigación resulta conocido; sin embargo, el nuevo camino elegido para tratarlo actualiza una vivencia contenciosa. Ese camino se transita “a la enemiga”. En cada trayecto, unificado en torno de una misma vocación querellante, se develan los fallos en que han incurrido las búsquedas precedentes. El desvelamiento arqueológico de tales fallos se realiza en nombre de la desconfianza que sucintan los sentidos proclamados, las verdades consagradas, las demostraciones comunicadas o las ideologías enmascaradas. Y como el espíritu que alienta esta clase de preguntas se nutre de una energía crítica, el resultado que se obtiene es provocador, por no decir controversial. Ni que decir tiene que las investigaciones que se valen de preguntas adversativas se asientan en una explícita actitud de *sospecha* (Ricoeur, 1999: 32). Sospechan, pues, quienes, al nombrar lo que hacen cuando adelantan alguna clase de investigación, hablan de “destrucción”, “deconstrucción”, “racionalismo crítico” y demás expresiones semejantes.

Llamemos *complementarias* (o completivas) a la segunda. Esta clase de preguntas se articula discursivamente por medio de conectores lógico-semánticos de adición (del tipo “cabe añadir”, “incluso”, “todavía más”, “ahora bien”, “en este orden de ideas”, etc.) y genera investigaciones movidas por el deseo de revisar, proseguir o concluir lo que otros, por razones diversas, han dejado en estado fragmentario, inconcluso o sin mayor desarrollo. Al ponerse bajo la advocación de otros, estas investigaciones se ven salpicadas frecuentemente de un tono expletivo. Lo que celebran, con emoción desnuda, es tanto la apertura de una senda de investigación cuanto la posibilidad de su seguimiento ulterior. Si su punto de arranque

es una memoria de investigación precedente que recibe una valoración positiva, su fin (y, por supuesto, su rasgo distintivo) es un “ir más allá” teniendo presente aquello que ya cuenta con algún grado de indagación. Se trata a la sazón de producir encadenamientos sucesivos que componen series discretas, cuya culminación, de no haberse producido antes, yacía contenida en el espíritu de la misma senda abierta. En tales casos, se interroga por lo que falta, por lo que aún está pendiente de hacerse y requiere ser dotado de compleción o acabamiento (a veces, también, de una sutil corrección que no menoscaba la relevancia del trabajo de soporte). A diferencia de las preguntas adversativas cuyo marca textual es la frase “en contra de”, las complementarias se identifican por la frase “a partir de”. Antes que contraer, esta clase de preguntas no puede evitar alargar la senda de investigación. De ahí que su horizonte de trabajo se proyecte allende los límites encontrados. Las investigaciones que se realizan poniendo por delante esta clase de preguntas, lejos están de ser discutidoras. Salvo por el señalamiento de un todo (el objeto de investigación) carente de integralidad, ellas sacrifican el ejercicio crítico en aras de los añadidos que deben aportar para que el objeto se torne cada vez más completo o perfecto. Los complementos ofrecidos se materializan en nombre, no de la sospecha que despiertan los logros parcialmente alcanzados, sino de la confianza que generan los sentidos dados tal y como éstos “se ofrecen a la comprensión y la conciencia” (Grondin, 2011: 112-113). Confían, pues, quienes, al nombrar lo que hacen cuando adelantan alguna clase de investigación, hablan de “continuación”, “avance”, “progreso” y demás términos similares. Epígono (no necesariamente adepto o afiliado) es la rúbrica que reciben aquellos que llevan a cabo esta modalidad de pesquisa.

Designemos *mixtas* a las preguntas que integran la tercera familia. Como puede inferirse, son preguntas que se alimentan simultáneamente de una actitud adversativa y una completiva. Como no impugnan completamente las pesquisas previas ni se proponen tan sólo construir un eslabón adicional de la cadena investigativa en curso, se convierten en un recurso epistemológico muy productivo. Al ser partícipes por igual de una voluntad de choque y de una expansiva, las preguntas mixtas deponen y acto seguido reponen, derriban y en seguida levantan una nueva arquitectura, desandan el camino y emprenden un trasegar insospechado. Las investigaciones

que dimanen de ellas se justifican de dos formas: o porque no se han hecho, o porque el modo de hacerse representa una especie de corriente de aire fresco. Sin la pretensión forzosa de abrazar la totalidad del objeto, la búsqueda que se apunta en el enlace mixto de la pregunta devela la cara oculta de la antigua y venerable enseñanza socrática: a pesar de que nuestro saber (cualquiera que sea) es frágil y deleznable, nada nos impide volver a interrogar un saber consolidado, pues si lo interrogamos es porque nos empuja la esperanza de nutrirlo con nuevos avenidas de sentido.

A tono con lo establecido, demos un paso más, uno interrogativo. Las preguntas de investigación, sean adversativas, sean complementarias, sean mixtas, sean de otra familia (por ejemplo, condicionales), ¿aquietan o intensifican nuestra afección original? Por nuestra parte, estimamos que las preguntas intensifican el grado de la inquietud que origina la investigación que emprendemos.

Vayan dos razones.

Primera, porque no hay pregunta rectora de investigación que, al ser expresada directa o indirectamente mediante frases interrogativas, no comporte un carácter reflexivo. Éste puede enunciarse así: *Preguntar es preguntarse*. Quien pregunta...se pregunta algo. La partícula de flexión es el signo de una motivación. Algo nos motiva a preguntar *esto* en lugar de *aquello*. Y eso que nos motiva es lo que la pregunta a su manera devela. Lo develado, además de implicar un “objeto” (el objeto de la pregunta), versa sobre un pedazo de nosotros mismos. Desde luego, la pregunta (insistimos, la pregunta que gobierna nuestra investigación y que arrastra hacia su centro al resto de las demás preguntas), al enunciarse según una forma verbal determinada, se sirve de una expresión y remite a algo; pero lo que con ella se expresa y aquello a lo cual apunta primariamente irrumpe como destello de nuestra existencia (si no de toda, de una parte, precisamente de aquella que nos inquieta). *Somos en la pregunta*, como somos en el lenguaje que nos sustenta. Investigar es darle curso a la pregunta que somos en un momento de nuestras vidas. A veces, incluso, hacemos de la pregunta un hábito (en el sentido de disposición y comportamiento). ¿Acaso una mente forjada en los laboratorios de la ciencia dejaría de preguntar *por qué*? ¿Por ventura un hombre que sea amigo y amante del saber evitaría emplear la fórmula *qué es*? En esa medida, no hay pregunta auténtica que no sea un acto de revelación existencial. Preguntar, a la sazón, es una vía

de auto-contemplación. A menos que medie una solicitud contractual, cosa posible en un mundo donde el saber ha conseguido ingresar en un mercado de bienes simbólicos, la pregunta que hacemos al investigar no procede del exterior. Tampoco la tomamos prestada. Y menos la copiamos de alguien más. Su fuente es otra: procede del abismo de nuestro ser, de lo que en nosotros *hace problema*. Investigar es empujar la propia existencia hacia una fecunda problematización. Lejos de ser flor de un día, lo que problematizamos arrastra consigo la impronta de un tiempo personal. Cada asunto que volvemos problema de investigación es un pedazo de nuestra propia historia. Por ende, al traducirla bajo la forma de la pregunta, se fragua en el taller del tiempo. Sólo es extemporánea si no le damos el tiempo suficiente para que hable a través de nosotros. Hecha de tiempo, la pregunta de investigación no tolera, cuando se la intenta responder, la premura temporal. Si es apropiada, la pregunta –y con ella nuestra andanza investigativa– demanda la duración. Lo que hace problema en nosotros, lo que problematizamos, es lo que dura en nuestro ser. Tal es la razón por la cual hablamos al comienzo de una afección o inquietud que pervive en el tiempo.

Segunda: porque, aun cuando una pregunta genuina sea apertura, no tenemos una garantía *a priori* de que el camino abierto por la pregunta nos conduzca a un lugar prefijado. Debe quedar claro al que investiga, al que se aventura por parajes ignotos, que ninguna pregunta ofrece de partida una prenda de respuesta. Lo propio de una pregunta razonable es su incierto desenlace. Por eso gana más en su formación investigativa quien conoce no sólo los riesgos de la asunción del interrogante de partida sino también la feracidad del carácter vacilante de la respuesta. Dicha vacilación se traduce en la mente del investigador así: “¿Hacia dónde puede conducirme el camino abierto por esta pregunta?” (Steiner, 1999: 79). Como adelantar una pregunta adecuada es un asunto que requiere no poco discernimiento, es preciso dotar a la pregunta de unos contornos muy precisos. De lo contrario, el que se expone a transitar por el sendero de la investigación puede desviarse por atajos imprevisibles que, a la postre, podrían extraviarlo. Una pregunta mal formulada, esto es, indefinida en sus contornos, en su dirección orientadora, da al traste con cualquier iniciativa especulativa o metódica; al revés, una pregunta bien formulada, valga anotar, expresada conforme a objetos específicamente encauzados, es como un haz que ilumina el

camino. Sin una pregunta perfilada, el camino de la investigación permanece en sombras o termina oscureciéndose. Mantenernos en los contenidos que ella logra abrir es condición de toda pregunta que suscita una posibilidad de perspectiva. El sendero de investigación remoja su calidad de sendero si y sólo si nos demoramos en su percepción. De hecho, las preguntas son especies de mojones en el camino de la investigación. No sólo ayudan a perfilar una dirección de sentido sino que le imprimen a la andanza un ritmo particular. Se diría que cada respuesta opera a semejanza de un trecho recorrido. Y dado que cada trecho reclama un nuevo ímpetu de andanza, una renovada disposición intelectual, el papel de las preguntas es el de oxigenar el contenido del trayecto dejado atrás.

De no conseguir reducir la incertidumbre que genera la apertura de la pregunta con la cual articulamos el núcleo inquisitivo de nuestra investigación y, consecuentemente, de no lograr aplacar el sentimiento de inquietud que la hace o ve nacer, corremos alguno de los siguientes riesgos: a) que la acción investigativa se muestre sólo como una mera promesa en espera de un cumplimiento incierto; b) que, luego de comenzar, “progrese sin avanzar jamás”; o c) que marche en tantas direcciones, a cual más dispar e inconsistente, que al final no conduzca más que a un laberinto de senderos intransitables. Cualquiera de los tres gravita como sombra fantasmal en torno de la investigación y cualquiera, en caso de no ser tenido en cuenta, puede echar a perder el trabajo venidero. ¿Existe, pues, algún expediente del que podamos surtirnos para intentar alcanzar una reducción notable de tal incertidumbre y un apaciguamiento considerable de tal afección? Decimos reducir y apaciguar, pero no eliminar, puesto que lo propio de una investigación cuyo punto de arranque tiene que ver con algún tipo de problema es que, al término de su recorrido, abra un espacio a nuevos problemas (Popper, 1994: 178). La respuesta es conocida y permite ser expresada en términos sucintos: adelantar, sirviéndonos del lenguaje, alguna clase de *hipótesis o conjetura*. Incurriríamos en una crasa contradicción si afirmáramos rotundamente que quien formula una determinada pregunta de investigación conoce de antemano la respuesta; pero no nos desmentimos si alegamos que cuando por fin logramos elaborar el cuerpo de nuestra pregunta, luego de permanecer por días y meses en lo que antes hemos acordado en llamar la instancia de lo cuestionable, algo que no es en rigor una respuesta sino más bien una

especie de entrevisión o presentimiento de contestación aparece de improviso en el intangible campo de nuestra conciencia, irradiando con tenues destellos de luz el estado de ánimo que nos embarga. Más que fuegos fatuos percibidos en nuestro interior, semejantes centelleos son el producto, no de la pregunta considerada como un solo bloque interrogativo, sino de los términos con cuya participación acabamos dándole forma y sentido.

Si, de acuerdo con las expresiones que le dan forma y sentido, toda pregunta de investigación entraña un contenido específico por medio del cual delimitamos teóricamente la sustancia de lo preguntado, la hipótesis es aquello sobre lo que descansa lo preguntado mismo (el prefijo griego *hypo* regula esta idea). Llámese intuición parcialmente razonada, deducción alcanzada luego de someter a criba los vestigios explorados o suma de variables de muy distinta índole, el cimiento que está a la base del objeto cuestionado se puede entender en términos de hipótesis. Sólo ante preguntas vacías (carentes de perspectiva orientadora), retóricas (confeccionadas con el fin ratificar lo sabido) o confusas (formuladas para desorientar o enturbiar las aguas del conocimiento) resulta inútil considerar la posibilidad de un basamento que sirva de soporte a la suposición con la cual pretendemos encarar el objeto de la pregunta. De ahí que la hipótesis sea la materialización discursiva de una suposición provisional con la cual pretendemos allanar el camino abierto por la pregunta. Sin suposición, es decir, sin otorgar existencia ideal a lo que carece de ella o sin anticipar o predecir a través de indicios, no hay hipótesis. Esa suposición, que puede ser enunciada tanto afirmativa como interrogativamente y, por ende, que al ser emitida participa de las determinaciones fonéticas, sintácticas, semánticas y pragmáticas de cualquier lengua natural, hasta el punto de dejar traslucir la fuerza de lo comunicado al tiempo que el modo de comunicarlo, no es una contestación categórica. Es, todo lo más, un posible horizonte de respuesta que hace las veces de puente entre la pregunta y la solución buscada. No obstante su carácter general (pues no hay que olvidar que se trata de un fulgor pre-comprensivo que asiste a la conciencia), y no obstante también la naturaleza provisional de su proposición (pues no hay que olvidar igualmente que se trata de un enunciado teñido de vacilación descriptiva), la hipótesis, en efecto, hace las veces de punto medio entre dos extremos asimétricos: el extremo de la interrogación, entendido como corte respecto del ser

de lo preguntado y dotado de un revestimiento discursivo con el que buscamos conjurar el silencio, y el extremo de la solución, asumido como restitución del ser de lo preguntado, y munido de un silencio que pretendemos después transformar en palabras.

Dada su función mediadora, la hipótesis, ya sea conceptual, ya sea empírica (o, mejor, vinculada a un referente empírico), cumple una función relacional. En el caso de la investigación especulativa, enlaza ideas; en el caso de la investigación aplicada, ensambla realidades o hechos observados. Las ideas o los hechos conectados por la hipótesis remiten a cualidades o magnitudes propias del objeto cuestionado. Tanto mejor si, al ser comunicada la hipótesis, dichas cualidades o magnitudes responden a un principio de relevancia expresiva. Apuntalado en condicionamientos de partida que guardan relación con los modos como el objeto interrogado puede cambiar conforme entran en juego las variables que ameritan ser consideradas, dicho principio reza lo siguiente: una hipótesis es tanto más plausible cuanto menor número de supuestos demande y cuanto mayor poder especulativo o explicativo tenga. Se ajuste o no a dicho principio de relevancia, la hipótesis acusa un carácter diferido. Como no es en propiedad una respuesta sino un atisbo racional que obra como medio para encausar el camino que habremos de transitar o la dirección que más nos conviene seguir, la hipótesis permanece a la espera de una confirmación. Esa espera, necesaria para que la investigación favorezca la concreción de una experiencia hermenéutica o experimental, gobierna en última instancia el tiempo de la comprobación (inherente a la investigación aplicada) o el tiempo de la disquisición (inherente a la investigación teórica).

Baste lo expuesto a propósito de la segunda cuestión formulada.

-3-

Lo visto puede resumirse así: de raigambre latina, la expresión *investigar* supone etimológicamente una actividad dinámica que incluye la búsqueda de rastros, huellas, indicios, vestigios (o como quiera denominarse a la clase de signos que el hombre ha dejado tras de sí a su paso por el mundo). La materialización de esta actividad, que no es más que la resolución del infinitivo del verbo, cabe ser calificada como acción investigativa. Soportada en un proyecto, vale anotar, en un punto de vista que adoptamos de modo anticipado con el fin

plasmar en palabras aquello que luego habrá de ser realizado, la acción investigativa guarda relación con dos aspectos esenciales: uno, relativo a su génesis y, dos, atingente a los elementos por medio de los cuales aquélla se hace manifiesta.

En cuanto a la génesis, asunto que no debe ser confundido con la fuente o los recursos de investigación, postulamos la conjetura de que no hay acción investigativa que nazca de un estado de ánimo. Bajo un uso *ad libitum* de algunos pasajes de la *Ética* de Spinoza, nos hemos atrevido a nombrar dicho estado con la palabra *afección*. La *afección* sería, pues, el detonante de una auténtica investigación. Inscrita en el tiempo, la *afección* puede ser instantánea o duradera. Siguiendo la interpretación que Deleuze adelanta sobre esta noción, no tenemos problemas en reconocer que una *afección* duradera debe ser reconsiderada en términos de *afecto*. El *afecto*, en tanto estado de ánimo duradero, se caracteriza por su potencia de acción. La alegría de esta potencia desemboca en la composición de relaciones. Hay composición cuando la relación que establecemos entre nuestra *afección* y el objeto de la investigación que decidimos emprender se ajusta a nuestro ser más íntimo. Dicha *avenencia* o *conformidad* determina el que podamos no sólo comenzar la acción investigativa sino también perseverar en ella. A tal perseverancia la llamamos *conatus*. Como este acto no elimina la incertidumbre, otra forma de entender la *afección* o *afecto* duradero es la *inquietud*. Tendemos a sofrenar la *inquietud* apelando al lenguaje. Nos servimos de éste para intentar poner en palabras el tema o problema de nuestra investigación. Sea cual fuera la *rúbrica* que elijamos, no podemos perder de vista el hecho de que se trata de una especie de “juego de lenguaje”. Jugamos con el lenguaje con el fin de traducir aquello que es del orden de lo sensible (la *afección* o *inquietud*) en un orden más inteligible (las palabras con las que enunciamos y anunciamos nuestra acción investigativa).

Respecto del segundo asunto (los medios a través de los cuales la génesis se hace patente), sostenemos la conjetura de que no hay acción investigativa que, al apuntalarse en una búsqueda de indicios, no implique un comienzo *in medias res*. Forma parte de este *arranque en desarrollo* (si se nos permite la expresión) la consulta del estado de la cuestión. A su modo, el estado de la cuestión nos hace saber de la inexistencia de un “grado cero” de la investigación. Proveído de suficiente material bibliográfico, quien investiga pone por delante

de sí la pregunta. Investigar es caminar al amparo de una pregunta. Y no hay pregunta seria que no suponga una búsqueda. Sólo hay búsqueda cuando, de partida, se ignora la respuesta. Ahora bien, colegimos que la pregunta, antes que ser un objeto de encuentro, es el producto de una criba duradera (la criba que acontece en nosotros como resultado de la duración de nuestra inquietud). La tarea que sigue, en relación con la instancia de lo cuestionable, es el planteamiento de la pregunta. Plantear una pregunta es algo similar a plantar una semilla. El acto de implantación acusa un carácter especial: nunca formulamos una pregunta aislada sino varias emparentadas entre sí. En rigor, investigar es sembrar un campo de preguntas respecto de algo que desconocemos (lo ignorado). Desde luego, no todas las preguntas sembradas acusan la misma importancia. Como en todo compuesto, hay partes rectoras y partes regidas. Igual ocurre con las preguntas. Más todavía: las preguntas, pese a su variedad y diversidad, admiten ser clasificadas en grupos. Proponemos tres: preguntas adversativas, complementarias y mixtas. Las primeras arrostran un espíritu contencioso; las segundas, uno continuador; y las terceras, como su nombre lo indica, participan a la par de los dos anteriores. Debido a que las preguntas, lejos de aquietar, acrecientan nuestras inquietudes, el investigador se ve abocado a echar mano de un recurso inherente a cualquier acción investigativa: la formulación de una o varias hipótesis. Las hipótesis, sin ser en propiedad la respuesta buscada, constituyen los pivotes que unen la pregunta con el horizonte de solución del problema. Y su eficacia, o mejor decir su carácter plausible, depende, en último término, de su eventual confirmación.

Si no fuera porque puede parecer obvio, apuntaríamos, por último, que toda investigación tiene por destinatario a alguien más: el otro. Y éste, sea quien fuere, se encuentra en una instancia de localización imprecisa. Anónimo, invisible, particular o múltiple, quizás distanciado en el tiempo y en el espacio, pero en todo caso *presentificado* a través del discurso, el otro es aquel a quien dirigimos, mediante un acto de habla o de escritura, el articulado de nuestra hipótesis, el tejido de nuestra comprensión y explicación a propósito del problema trabajado. El discurso que media en la emisión oral o en la fijación escrita implica siempre una relación de interlocución. Ciertamente que al preguntar (nos) no pretendemos interrogar directamente al otro (salvo en los casos en que la investigación responde a

las necesidades de un grupo); pero no es menos cierto que al hacerlo partícipe de los resultados de nuestras averiguaciones alentamos la esperanza de que él se ponga a su vez en la senda de la pregunta (si no de la nuestra, de la suya). Tanto mejor si el otro consigue, en contra de nuestros resultados, hacer que nuestra pregunta ensanche el horizonte de su propia reflexión. El otro (insistimos, quienquiera que sea) está *allí* para continuar la marcha, para hacer del camino un trayecto adicional, ávido de imprimir sus huellas –la tinta de su esfuerzo intelectual– a fin de que otros las lean como vestigios de una peripecia investigativa en curso o venidera. Mientras el espíritu no claudique ante la impresión categórica de ciertas supercherías consagradas, o no ceda a las fáciles tentaciones de cualquier clase de espejismo racional, y se empeñe por lo tanto en alzarse por encima de las obligaciones del mero vivir natural, la acción investigativa, o lo que querríamos llamar *la devoción de lo ignorado*, será un rasgo constitutivo de lo humano ■

Referencias

- Anguita Jáen, J.M. (2007). “Acercamiento etimológico al cast. (gall.-port.) buscar: lat. *Poscere*”. En: *Cuadernos de filología clásica. Estudios Latinos*: 197-216, 27, No. 2, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2532597> (Visitado 11 de enero de 2012).
- Arendt, H. (2006). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1994). *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Gredos.
- Bachelard, G. (1987). *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Madrid: Paidós comunicación.
- Corominas, J. (2000). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- De Saussure, F. (2005). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Madrid: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (2006). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. – Parnet, C. (1997). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Echeverría, R. (2002). *Ontología del lenguaje*. Madrid: Dolmen ediciones.
- Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (2001). *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2003). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas I*. Barcelona: Altaya.
- Perelman, Ch. (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Bogotá: Norma.
- Popper, K. (1994). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Técno.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.

- Safranski, R. (2007). *Heidegger. Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Searle, J. (2001). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Steiner, G. (1999). *Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.



Reseñas





Dora Ramírez. De la serie Las Horas *El desayuno* 120x120 cms, 1982

Casanova, José V. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Iván Garzón Vallejo

Universidad de La Sabana, Bogotá
ivan.garzon1@unisabana.edu.co

A 20 años de su publicación, el libro de José Casanova *Public Religions in the Modern World* ya es uno de los clásicos de la sociología de la religión y uno de los trabajos que mayores aportes ha hecho a la discusión sobre la secularización, la modernización, el pluralismo y las religiones públicas. Con el título *Genealogías de la secularización*, se publicó la recopilación del profesor Joxetxo Beriain de 14 trabajos del profesor de Georgetown University aparecidos en los últimos años en revistas especializadas y volúmenes colectivos, dejándonos a sus lectores la tarea de releerlos y encontrar tópicos que permitan sistematizarlos.

En su metodología, José V. Casanova armoniza tres aspectos: un enfoque empírico que lo lleva a pensar a partir de los hechos; una perspectiva histórica que permite contextualizar los procesos; y una formulación de propuestas teóricas que hacen posible explicar el mundo en que vivimos. Además de algunas tesis polémicas (como aquella según la cual el secularismo no es un requisito de la democracia), uno de los aspectos más sugerentes de los trabajos de Casanova son sus distinciones conceptuales o desagregados analíticos. O dicho de otro modo, que pone de presente la existencia de diferentes procesos, aspectos y dimensiones de los problemas estudiados, combinando el diagnóstico empírico con una perspectiva normativa.

En este sentido, es reconocida su distinción de los tres procesos que intervienen en la secularización: la distinción funcional, el declive de la religión y la privatización. Sugerente también es su advertencia de que en las relaciones entre política y religión se debe distinguir un plano conductual, uno institucional y otro filosófico. Este empeño por distinguir las dimensiones que operan en los procesos de secularización y modernización llevan al autor a desmitifi-

car el paradigma secularista hegemónico en las ciencias sociales que sostiene que la secularización de las sociedades occidentales es un fenómeno irreversible, necesario, con efectos semejantes allí donde opera, y que actúa como condición necesaria de la modernización y el progreso social.

No obstante, la certeza que la teoría de la secularización preveía se ha derrumbado y el consenso entre los intelectuales y científicos sociales sobre la misma se ha resquebrajado. Casanova lo demuestra dotado de herramientas sociológicas: hechos, datos y estadísticas. Con base en ellas propone un conjunto de tesis que permiten explicar e interpretar el contexto político religioso global al que asistimos. Así, a su crítica según la cual la teoría de la secularización es una profecía autocumplida que tiene la discusión entre los sociólogos europeos y americanos en un punto muerto, el autor propone varias tesis: la desprivatización de la religión o la emergencia de religiones públicas modernas; que el islam constituye por su naturaleza y vocación un problema religioso para el laicismo occidental; que la religión es un elemento que articula las identidades políticas nacionales como evidencian los casos de Polonia, Estados Unidos e Irlanda; que el modelo de laicidad a la francesa constituye una equivocada forma de abordar los problemas de la inmigración árabe y musulmana; que en la segunda mitad del siglo XX el catolicismo llevó a cabo un exitoso proceso de adaptación a la secularización acompañando los procesos de modernización y democratización, configurándose como una religión pública moderna; y, finalmente, que “cuando se trata de religión, no hay una norma global” (p. 279).

Más allá de las particularidades del diseño institucional con el que cada nación resuelve la articulación de la religión en el derecho y la política, el autor de *Genealogías de la secularización* sugiere que el secularismo no es un requisito *sine qua non* de la democracia. Dicho de otro modo, que la separación estricta entre religión y política no es un requisito necesario para que las libertades y los derechos humanos tengan plena vigencia (como sugieren Dahl y Linz) y, que, por el contrario, se trata de un requisito formulado por algunos autores liberales (como Rawls y Ackerman). En efecto, la confesionalidad estatal del Reino Unido, Suecia, Dinamarca, Finlandia, Noruega, y Grecia respaldan empíricamente dicha lectura.

Aunque se trata de una tesis contra-mayoritaria en la discusión normativa contemporánea, poner las cosas en su sitio es el mejor punto de partida de un análisis social certero. A esta deuda weberiana de estricto compromiso con los hechos el texto añade una heterodoxia: la valoración de la religión como fenómeno colectivo y factor explicativo de la historia, la identidad y el devenir de las sociedades. De allí el planteamiento de que la mayor presencia de la religión en los debates democráticos es deseable, predecible y contribuye a la ampliación de la *res pública*.

Aunque tácitamente buena parte de los trabajos de *Genealogías de la secularización* tercián en el debate entre los sociólogos de la religión europeos y americanos acerca de cuál de las dos realidades (Estados Unidos o Europa) aportan el banco de pruebas canónico para una teoría de la secularización universalista y, de contera, cuál sociedad constituye una excepción a la regla, Casanova advierte que hoy no existe un solo paradigma universal que explique el papel de la religión en las sociedades modernas. De este modo intenta situarse en una perspectiva global, comparada y analítica que permita interpretar los procesos de secularización y modernización a los que asistimos, y que en los últimos años han obtenido mayor atención de internacionalistas, sociólogos y filósofos.

Esta perspectiva global requiere prestar mayor atención a los procesos suscitados por el islam y las religiones diferentes a la cristiana, pero sobre todo, implica reformular el marco epistemológico nacionalista, constitucional y secularista con el que los científicos sociales suelen abordar los problemas asociados a la intervención de la religión en el ámbito público.

Más allá de los atisbos en el texto de una perspectiva global, *Genealogías de la secularización* se ocupa, básicamente, de dar cuenta del complejo devenir de la religión en el ámbito público occidental, movido por la convicción de que “ha llegado la hora de buscar nuevas categorías más complejas, más sofisticadas y reflexivas que nos ayuden a entender mejor el sistema global ahora mismo emergente de modernidades múltiples” (p. 222).

Por ahora, la *postsecularidad* es el concepto que puede cumplir este rol, sobre todo si logra situarse como paradigma alternativo a la teoría de la secularización. De este modo, José Casanova coincide con Jürgen Habermas y Charles Taylor en el uso de este concepto, apuntando que aquél supone pensar el mundo moderno más allá del

secularismo epistemológico y del etnocentrismo europeo, dos presupuestos teóricos en los cuales siguen encasillados algunos académicos e intelectuales que no se han dado cuenta que la religión está de vuelta. Aunque... quizás nunca se fue 



Dora Ramírez. De la serie Las Horas *Las ocho de la noche*. Homenaje a Bruce
120x120 cms, 1982

Los matices de la intimidad:

Una mirada a la dimensión política de la obra de Dora Ramírez*

Recibido: marzo 3 de 2014 | Aprobado: mayo 14 de 2014

Ana Cristina Vélez López**

acvelez@eafit.edu.co

Resumen El taller del artista ha sido un tema poco explorado por la investigación en Colombia, por lo tanto, este texto busca aproximarse al espacio creativo por excelencia de los artistas plásticos, pero en particular al taller de las artistas mujeres con el fin de problematizar la relación entre lo público y lo privado en la obra de la pintora antioqueña Dora Ramírez nacida en los años veinte del siglo pasado.

Palabras clave

Mujer, artista, taller, público/privado, yuxtaposición, Dora Ramírez.

Nuances of intimacy. A look into political dimension of Dora Ramírez's Work.

Abstract The artist's studio has been a little-explored research in Colombia; therefore, this text seeks to approach the creative space par excellence of the artists, but particularly to women artists workshop in order to problematize the relationship between public and private in the work of the Antiochian painter Dora Ramirez born in the twenties of the last century.

Key words

Woman, artist, workshop, public/private, juxtaposition, Dora Ramírez.

* Este artículo es producto de la investigación realizada durante el año 2013 llamada *Género y espacios para la creación en la obra de Dora Ramírez* en el Grupo Estudios Culturales del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Investigadora principal Imelda Ramírez, Co-investigadora Ana Cristina Vélez López.

** Magíster en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia-Colombia. Profesora, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT-Medellín, Colombia.

*“Pues, más o menos éramos locas,
esa es la palabra que escuchábamos decir: esta está loca”*
Dora Ramírez¹

El estudio, el taller se configura como un espacio de creación donde se pueden comprender los debates que las mujeres artistas han debido afrontar relativos a su rol social y a la intimidad que requiere su proceso creativo. El taller es la bisagra entre la casa y la sociedad, entre lo privado y el escenario social que las requiere en tanto madres, esposas y artistas. Por esto, nos ocuparemos primero de la evidencia histórica que nos muestra cómo las mujeres artistas estuvieron relegadas del ámbito público; para luego, cruzar la puerta y entrar al taller con el fin de mirar la obra de la pintora Dora Ramírez y lo que ella nos dice de estos desafíos.

1. Mujeres artistas, mujeres rebeldes

No es novedad afirmar que la dicotomía entre el espacio público y el espacio privado haya sido en la modernidad determinante en la configuración de las subjetividades femeninas, si se tiene en cuenta que el sobrentendido que cruza transversalmente la época es que la naturaleza biológica y psíquica de la mujer la convoca a la esfera privada, a la intimidad y al resguardo del hogar.

La burguesía y las ciencias sociales en el siglo XIX conminaron a las mujeres a la casa, al cuidado y crianza de los hijos; igual pasó con la literatura de mujeres para mujeres de finales del XIX y principios del XX: novelas románticas en las que se exaltaba la felicidad de la mujer que se vuelve esposa y madre. Nos recuerdan Anderson y Zinsser “Las novelas para mujeres eran romances domésticos (...) y enseñaban que los castigos por el inconformismo eran severos: ostracismo social, no lograr encontrar maridos” (Anderson – Zinsser, 2007: 631) en una época donde el ideal de mujer estaba determinado por el logro de casarse y tener hijos.

Sobre el castigo del aislamiento social, el antropólogo Lévi-Strauss afirmaría, como cita Susana Carro, que la prohibición de

¹ Fue la respuesta de Dora Ramírez al entrevistador cuando le pregunta: “En la historia del arte de Medellín hay muy pocas mujeres, ¿cómo se tomaba, en la época de su juventud, que una mujer fuera artista profesional?”.

trascender en la esfera pública no tendría por qué estar legitimada por ley, pues para que resulte eficaz, simplemente bastaría un mecanismo disuasorio que dificulte el acceso de la mujer a lo público y que estigmatice a quienes osan intentarlo (Carro, 2010); lo que nos muestra la asimetría histórica, social, económica, subjetiva entre ser mujer y ser hombre en el París de finales del siglo XIX. Esta diferencia, producto más de la articulación social que de la diferencia sexual determinó la manera en que pintaron hombres y mujeres (Pollock, 2001: 254). Al respecto, la historiadora de arte Griselda Pollock aclara que en las observaciones relativas al arte, la femineidad es exclusivamente doméstica y materna, mientras que el artista como creador se asocia con cualquier cosa que sea anti doméstica (Winkenweder, 2010).

Pero antes de ver qué pintaron echemos un vistazo al lugar en dónde pintaron así vayamos un poco en contravía de lo expresado por Robert Storr cuando afirma que los artistas trabajan donde puedan y como puedan y que el asunto del estudio no es lo importante sino que lo misterioso y maravilloso está en la obra misma pues el resto es realidad contingente o *realstate* (Storr, 2010). Nosotros creemos que en el caso de Dora Ramírez y de muchas otras artistas mujeres, el taller o mejor, el no taller, si influyó decididamente en su obra.

2. El taller, espacio de creación

Tanto para las escritoras como para las artistas, el abandono del cuarto de estar de sus casas era tan improbable en los siglos XVIII y XIX que el uso del anonimato o de un seudónimo les significó la única forma de independencia, pues “la libertad sólo era posible si se actuaba como un hombre” (Anderson y Zinsser, 2007: 646), eso sí, pagando un precio alto; pues de una parte había que rechazar el papel tradicional de las mujeres y de otra, ser rechazadas por aquellas que sí lo seguían. Aun así, las escritoras podían serlo casi secretamente, mientras que a las mujeres artistas les quedaba imposible ocultarlo. Puede decirse que éstas últimas vivían una situación incluso peor que las primeras, ya que tradicionalmente en Europa se era artista si se había nacido en el seno de una familia de artistas; por lo cual, las mujeres que sin haber nacido en esa tradición decidían ser pintoras o músicas sólo eran reconocidas como aficionadas sin ningún tipo

de consideración seria, puesto que tocar piano o pintar eran virtudes que toda mujer debía cultivar (Anderson y Zinsser, 2007).

El taller entonces se configura así como un retiro codiciado y construido, mientras que el hogar era un confinamiento socialmente impuesto, puesto que como nos recuerda Carro, el aislamiento provocado por el hogar no es de la misma naturaleza que el aislamiento pretendido de la artista en su taller, productivo retiro y cobijo, paradójicamente facilitado por la falta de reconocimiento público (Carro, 2010: 35) y que Hannah Arendt de manera más cruda describe cuando afirma que:

Vivir una vida privada significa por encima de todo, estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una objetiva relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de estar privado de los demás (Arendt, 1993: 67).

En el caso de nuestra artista evidenciamos cómo logró hacer confluir los dos espacios. Sin necesidad de un taller aislado, ella instaló el suyo en medio de la casa, en el patio central en el que podía observar y ser observada, al igual que sus obras que representan – como la serie *Las Horas*– escenas del paso de tiempo en la cotidianidad de su hogar, haciendo de lo privado algo para ser visto, algo público. El no taller de Dora Ramírez, si se nos permite la expresión, fue un espacio de intersección y yuxtaposición, puesto que estaba ubicado en el eje de su casa en medio de los balones, los juguetes y los niños; intersección entre su vida como madre y su vida como mujer y artista, pues Dora Ramírez situó su lugar de trabajo en la mitad del movimiento de la casa, en el patio de la vieja casona de la calle Caracas. La artista situó “su caballete en medio de su vida de hogar, rodeada por sus hijos, por los objetos de la casa, por los sonidos de la cotidianidad, no al estilo de los artistas tradicionales aislados en su estudio, lejos del dulce vértigo de la vida en familia” como recordaba Juan Diego Mejía (2013).

A la manera del experimento llevado a cabo por Judy Chicago y Miriam Schapiro en 1972, la *Womanhouse*, Dora Ramírez refleja en esta obra la realidad femenina, los hechos reales de la vida, los sentimientos e inquietudes de mujeres que como ella no podían re-

nunciar a su vida de artistas, pero tampoco a su vida como madres. En *Womanhouse* por ejemplo la reconstrucción de la casa como espacio de creación era fundamental, pues como recuerda Chicago (1993: 65) “era necesario un espacio que albergara el trabajo de las mujeres artistas que creaban a partir de su experiencia cotidiana”, y qué mejor lugar que una casa, la casa de todas las veintiuna artistas que intervinieron en este proyecto.

Desde principios de la década de 1970 vemos entonces cómo el activismo feminista y el arte femenino empiezan a hacerse inseparables, la artista norteamericana Martha Rosler es contundente al afirmar que la identificación entre mujer y ama de casa, al igual que la desigualdad entre hombres y mujeres en la política son estrategias que esconden una voluntad de poder particular que puede ser contestada por las artistas en la recontextualización de lo cotidiano, su performance en video *Semiotic of the kitchen* así lo delata.

La idea se resume en la máxima “lo personal es político”, que se traslada al arte feminista provocando una verdadera conmoción estética: lo cotidiano ha de ser expuesto abiertamente, ha de transformarse en categoría pública para así evidenciar la represión ejercida por la mujer en todos los ámbitos de su vida. El arte será el encargado de traspasar las fronteras del hogar para contarnos lo que ahí sucede y convertirse en instrumento de análisis político (Carro, 2010: 15).

3. Lo privado se hace público, los matices de la intimidad

Hannah Arendt afirma que la obra de arte es el objeto por excelencia en el cual el carácter mundano y duradero del artificio humano llega a su máxima expresión puesto que es la manifestación por antonomasia de la capacidad creadora del *homo faber* (Comesaña, 1997).

Pues bien, detengámonos un momento en el *homo faber*, en la mujer artista como aquella que es dueña de sí misma y de sus actos, y como tal, creadora de una actividad que reclama un conocimiento específico, un dominio y maestría que sólo se adquieren en el aislamiento momentáneo de la esfera pública. El arte entonces en principio no estaría en relación directa con la esfera pública social o política. Pero si a la vez afirmábamos anteriormente que lo privado

se relaciona con lo que debe quedar oculto, su expresión pública desvela una estrategia de desenmascaramiento de la opresión (Carro, 2010). Es decir, al representarlo, al indagar con nuevos materiales y al trasladar a sus obras las experiencias en el ámbito privado, la autobiografía y sus ocupaciones como mujer y como artista, el arte femenino estaría reclamando un lugar en el cual las mujeres artistas fueran reconocidas como sujetos en pleno ejercicio de la obra, pues “efectivamente, los temas, objetos y materiales utilizados por los artistas están poderosamente influidos por la posición que ocupan en la sociedad y los valores que dicha sociedad atribuye a la diferencia sexual” (Carro, 2010: 175) con lo cual, la transformación de lo privado en público se convierte en un arma estética para denunciar lo privativo de la reclusión al mundo privado en el que se encuentra la mujer desafiando aquellas representaciones en las que los sistemas tradicionales sólo admitían la visión del sujeto masculino.

En ese mismo orden de ideas, Linda Nochlin en su texto *En busca de la mujer artista*, afirma que la obra de arte se inscribe dentro de “un marco institucional que preexiste al sujeto que crea, un marco definido por los sistemas de enseñanza, la estructura del mecenazgo y por los discursos críticos dominantes” (Nochlin, 2011: 22). Los condicionamientos sociales pueden ser los que en últimas impulsen a la artista a emprender caminos creativos propios, el caso de Dora Ramírez con *Las Horas*. So pena de una sobre interpretación, lo que la pintora colombiana estaba viendo todo el tiempo se ve representado en la obra: cómo pasan las horas en una cocina, en una casa y cómo van cambiando los espacios en ese transcurrir. Lo mismo, en el caso de Mary Cassatt y Berthe Morisot cuyas obras referían espacios interiores de una casa como el comedor, el balcón, el patio interior, los niños, las madres con los hijos, etc.

La visión femenina sobre el arte femenino se introduce como crítica a un sistema de poder que autoriza ciertas representaciones mientras bloquea o invalida otras. “(...) Las mujeres artistas reivindican sus propias producciones, denuncian las sublimaciones y caricaturizaciones con las que el arte ha pretendido presentar la feminidad y ofrecen nuevas imágenes donde la mujer es vista por ella misma” (Carro, 2010: 13).

Como nos recuerda Susana Carro, desde el siglo XVIII la inglesa Mary Wollstonecraft denunció el confinamiento de las mujeres al ámbito doméstico, pero a pesar del paso del tiempo esa parti-

cular categorización llegó casi indemne hasta el siglo XX. Simone de Beauvoir en los años 40 definió la domesticidad como opresión, y posteriormente la artista Louise Bourgeois rechazó el monopolio del sujeto moderno en materia de representación trasladando a su obra las reflexiones sobre lo doméstico con el fin de hacer pública su privacidad, su intimidad y así destruir la condena al ostracismo (Carro, 2010).

Así las cosas, sabemos que el punto de vista no es abstracto ni es exclusivamente personal, sino que se encuentra ideológica e históricamente construido. Los espacios de la feminidad operan no sólo en el nivel de lo representado, como el cuadro del comedor por ejemplo en *Las Horas*, sino que también la obra es producto de un sentido de experiencia social, afectiva, de relaciones sociales, de ver y ser visto como Dora Ramírez con su caballete en el patio central de su casa, expuesta a la vista de sus hijos, pero también de visitantes que como ella recuerda opinaban y daban consejos sobre cada cuadro que allí estaba expuesto. El *workplace* o taller y el *workshow* o *showroom* en un mismo lugar. Hay pues, intersección y yuxtaposición de sistemas en la serie *Las Horas* de Dora Ramírez. El tiempo y el espacio se intersectan, el paso del tiempo en el espacio doméstico, en el comedor de la casa, en el lugar que representa la familia, la madre que alimenta, que cuida, que nutre y que a la vez es consciente del paso del tiempo. Yuxtaposición de roles, madre nutricia y mujer artista, que hace de su arte una representación de lo que se supone es meramente privado, pero que al hacerse obra de arte se hace público y trasgrede las normas de lo que quería permanecer oculto. Esa es su locura, Dora Ramírez no violó una ley sino que obvió los mecanismos de disuasión de los que nos hablaba Levi Strauss, pues en ella era más fuerte el imperativo de ser artista tanto así que cuando su sexto hijo, el menor, entró al colegio ella comenzó a tomar clases de pintura y a trabajar sin descanso. “Cuando llegué al desnudo mi marido comenzó a impacientarse y no demoramos mucho en separarnos”, un divorcio en la Medellín de comienzos de los 80 no era muy bien visto cuando además se trataba de un matrimonio dañado por amor al arte, dice Dora Ramírez (Escobar, 2009: 139). Pues bien, en su obra, y en especial en la serie *Las Horas*, vemos como la artista expresa la belleza donde quiera que esté, en un huevo, en un mantel, en una jaula; por eso pudo ser artista en un lugar donde históricamente se sacrifican y mueren los talentos, en su hogar.

En el fondo si soy una orgullosa de mis pinturas, ellas me hacen sentir mi paso por la vida, la primera vez que lo experimenté dije: –Ya mi silencio vale–

Dora Ramírez (Escobar, 2009: 139).

Referencias

- Agudelo Restrepo, Juan Esteban (2012). “Los colores de Dora Ramírez”. En: <http://www.elmundo.com/portal/resultados/detalles/?idx=207704> (Visitado el 15 de febrero de 2014).
- Anderson, Bonnie – Zinsser, Judith (2007). *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Madrid: Serie Mayor.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Carro Fernández, Susana (2010). *Mujeres de ojos rojos. Del arte feminista al arte femenino* Gijón: Trea.
- Comesaña Santalices, Gloria (1997). “El Trabajo como productor del arte Humano en Hannah Arendt”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, No. 14. Universidad Complutense de Madrid.
- Cordero Reiman, Karen – Sáenz, Inda (2007) (eds.). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Escobar, María del Rosario (2009) (ed.) *El vuelo del arte –Dora Ramírez*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Jacob, Mary Jane – Michell Grabner (2010). *The studio reader, on the space of artists*. Chicago: School of Art and Institute of Chicago.
- Mayayo Bost, Patricia (2003). *Historias de mujeres, historias del arte*. Madrid: Cátedra.
- Mejía, Juan Diego (2013). *Vestida para bailar*. En: <http://www.otraparte.org/corporacion/boletin/20130617-bol-113.html> (Visitado el 15 de febrero de 2014).
- Nochlin, Linda (2001). “¿Por qué no han existido grandes mujeres artistas?”. En: Cordero Reiman, Karen – Sáenz, Inda (2007) (eds.). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Storr, Robert (2010). “A room of One’s Own, a mind of One’s own”. En: Mary Jacob – Michell Grabner (eds.) *The studio reader, on the space of artists*. Chicago: School of art and institute of Chicago.
- Trasforini, Maria Antonieta (2009). *Bajo el signo de las artistas. Mujeres, profesiones de arte y modernidad*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Winkenweder, Brian (2010). “The kitchen as Art Studio: Gender, Performance and Domestic Aesthetics”. En: Mary Jacob – Michell Grabner (eds.) *The studio reader, on the space of artists*, Chicago: School of art and institute of Chicago.



Dora Ramírez. De la serie Las Horas *Las seis de la tarde* 120x120 cms, 1975

*El ideal de lo práctico.
El desafío de formar una élite técnica y
empresarial en Colombia*

Frank Safford

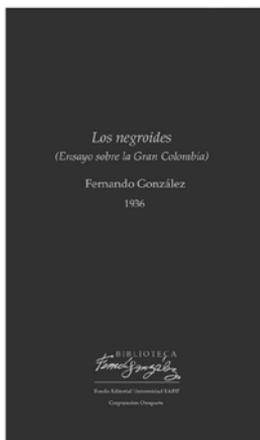
Esta obra es una completa investigación sobre los comienzos de la educación orientada hacia los estudios científicos y técnicos en Colombia (1821-1903), los cuales se vieron enfrentados al desprecio del trabajo manual por la idealización de carreras como el derecho, la medicina y la teología.

Es una indagación detallada sobre las universidades y colegios de Colombia en busca del "ideal de lo práctico".

Frank Safford

El ideal de lo práctico

El desafío de formar una élite técnica
y empresarial en Colombia



Los negroides.

Ensayos sobre la Gran Colombia

Fernando González

Su libro *Los negroides* ha arrojado tanta luz sobre los problemas y el genio de la naturaleza colombiana, que sólo me ha servido para aumentar la admiración y el respeto por los hombres y las cosas que veo a mi alrededor, y debo reconocer que incluso bajo presión usted expresa el mismo afecto y esperanza apasionados que Colombia inspira en todos quienes la aman.

Thornton Wilder

AL LECTOR

Si está interesado en uno de estos libros, puede adquirirlo con el compromiso de elaborar para la revista una reseña académica.

Contactémos en el e-mail: co-herencia@eafit.edu.co

(Están disponibles dos ejemplares por título para reseñistas)

estudios políticos

N.º 44, Medellín, enero-junio de 2014

ISSN 0121-5167

Editorial

Pensar la ciudad

Thinking the City

Deicy Hurtado Galeano

El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea

The Concept of Antagonism in Contemporary Political Theory

Martín Retamozo, Soledad Stoessel

La lectura de Foucault sobre El Príncipe de Maquiavelo. O el problema de la soberanía en la era de la gubernamentalidad

Foucault's Reading of Machiavelli's The Prince. Or the Problem of Sovereignty in the Age of the Governmentality

Rafael Silva Vega

¿Es el gobierno local un nuevo espacio para la participación ciudadana? El punto de vista de los alcaldes.

El caso español

Is Local Government a New Arena for Citizen Participation? The Mayors' Point of View in the Spanish Case

Juana María Ruiloba Núñez

Sección temática: historia política reciente de Medellín (1953-2013)

Presentación. Hacia una historia intensa de Medellín

Towards an Intense History of Medellín

Oscar Calvo Isaza

Régimen sensible corporizado. Las prácticas corporales reflexivas en Medellín desde 1980

Embodied Sensitive Regime. Reflective Body Practices in Medellín Since 1980

Julia Castro Carvajal

¿Crisis o continuidad? Una discusión sobre el poder en Medellín a partir de la década de 1970

Crisis or Continuity? A Discussion About Power in Medellín Since the 1970's

Santiago Leyva

Construcción de ciudad: entre los fillos de la memoria y la violencia. Caso Manrique, Medellín

City Building: Among the Edges of Memory and Violence. The Case of Manrique, Medellín

Andrea Lisset Pérez, Carlos Andrés Aristizábal, Deisy Yuliana Ríos y Yuliana Osorno

Pueblerinos antioqueños en Medellín. La inmigración pueblo-ciudad a partir de un estudio de caso, 1940-1970

Antioquia's Villagers in Medellín. Immigration Town-City. A Case Study, 1940-1970

Sandra Patricia Ramírez Patiño, Karim León Vargas

Intervención urbana en el antiguo Basurero Municipal de Medellín: una respuesta ineficaz al abandono estatal (1977-1986)

The Urban Intervention in Old Municipal Landfill of Medellín: An Ineffective Response to State Neglect (1977-1986)

Gustavo Andrés Alzate Quintero

Tugurio de Dios: el barrio Lenin de Medellín (1969-1975)

Slum of God: the Lenin District of Medellín (1969-1975)

Lisette Carolina Martínez Zapata

Reseña

Calvo Isaza, Óscar, y Mayra Parra Salazar. (2012). Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida

urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá, D. C.: Planeta

Ingrid Johanna Bolívar Ramírez

Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

Correspondencia canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226. Medellín, Colombia. Tel.: (4)219 5960

Fax: (4)219 5960. revistaestudiospoliticos@udea.edu.co

<http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co>

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0121-5167&lng=es&nrm=iso

44

Revista48

de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

enero - abril 2014

<http://res.uniandes.edu.co>

ISSN 0123-885X



SUSCRIPCIONES:

Librería Universidad de los Andes
Cra 1° No 19-27 Ed. AU 106
Bogotá, Colombia
Tels. (571) 339 49 49 ext. 2071 - 2099
libreria@uniandes.edu.co

Movilizando fronteras, dinamizando diferencias, produciendo nuevos espacios: América Latina y las migraciones internacionales actuales

Presentación

- Monara Lube-Guzardi - Universidad Alberto Hurtado / Universidad de Tarapacá, Chile
Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro, Brasil
- Jorge Moraga - Universidad Católica del Norte, Chile
- Alejandro Garcés - Universidad Católica del Norte, Chile

Dossier

Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración

- Walter Alejandro Milan - Universidad Alberto Hurtado, Chile

Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires

- Sergio Caggiano - Universidad Nacional de La Plata / Conicet, Argentina
- Ramiro Segura - Universidad Nacional de La Plata / Conicet, Argentina

Migraciones de los Kichwas-Otavalo en Bogotá

- Juan Thomas Ordóñez Roth - Universidad del Rosario, Colombia
- Fabio Andrés Colmenares - Universidad del Rosario, Colombia
- Anne Gincel - Universidad del Rosario, Colombia
- Diana Rocío Bernal - Universidad del Rosario, Colombia

Assimilation or Cultural Difference? Palestinian Immigrants in Honduras

- Lirio Gutiérrez Rivera - Free University of Berlin, Germany

Desvagabundizando la mano de obra extranjera en España. Fijación de la fuerza de trabajo extranjera, ley de extranjería y el sistema de reclutamiento y suministro de trabajadores de Unión de Pagados

- Olga Achón Rodríguez - Universidad de Barcelona, España

La contratación de las redes de contrabando de migrantes en México

- Simón Pedro Izcarra Palacios - Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

La historia de una vida en situación de frontera: migración, superación y trabajo en el "circuito sacoleiro"

- Eric Gustavo Cardin - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Uso de tecnologías de la información y la comunicación en familias caleñas con migrantes en España

- Juan Pablo Ramírez Martínez - Universidad Nacional del Tercer de Febrero, Argentina

Otras Voces

Pensamiento epistémico y conocimiento social: emergencias y potencialidades en la investigación social

- Juan Pablo Paredes - Universidad de Chile

Poder soberano y poder disciplinario. La codificación desde una visión foucaultiana

- Norberto Hernández Jiménez - Universidad de los Andes, Colombia

El rol de la prensa escrita en la reproducción de la violencia en el conflicto entre Chile y Perú.

Propuestas de paz desde la comunicación

- Alex Iván Aníbal Salinas - Universidad Jaume I de Castellón, España

Documentos

Experiencia migrante y apropiaciones espaciales: una etnografía visual en las inmediaciones del Terminal Internacional de Arica (Chile)

- Monara Lube-Guzardi - Universidad Alberto Hurtado / Universidad de Tarapacá, Chile
Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro, Brasil
- Orlando Heredia - Universidad de Tarapacá, Chile
- Arlene Muñoz - Corporación Democracia Ciudadanía y Desarrollo, Chile
- Greca Riquelme - Universidad de Tarapacá, Chile
- Felipe Valdebenito - Universidad de Tarapacá, Chile

Debate

Los procesos migratorios actuales en contextos latinoamericanos:

nuevos itinerarios y reconfiguración de controles fronterizos

- Monara Lube-Guzardi - Universidad Alberto Hurtado / Universidad de Tarapacá, Chile
Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro, Brasil
- Jorge Moraga - Universidad Católica del Norte, Chile
- Alejandro Garcés - Universidad Católica del Norte, Chile

Lecturas

Maurice Halbwachs, 2008. *Chicago. Morfología social e migrações*

- Gino Bailey - Universidad de Bolonia, Italia



Dora Ramírez. *De tres a cinco minutos* 100x120 cms, 1970

Guía para autores

La revista *Co-herencia* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT está orientada a la publicación de artículos inéditos que correspondan a las categorías señaladas por Colciencias para las revistas científicas: resultados o avances de investigación, utilizando generalmente una estructura de cuatro apartes: introducción, metodología, resultados y conclusiones (*Artículo de investigación científica*); ensayos académicos en los que se presentan resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales (*Artículo de reflexión derivado de investigación*); y estudios en los cuales se analicen, sistematicen e integren los resultados de investigaciones, sobre un campo científico en particular, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo; presentan una revisión bibliográfica de, por lo menos, 50 referencias (*Artículo de revisión*). También se incluyen *traducciones y reseñas bibliográficas*.

Un criterio de selección, adicional a la correspondencia con la anterior tipología, es que el artículo pertenezca a alguna de las áreas de importancia en el dominio temático de la Revista, en particular, los estudios literarios, políticos, históricos, filosóficos y culturales. Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección en dos etapas: *interno* por parte de algún miembro del Comité Editorial que evaluará la originalidad y pertinencia del artículo, y posteriormente, *externo* a cargo de un árbitro quien conceptuará sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual. Dentro de los dos meses siguientes al envío del texto, el autor será notificado del resultado de los procesos de evaluación.

Requisitos formales

- Además de tratarse de artículos inéditos, el autor se compromete a no presentarlo simultáneamente para su examen por parte de otra revista, nacional o extranjera.
- Los textos deben contener puntuación, acentuación y ortografía acordes con las normas de la lengua en que está escrito el artículo y el buen uso. Correcciones estilísticas y de forma podrán ser sugeridas.
- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto, deberán aparecer en cursiva.
- Los proponentes pueden ser docentes o estudiantes de postgrado de instituciones locales, nacionales o extranjeras, así como académicos e investigadores independientes.
- Además del idioma español, se recibirán textos en portugués, inglés, italiano y francés.
- La extensión estimada es:
 - **Artículos de investigación y revisión:** entre 5.000 y 10.000 palabras
 - **Estudio de caso:** entre 2.500 y 3.000 palabras
 - **Reseñas:** entre 500 y 1.000 palabras

Estructura (en este orden)

- Título del texto que oriente con claridad el tema tratado y en nota a pie de página con un asterisco agregar su procedencia (si se trata de investigación, colocar toda la información disponible: grupo, categoría, proyecto, miembros, año de duración, entidad que respalda y/o financia).
- Fecha de envío.
- Nombre y apellidos del autor(es), y en nota a pie de página con dos asteriscos colocar el último título académico y la institución otorgante; el cargo y la afiliación institucional del autor(es).
- Dirección de correo electrónico.
- Resumen analítico, palabras clave, título en inglés, Abstract y Key Words.
- Los epígrafes no deben ir en la primera página sino en la segunda, antes o después de la Introducción.

Citas y referencias

- La Revista sigue para tales efectos la forma establecida por la Asociación Norteamericana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés).
- Las citas y referencias deben incluirse al interior del texto conforme al siguiente formato. (Primer apellido del autor, año de la publicación, dos puntos y número de página). Ejemplo: (García, 1997: 45).
- Al final del artículo debe aparecer la Bibliografía completa en la cual se relacionen por autor, alfabéticamente y sin enumeración ni viñetas, todos los textos citados o referenciados.

- Las notas al pie de página sólo serán para aclaraciones o comentarios adicionales. No incluyen referencias bibliográficas, salvo cuando se trate de ampliaciones a las citadas.
- Cuando se trata de llamado a confrontación con otro texto, aparecerá entre paréntesis: *Cfr.*, apellido del autor y año de publicación.
- Si se consultó más de un trabajo del mismo autor, deben ordenarse según la fecha empezando por la más antigua.
- Cuando las citas superen los tres renglones de extensión, deberán ubicarse en párrafo aparte y un centímetro hacia la derecha de la margen general.

Bibliografía

Libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma) y año de la publicación (entre paréntesis). Título y subtítulo del libro (en cursiva y sólo mayúsculas iniciales para cada uno). Ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Capítulo de libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título del capítulo entre comillas seguido de la referencia "En:", editor académico o compilador de la obra y título de la misma, que deberá aparecer en cursiva; ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". En: Jorge Giraldo – Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: Universidad EAFIT, Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

Publicación seriada (revista o periódico)

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación, con el mes y día en caso de diario o semanario. Título del artículo entre comillas y título de la revista o periódico en cursiva (Número o volumen), la inscripción "En:",

el nombre de la fuente principal, Volumen (Vol.), número correspondiente a la edición (No.), ciudad de publicación e institución de la revista, finalizando con las páginas.

Ejemplo de Revista: Uribe de Hincapié, María Teresa & López Lopera, Liliana María (2008) "Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil colombiana de 1859 a 1862". En: *Co-herencia*, Vol. 5, No. 8 (enero – junio), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Ejemplo de periódico: Arango, Rodolfo (2009, abril 15) "Exclusión e inclusión". En: *El Espectador*, Bogotá.

Publicaciones en internet

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación entre paréntesis. Título del artículo entre comillas. «En:» (mayúscula inicial y dos puntos), dirección URL ("*Uniform Resource Locator*") y fecha de consulta entre paréntesis (mes, año).

Ejemplo: Bobbio, Norberto (1994) "Razones de la filosofía política". En: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visitado el 7 de febrero de 2008).

De la Presentación

- Los textos se deberán entregar en formato electrónico, utilizando el programa *Word*.
- Las fotografías, imágenes, mapas e ilustraciones se adjuntan en formato digital a 300 *dpi*, mínimo. Su ubicación debe aparecer señalada en el texto, con la información correspondiente.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar la forma de "Insertar tabla", de *Word*).
- Las imágenes, fotografías, ilustraciones, cuadros, gráficos y demás deberán parecer con sus respectivos *Pie de imagen*, en los que se referencia el número de la serie, el nombre de la pieza (en cursiva), autoría, procedencia, técnica, fecha de elaboración y demás informaciones que correspondan.
- El texto deberá estar ajustado a la presente *Guía para autores*. Sólo cuando el artículo sea entregado con base en estas directrices, ingresará en el proceso de evaluación.
- El Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, apoyado por la Biblio-

teca "Luis Echavarría Villegas", costea la edición, publicación y distribución de la Revista. Los autores, inmediatamente acceden a la publicación de su ensayo, ceden los

derechos patrimoniales de autor y reiteran que se trata de un ensayo inédito. Cualquier cuestión contraria deberá ser expresamente manifestada a la Directora o al Editor.

Guidelines for authors

Co-herencia journal (Humanities Department, EAFIT University) is geared towards the publication of un-published articles within the categories indicated by Colciencias for scientific journals: the results of research or advancement in research, generally employing a four section structure: introduction, methodology, results and conclusions (*Scientific research article*); academic essays in which the results of research regarding a specific subject are presented from an analytical, interpretive or critical perspective, by recurring to original sources (*Reflection article derived from research*); and studies in which research results within a particular scientific field are analyzed, systematized and integrated, to evidence advancement and development tendencies; these exhibit a bibliographic review of at least 50 references (*Review Article*). *Translations* and *bibliographic reviews* are also included.

In addition to correspondence with the preceding typology, another selection criteria is that the article belong to one of the subject areas of importance of the Journal, in particular, literature, philosophy, history, politics and communication studies. Each one of the articles received is subjected to a two-step revision and selection process: *internal* by one of the members of the Editorial Board who will evaluate the originality and pertinence of the article. Subsequently an anonymous referee will consider the scientific worth, structure, basis, use of sources, and conceptual rigor of the potential article. Within the two months following the submittal of the text, the author will be notified of the evaluation process results.

Formal requirements

- Besides assuring it is an un-published article, the author will abstain from presenting the article for review concurrently to various journals whether national or international.
- Texts must include: the punctuation, accentuation and grammar in accordance with the rules of grammar and good use of the language in which the article is written. Corrections in style and form may be suggested.
- All the terms and expressions not in the language in which the text is written, must be italicized.
- The proponents may be professors or graduate students of local institutions, national and international, as well as academics and independent researchers.
- Other than Spanish, texts will be received in Portuguese, English, Italian and French.
- Estimated length is:
 - **Research and review articles:** between 5,000 and 10,000 words
 - **Case study:** between 2,500 and 3,000 words
 - **Reviews:** between 500 and 1,000 words

Regarding the structure

- A title which clearly states the subject matter.
- Information about the author: (nationality, field of study, recent publications, institutional affiliations and e-mail address).
- An abstract and keywords written in the language of the article and in English, their length respectively, 100 to 150 words and 5 to 7 words.
- The title of the article in the other language.
- Indicate the origin of the text (if a research text, the project it is ascribed to and the group of which it is part, as well as the Institution supporting it).

Citations and references

- For such effects the Journal adheres to the format established by the American Psychology Association (APA).
- Citations and references must be included in the text according to the following format. (Author's last name, year of publication, colon, and page number). Example: (Garcia, 1997: 45).
- A complete Bibliography must appear at the end of the article, all the cited or referenced texts must be listed alphabetically by author without numbers or vignettes.
- Footnotes will only be used for explanations or additional comments. They should not include bibliographical references, except when expanding on those cited.
- When confronting another text, the following will appear in parenthesis: *Cfr*, the author's last name and year of publication.
- If more than one work by a particular author was consulted, the works must be organized by date beginning with the earliest.
- If length citations exceed three lines, they must be placed in a separate paragraph and a centimeter to the right of the general margin.

Bibliography

Book

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma) and year of publication (in parenthesis). Book title and subtitle (in italics and only the first letter in upper case respectively). City of publication and publishing house name separated by a colon.

Example: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Book chapter

Author's last and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication (in parenthesis), chapter title in quotation marks followed by the reference "In:", academic publisher or series editor and title of the same, which must appear in italics; city of publication and name of publishing house, separated by a colon.

Example: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". In: Jorge Giraldo – Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: EAFIT University, Organization of Political Studies of the Murcia Region.

Serial publications (magazine or newspaper)

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication, include month and day if a journal or weekly publishing. Article title in quotation marks and journal or newspaper title in italics (Issue or volume), the inscription "In:," name of the principal source, Volume (Vol.), edition number (No.), city of publication and institution of the journal, ending with the page numbers.

Journal example: Uribe de Hincapié, María Teresa – López Lopera, Liliana María (2008). "Discourse on forgiveness and punishment during the Colombian Civil War from 1859 to 1862". In: *Coherencia*, Vol. 5, No. 8 (January – June), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Newspaper example: Arango, Rodolfo (2009, April 15). "Exclusión e inclusión". In: *El Espectador*, Bogotá.

Internet publications

Author's last and first name (first letters in upper case, separated by a comma), year of publication in parenthesis. Title of the article in quotation marks. «En:» (first letter in upper case and colon), URL address ("*Uniform Resource Locator*") and date of enquiry in parenthesis (month, year). Example: Bobbio, Norberto (1994) "Causes for political philosophy". In: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visited February 7, 2008).

Regarding the presentation

- Texts must be submitted in electronic format, using the program *Word*.
- Photographs, images, maps and illustrations should be attached in digital format at a minimum 300 dpi. Their location should be described in the text, along with the pertinent information.
- Graphics, tables and other similar elements must be tab-delimited (do not use *Word's* "Insert Table").
- Images, photographs, illustrations, tables, graphics and alike must have a corresponding *Image footer* referencing the series number, name of the work (in italics), author, origin, technique, date of creation and other pertaining information.
- The text must adhere to this *Author's Guide*. Only if presented following these guidelines, the text will enter to the evaluation process.
- The Humanities Department at EAFIT University, with the support of the "Luis Echarvarría Villegas" Library, finances the editing, publication and distribution of each issue. The authors instantaneously assent to the publication of their essays, relinquish the author's proprietary rights and assert that the work is un-published. The Director or Editor must be expressly informed of any situation divergent with the preceding.

Esta revista se terminó de imprimir
en la Editorial Artes y Letras S.A.S.
en el mes de junio de 2014

e-mail: artesyletras@une.net.co
PBX: 372 77 16 • FAX: 374 81 94