

Revista de Filosofía Teórica y Práctica

# AGÓN



# ἀγών

AGÓN Revista de Filosofía Teórica y Práctica

## Agón

Revista de Filosofía Teórica y Práctica es coordinada por el Cuerpo Académico *Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo*, UAZ-CA-171, en la Maestría en Filosofía Teórica y Práctica, Universidad Autónoma de Zacatecas *Francisco García Salinas*. [ergonfilosofia@gmail.com](mailto:ergonfilosofia@gmail.com)

Reserva de derechos de autor al uso exclusivo No. 04-2015-060212202400-203

[www.agonrevista.com](http://www.agonrevista.com)

### Director

LUIS FELIPE JIMÉNEZ J.

Secretario de redacción

ANTONIO TORRES MARTÍNEZ

Consejo de redacción

ALEJANDRO DÁVILA NAVARRO

ERICK DÍAZ

JAQUELIN ESTEFANÍA GÁMEZ BELMONTES

DIANA LIZBETH GARCÍA JACOBO

MARÍA GUADALUPE ZAMARRÓN CASTILLO

Traductores

SANDRA ACOSTA RÍOS

ANTONIO TORRES MARTÍNEZ

Consejo científico

IDALIA EDITH BASURTO ORTEGA

ANTONIO NÚÑEZ MARTÍNEZ

MARCELO SADA VILLARREAL

RICARDO MARTÍNEZ ROMO

Consejo Científico (Externo)

OLIVIA CATTEDRA (UNIVERSIDAD DE MAR DEL PLATA, ARGENTINA)

ANA MARÍA LEYRA (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESPAÑA)

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)

JUAN CARLOS MORENO ROMO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO, MÉXICO)

### Producción editorial

Texere Editores SA de CV

Genaro Codina 748, Centro, Zacatecas, Zacatecas

[www.texere.com.mx](http://www.texere.com.mx)

Coordinación

JUDITH NAVARRO SALAZAR

Corrección

CITLALY AGUILAR SÁNCHEZ

Diseño

MÓNICA PAULINA BORREGO LOMAS

Esta publicación se financia con recursos obtenidos a través del Diplomado de Cultura y Lenguas Clásicas, actividad realizada en conjunto por el Cuerpo Académico *Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo* y la Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales (AZECME), además de un apoyo del Programa de Fomento de la Calidad Educativa (PFCE) 219.

La página web de la revista es financiada con un apoyo del COZCYT.

ISSN en trámite. Número de reserva ante INDAUTOR: 04-2015-0612202400-203

# ἀγών

AGÓN Revista de Filosofía Teórica y Práctica

Cuerpo Académico  
*Fuentes y Discursos del Pensamiento Contemporáneo*

Número 1, volumen 2  
2019





## Índice

- 7      **Presentación**
- 11     **La contemplación como esencia del arte en las estéticas de Schopenhauer y Plotino**  
Jonathan Amador Ordaz
- 27     **Debajo de la máscara, el vacío. Kierkegaard o la ironía como categoría estética**  
Raquel Mercado Salas
- 45     **Un encuentro con el ser en perspectiva iberoamericana. La independencia pendiente de la palabra**  
Claudio César Calabrese
- 55     **Aproximación a la distancia. Dos ejemplos: Heidegger y Agamben**  
Carlos Zapata Cerda
- 65     **La Contrarreforma**  
Benedetto Croce
- 81     **La Historia y el anacronismo. La representación anacrónica del pasado**  
Federico Javier Asiss González
- 95     **La Ceremonia de las Nagas**  
Olivia Cattedra
- 101    **Satyagraha, una pedagogía social**  
María Guadalupe Báez Enríquez
- 115    **Semblanzas y legados**
- 117    **José Minero Roque: La congruencia entre filosofía y política**

Federico Priapo Chew Araiza

**125      Pensar por uno mismo. El legado de Pedro Gómez Danés**

María de Lourdes Ibarra Cerda

**131      Reseñas**

**133      AI– Kindi y el entendimiento**

Antonio Núñez Martínez,

El neoplatonismo en los textos psicológicos de AI– Kindi

Frida Carina Bonilla Casillas

**135      Por un populismo de izquierda**

Chantal Mouffe, For a Left Populism

Cicerón Muro Cabral

**139      Requisitos metodológicos para colaboradores**



## Presentación

---

*No defiendo su opinión,  
porque no me parece verdadera;  
mas defenderé a toda costa su derecho a decirla.*

Así afirmaba Voltaire su principio de tolerancia, ante la envidia de muchos, que la hubiéramos querido concebir y pronunciar antes que nadie, no nos queda más remedio que suscribirla y practicarla. Sea, pues, esta máxima la guía no solo de este primer número oficial de *Agón, revista de Filosofía Teórica y Práctica*, sino de todas las demás ediciones que, con suerte, la sucedan.

La práctica empieza, en primer lugar, con un conjunto de artículos dedicados a la estética y a cierta deriva ontológica inserta en ella, en la que desde perspectivas diferentes y un tanto opuestas se defiende la objetividad de los valores estéticos contra la ironía kierkegardiana de raigambre socrática como categoría en la que se sustenta la estética contemporánea o la reivindicación de la palabra poética que, a partir de Octavio Paz, se siente en capacidad de una instauración casi mística de la identidad hispanoamericana, culminando con una reflexión de raíz nietzscheana sobre el concepto «distancia» bajo la visión de Heidegger y Agamben que, como toda ontología, es decir, como toda imagen nueva del orden de las cosas, aspira a realizarse en una comunidad política. Frente a lo que la filosofía de la cultura recobra nuestro contexto y nuestro origen a través de un equilibrado balance de lo que significó para bien y para mal la Contrarreforma como hecho histórico sobre el que se erige la «otra» modernidad (la que nos tocó vivir pero que apenas estudiamos), vista desde la perspectiva italiana, con lo cual se denuncia —por ausencia— la falta de un balance crítico similar en nuestro entorno continental de tradición latina y católica. Complementario a este análisis, una pertinente reflexión epistemológica y hermenéutica sobre el quehacer del

historiador, su prejuicio y su temor frente a uno de sus mayores terrores: el anacronismo, visto en este ensayo como defecto o como virtud según el caso, aspecto interpretativo o constructivo de la realidad con el que el historiador llama la atención al filósofo, quien debería atender e incorporarlo en la formulación de sus problemas cotidianos.

A través de este puente que la historia hace, este número desemboca en el pensamiento de Oriente, visto desde dos extremos: desde una bellísima descripción de la tradición mitológica y ceremonial de las *nagas* hasta —dando un salto mortal en el tiempo— caer en la propuesta pacifista de Gandhi, su origen, tradición y sentido.

Un defecto y una ingenuidad de nuestro hacer en filosofía, sobre todo, de este ejercicio realizado en la periferia, lejos de los grandes centros culturales y de las principales capitales, es la creencia de los jóvenes, de los recién llegados y de los deslumbrados por los títulos y las jerarquías académicas, de que la labor del pensar empieza con ellos *hic et nunc*. Hay una total ausencia de reconocimiento, si no de desprecio, al trabajo de aquellos que muchas generaciones antes de nosotros se esforzaron en una áspera y ruda tarea de verdaderos picapedreros, literalmente sembrando en el desierto o en el terreno más pedregoso la semilla del pensar filosófico, dando la sensación de que sus obras y sus discípulos fueron consumidos inútilmente por el tiempo y la indiferencia tanto institucional como social. Para ellos hemos creado una nueva sección que se inaugura con las semblanzas de José Minero Roque, ilustre profesor y filósofo zacatecano, junto con una figura de reciente desaparición, homenajeadas por una de sus discípulas, la del padre Pedro Gómez Danés, sempiterno nadador contracorriente en el difícil y complejo flujo empresarial e industrial de Monterrey. Sin duda, dirán los críticos, son semblanzas y legados locales, pero sin ellos, sin ese pensar modesto, cotidiano, preocupado por la formación de nuevas generaciones de alumnos, sin esos aparejadores jamás podremos allanar un suelo propicio y duradero para el pensar propio y menos aún podremos aspirar al pensar universal.

Por último, finalizamos con la sección de reseñas, que en esta ocasión viene presidida por el comentario a una obra de producción propia, de nuestro colega y amigo Antonio Núñez, su libro sobre el influjo neoplatónico en el pensador árabe Al Kindi. En segundo lugar, para un momento político como el que vivimos, se comenta la obra de Chantal Mouffe sobre el populismo de izquierda, una oportuna —ya que no tranquilizadora— aclaración sobre sus diferencias respecto del populismo de derecha.

De este modo, estimado lector, esta es nuestra forma de defender a toda costa el derecho de opinar y de ponernos al servicio de quienes quieren ejercerlo sobre lo que creen —en la academia, la ciudad, el país o el mundo— es la Verdad.

LUIS FELIPE JIMÉNEZ  
Director





# La contemplación como esencia del arte en las estéticas de Schopenhauer y Plotino

---

Jonathan Amador Ordaz  
jonathan.amador1911@gmail.com  
Maestría en Filosofía Teórica y Práctica  
Unidad Académica de Filosofía  
Universidad Autónoma de Zacatecas

## Resumen

El conocimiento intuitivo y la inspiración le permiten al artista crear obras de arte, las cuales se distinguen por facilitar un estado que ninguna otra actividad o forma de conocimiento es capaz de proporcionar a quien las contempla. De ahí la preocupación por recuperar la disciplina artística junto con valores estéticos absolutos y universales que impidan su contaminación debido al radical relativismo y al mercado económico, teniendo como consecuencia la obstaculización o pérdida del estado contemplativo, el cual es la esencia y única meta del arte.

Palabras clave: Schopenhauer, Plotino, arte, artista, idea, conocimiento intuitivo, belleza, contemplación

## Abstract

*Intuitive knowledge and inspiration allow the artist to create art pieces, which stand out by facilitating a state in those who contemplate them, which no other activity or form of knowledge is able of providing. Hence the concerns for the recovery the artistic discipline along with absolute and universal values that prevent contamination by radical relativism and economic market, which would lead to the hindrance or loss of the contemplative state, which is the true essence and main goal of art.*

*Keywords: Schopenhauer, Plotino, art, artist, forms, intuitive knowledge, beauty, contemplation*

...por eso, el resultado de toda concepción puramente objetiva, es decir, también artística, de las cosas, es una expresión más de la esencia de la vida y de la existencia, una respuesta más a la pregunta: "¿qué es la vida?"

Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, capítulo 34, tomo II

## Introducción

¿Por qué recuperar conceptos universales y absolutos en el arte? ¿No es acaso una cuestión hartamente discutida y «superada» por teóricos como Danto y por los *vanguardistas*?<sup>1</sup> ¿No están las obras de arte en galerías y ofreciéndose en subastas? ¿Por qué habríamos de regresar a la «tiranía» que impuso conceptos como «Belleza», «Obra maestra», «Genio», «Buen gusto», en una época en la que el relativismo le ha dado a todas las cosas *su lugar*? Los anteriores no son sino cuestionamientos que pudieran realizar aquellos que marcadamente adoptan y comparten una visión del mundo estética y moral *políticamente correctas* o también de quienes prefieren dejar el mundo del arte en manos del mercado y que este dicte las reglas del juego (sin preocuparse por otra cosa que el lucro), o simplemente de quienes asumen una visión influenciada por el pensamiento posmoderno.

Ahora bien, ¿qué razones tenemos nosotros para recuperar valores absolutos y conceptos universales desde la estética y la filosofía del arte? ¿Por qué es necesario el retroceso a las viejas teorías del arte y las propuestas filosóficas que definen y determinan qué es lo bello, lo sublime, quién posee genio artístico o qué es el genio artístico (las teorías presentadas aquí no apuntan a casos particulares sino acaso como ejemplo) y cuál es una auténtica obra de arte? Simple: el desarrollo del arte y sus obras son las creaciones humanas más espirituales y el estado contemplativo que genera en todo espectador que se encuentra frente a una verdadera obra de arte es algo que solo esta disciplina puede generar; un estado contemplativo en el que el espectador se olvida de sí mismo, de los problemas cotidianos que confronta día a día, un estado de completo desinterés y desapego, de descanso (y por qué no) de una posible reflexión o introspección derivada de dicha experiencia estética. Si pensamos en todo esto estaremos realizando una distinción entre objetos que son verdaderamente arte y objetos que son otra cosa, sin siquiera haber entrado en un debate meramente filosófico aún. Quien ha experimentado un «raptó estético» coincidirá con lo que afirmamos y se percatará que hay muchas cosas en nuestro tiempo que son llamadas «arte» y no generan dicha experiencia, en otras palabras, no se

distinguen de un objeto común, cotidiano o utilitario. Esta cuestión es la que justamente abordará el presente escrito.

Para responder los cuestionamientos planteados y sostener lo enunciado hemos decidido recuperar las visiones estéticas de Arthur Schopenhauer y Plotino. La primera de las objeciones que podrían saltar a la vista es que dichas propuestas han sido superadas por las obras artísticas de finales del XIX, me refiero —claro está— a las obras *impresionistas* y *expresionistas* —está de más mencionar que hablamos específicamente de obras como *Impresión*, de Claude Monet y *El Grito*, de Edvard Munch—,<sup>2</sup> las cuales permitieron el surgimiento de las *vanguardias artísticas*, que, a su vez, abrieron paso a múltiples caminos y desarrollos llamados artísticos, dejando —en el mejor de los casos— en segundo plano el absolutismo de los valores estéticos que hemos mencionado líneas arriba, para luego pretender negarlos y posteriormente querer hacerlos desaparecer. Sin embargo, considero que hay elementos dentro de la estética schopenhaueriana que perfectamente podrían dar cabida a algunas propuestas *vanguardistas*.

### **La estética como parte fundamental de la filosofía de Schopenhauer**

Cuando se piensa en la filosofía schopenhaueriana lo primero que se piensa o lo que se aborda acerca de ella es la sombría visión que el pensador de Dantzig presenta sobre la vida, la naturaleza, o inclusive el Universo. No ahondaremos en ello, simplemente hemos de recordar un postulado básico que permite comprender mucho de su pensar:<sup>3</sup> «Si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial a la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual».<sup>4</sup> Con ello Schopenhauer señala el carácter sufriente del mundo y la vida, y que esta última está llena de deseos —los cuales se expresan en los múltiples individuos o seres vivos—, derivados de la carencia o de una necesidad que cada individuo tiene que satisfacer para poder mantenerse vivo —proceso completamente instintivo, en lo cual se ejemplifica la *Voluntad*— y que, dicho sea de paso, para Schopenhauer es siempre *voluntad de vivir*: un impulso ciego que busca perpetuar su existencia tanto como le sea posible.<sup>5</sup> No hay «una voluntad» para cada individuo, sino que cada uno de ellos es manifestación de la *voluntad de vivir* que se objetiva en cada ser vivo, expresión de ello es su cuerpo.<sup>6</sup> El animal siente y percibe; el hombre, además, *piensa* y *sabe*; ambos *quieren*.<sup>7</sup>

Además de concebir la vida y el mundo como Voluntad (*Wille*), Schopenhauer también concibió ambas como Representación (*Vorstellung*), inspirándose en las percepciones *a priori* —espacio y tiempo— descritas por Kant, que, considerándolo como el mayor logro del filósofo de Königsberg, retoma y presenta como el principio de razón,<sup>8</sup> el cual permite el desarrollo y expresión del conocimiento abstracto–conceptual, característico del hombre y con el cual realiza las conexiones causales entre objetos, base de cierto tipo de conocimiento, aunque como veremos más adelante no es el único, especialmente en el apartado artístico:

*«El mundo es mi representación»: ésta es una verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce; aunque sólo el hombre puede concebirla a través de la consciencia reflexiva, abstracta: y lo hace realmente, de modo que concebirla es poseer el sentido filosófico. Entonces le resulta claro y cierto que él no conoce un sol ni una tierra, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente una tierra; que el mundo que le rodea existe sólo como representación, es decir, sólo en relación a otro, al ser que se lo representa, que no es sino él mismo.»<sup>9</sup>*

De esta forma es como Schopenhauer comienza su obra capital enunciando que «no hay objeto sin sujeto», un sujeto cognoscente que forma una *imagen* de su entorno en su consciencia. Puede decirse que desde el punto de vista de la *voluntad* el sujeto es dependiente del mundo, mientras que desde la visión de la *representación* el mundo es dependiente del sujeto; es por ello que Schopenhauer termina la obra con una frase tan contundente como con la que inició: «pero también es cierto que, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y se ha negado, este mundo nuestro, tan real, con todos sus soles y vías lácteas, no es tampoco otra cosa que... nada».<sup>10</sup> Sagazmente, Schopenhauer acude a la concepción *pradschna–paramita* de la nada: el «más allá de todo conocimiento [...] el punto en que ya no hay sujeto ni objeto».<sup>11</sup> Justo en este punto es en el que encontramos el meollo del asunto: la negación de la voluntad —y por ende del dolor y el sufrimiento que causa en el sujeto— aún de forma temporal, es y será siempre la característica esencial del estadio estético.

Siguiendo a Schopenhauer hay dos formas de conseguir la negación: una, la radical (y la que muy pocos se encuentran en condiciones de emprender y *comprender*), es decir, el gradual ascetismo, muchas veces producto de una experiencia infinitamente dolorosa, al grado de exterminar por completo la voluntad expresada en una persona, anteponiendo su vida y sirviendo al

prójimo antes que a él mismo; y dos, la contemplación estética. Rescatar esta última actividad y experiencia —la cual considero la máxima expresión de la cultura— es indispensable sobre todo hoy, en un momento crucial en la historia del pensamiento occidental y en el devenir del hombre.

### **El conocimiento abstracto frente al conocimiento intuitivo**

El conocimiento abstracto no es la única forma de conocimiento posible —error que según Schopenhauer la propia escuela de Kant se ha encargado de descubrir, aunque lamenta y reprocha que Kant no haya profundizado en tal aspecto—, ya que, como se ha visto, la relación causal entre objetos (o de causa–efecto) y el conocimiento que proporciona no hace referencia sino a las condiciones temporales y espaciales de los mismos, nunca penetra en la *cosa en sí*, por ello es que la ciencia se queda en el ámbito del *fenómeno*, y que Schopenhauer relaciona con lo que Platón enuncia como *lo que siempre deviene pero nunca es*, con los accidentes de la sustancia única en Spinoza y también con lo que la filosofía vedanta llama *Maya*, lo ilusorio;<sup>12</sup> el conocimiento, dicho sea de paso, tiene como finalidad última estar al servicio de la *Voluntad*, ser un instrumento de ella para autosatisfacerse. Schopenhauer destaca en su sistema filosófico el valor del conocimiento de tipo intuitivo, el cual es de una naturaleza distinta al abstracto–conceptual. El modo de considerar las cosas que se rigen por el principio de la razón es el racional, único que posee valor y utilidad tanto en la vida práctica como en la ciencia. Prescindir de ese principio es característica del genio, válida únicamente en el arte.<sup>13</sup>

Muchos pensadores han comenzado sus obras diciendo que viven en tiempos convulsos o de cambios de todo tipo (sociales, políticos, tecnológicos, entre otros), y que como se habrá podido advertir, el desarrollo del hombre en dichos ámbitos se ha dado gracias al conocimiento abstracto conceptual, el cual ha encontrado un punto álgido en su evolución a raíz de las revoluciones industriales, en las cuales, el hombre ha ido perdiendo su humanidad poco a poco, se ha ido transformando en una herramienta o en una pieza sustituible de un engranaje, entregando su fuerza laboral a los dueños de los sistemas de producción y alienándose, posicionándose después en medio de nuevas formas de comunicación y redes sociales que han ido modificando la conducta de la sociedad, abriendo nuevos campos de convivencia a la vez que cierra otros, la *Verdad* ha sido relativizada y los «grandes relatos han sido dejados de lado». El dominio que genera el mercado y las formas de explotación laboral ya ni siquiera requieren de

una persona que vigile a sus subordinados, es el propio trabajador quien se somete de forma inconsciente. El sujeto tiene tan interiorizados los mecanismos de control que ya no requiere de alguien más para que lo vigile, y en ciertos casos, para autocastigarse.<sup>14</sup> El mercado nos genera nuevas necesidades y cuando no pueden ser cubiertas se vuelven sufrimiento; a la vez, es el propio mercado y el discurso científico–progresista el que hace promesas y aseveraciones de que el hombre tiene mejores condiciones de vida que en siglos pasados, cubre o satisface mejor y de forma más eficiente sus necesidades, tiene frente a sí un mundo de posibilidades y, además, puede darse lujos que otrora le eran impensables... Pero Schopenhauer podría decirnos que «el que persigamos o escapemos, temamos la desdicha o ambicionemos el goce, es en esencia lo mismo».<sup>15</sup> En otras palabras, lo que llamamos progreso es ilusorio. En los últimos ciento cincuenta años de la historia de occidente el mundo se encuentra envuelto en una situación de caos donde parece ser que la salvación ya no es posible. Aquí es donde la contemplación estética se vuelve una actividad, podríamos decir, *sagrada*, pero en la cual el hombre debe mantener las riendas como tal, puesto que la recreación se vuelve cada vez más necesaria debido a estas condiciones, y no puede ni debe caer en manos del mercado ni de la relatividad estético–moral.

### **La experiencia contemplativa y la obra de arte**

¿Qué distingue la experiencia contemplativa de cualquier otro tipo de experiencia que en esencia sea volitiva? Al respecto Schopenhauer apunta:

cuando una circunstancia exterior o nuestro estado de ánimo interior nos saca repentinamente del torrente infinito de la volición, el conocimiento escapa a la esclavitud de la voluntad, y la atención ya no se dirige a los motivos de la volición, sino que percibe las cosas libres de su relación con la voluntad, es decir, las contempla sin interés, sin subjetividad, de manera puramente objetiva, entregándose enteramente a ellas en la medida en que son meras representaciones, no en la medida en que son motivos. Entonces, la tranquilidad que siempre habíamos buscado por ese primer camino de la volición, pero que siempre nos había rehuido, aparece de pronto por sí misma y nos colma de dicha. Es el estado sin dolor que Epicuro ensalzó como el bien supremo y como el estado de los dioses, pues mientras dura nos libramos de la opresión humillante de la voluntad, celebramos el Sabbath de los trabajos forzados de la volición, y la rueda de Ixión se detiene.<sup>16</sup>

De lo anterior cabe hacer un par de aclaraciones. Cuando Schopenhauer se refiere a la existencia «objetiva» de la realidad (o del objeto) no está echando por tierra la filosofía kantiana ni queriendo con ello decir que el objeto se sustenta por sí solo (recordemos que Schopenhauer considera que «no hay objeto sin sujeto», quien a su vez es el «portador del mundo» como ya hemos visto anteriormente, o siguiendo la línea kantiana, el sujeto como condición de posibilidad del conocer). La existencia «objetiva» sería aquella que es desvelada por el *sujeto puro del conocimiento*, quien, a diferencia del *individuo*, es capaz de desprenderse en dicho instante de su volición y al igual que el *genio* es capaz de encontrar la *Idea* tras el fenómeno del cual participa. Podemos definir la experiencia estética a la vez que diferenciamos al individuo del sujeto puro del conocimiento con el siguiente pasaje:

Cuando elevados por la fuerza del espíritu, abandonamos la manera ordinaria de considerar las cosas y no nos limitamos a seguir bajo el dictamen de las formas del principio de razón las relaciones de unas cosas con otras cuya última meta es siempre la relación con nuestra propia voluntad, es decir, cuando no consideramos ya el dónde, el cuándo, el por qué, y el para qué de las cosas, sino únicamente el qué; y cuando tampoco permitimos al pensamiento abstracto, a los conceptos de la razón, ocupar nuestra conciencia, sino que, en vez de eso, concentramos todo el poder de nuestro espíritu en la intuición, sumergiéndonos totalmente en ella, y permitimos que la conciencia se llene con la apacible contemplación de los objetos naturales presentes en cada momento, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio, o cualquier cosa, perdiéndonos en estos objetos, olvidándonos de nosotros mismos como individuos, de nuestra voluntad, y existiendo sólo como sujeto puro, como claro espejo del objeto, de tal modo que parecería como si el objeto existiera solo, sin que alguien lo percibiera y, por tanto, no se pudiera separar ya al que intuye de la intuición, porque ambos se hubieran convertido en uno, pues la conciencia en su totalidad está completamente llena y ocupada por una imagen particular e intuitiva; cuando, de este modo, el objeto se ha desprendido de toda relación con cuanto existe fuera de él y el sujeto se ha emancipado de toda relación con la voluntad, lo conocido ya no es entonces la cosa particular en cuanto tal, sino la idea, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en este grado; y por eso, quien se entrega a esta intuición deja de ser individuo, pues el individuo se ha perdido en tal intuición y se convierte en un sujeto puro del conocimiento, que carece de voliciones, de dolor y de temporalidad

El individuo como tal sólo conoce cosas particulares; el sujeto puro del conocer únicamente ideas. [...] El individuo que conoce, como tal, y la cosa particular por él conocida están siempre en un lugar y en un tiempo determinados y son eslabones de la cadena de causas y efectos. El sujeto puro del conocimiento y su correlato, la idea, han abandonado todas esas formas del principio de razón: para ellos el tiempo, el lugar, el individuo que conoce y el individuo conocido carecen de significado.<sup>17</sup>

El conocimiento intuitivo, a diferencia del abstracto–conceptual, se distingue por no estar sujeto a leyes causales ni a intereses particulares, y es el que permite el conocimiento de las *cosas en sí* y de las *Ideas* por ser de una naturaleza distinta. Si bien el único conocimiento comunicable a través del lenguaje es el conceptual, no cabe duda que quien ha contemplado una obra, y esta ha logrado *conmoverlo*, puede sentir y experimentar un conocimiento que únicamente puede ser comprendido por medio del arte, que en compensación a lo anterior es el mismo para cada sujeto, independientemente de todo lo demás. Es por ello que cuando un sujeto se encuentra inmerso en la contemplación estética y desaparece la relación sujeto– objeto *da igual que la puesta de sol se vea desde un calabozo o desde un palacio*.<sup>18</sup>

Ahora bien, las obras de arte son aquellas que facilitan en grado máximo el estadio descrito líneas arriba, si tomamos en cuenta esto y reflexionamos al respecto nos daremos cuenta de que no todo objeto es capaz de generar dicha contemplación (por costoso que este sea) ni cualquier cosa (así sea un urinal puesto de cabeza fuera de su contexto) puede convertirnos en sujetos puros del conocimiento, olvidándonos de toda volición y perdiéndonos en el objeto. El mítico *ready–made* consistente en un mingitorio puesto en un museo colocado de cabeza y firmado por Marcel Duchamp queda automáticamente descartado como obra de arte. En primer lugar no es bello, no genera ningún sentimiento de placer y tampoco lo que transmite es universal (a la manera kantiana, según lo expone en la *Crítica del Discernimiento*); otros exclamarán que lo que vale para este tipo de obras es *quien las presenta*, en este caso Marcel Duchamp, sería un objeto firmado por un artista y por ende el mingitorio (o cualquier otra cosa firmada por él) sería una obra de arte,<sup>19</sup> pero si nos guiamos con este criterio estamos valorando una obra por interés —que no es el estético en sí—, con base en un criterio externo (dicho objeto no sería valorado si la firma fuera de un desconocido o si careciera de ella).

Para Schopenhauer la obra de arte —obra del genio— consiste en la reproducción de las *Ideas* que el *artista* encuentra tras el fenómeno. La *Idea* es lo esencial y permanente en todo y cada uno de los fenómenos.<sup>20</sup> Su origen está en el momento en que el artista, desprovisto de su individualidad (del principio de razón) aprehende el conocimiento que proporciona la *Idea* para posteriormente trasladarla a una escultura, una pintura, poesía o reproducirla en una composición musical. En el momento en que dicha acción se lleva a efecto, el artista se convierte en un *sujeto puro del conocimiento*, misma condición del espectador que se encuentra absorto en la contemplación de la obra. El arte es pues la manera en que las *Ideas* pueden comunicarse, lo que de otra manera es imposible, puesto que el conocimiento sometido al principio de razón no es intuitivo, sino abstracto y como tal solo puede comunicar conceptos. Por ello es que la experiencia estética no puede comunicarse como totalidad desde el lenguaje; la única vía, de acuerdo con Schopenhauer, sería la forma intuitiva. De esta forma el arte y el estadio estético que genera en el espectador logra *conmoverlo* de una forma inefable, pero provocando en el *sujeto puro del conocimiento* de forma instantánea una emoción que inclusive puede *conmover* hasta las lágrimas.

Así pues, el *artista* es aquel sujeto que es capaz de encontrar la *Idea* tras el fenómeno y plasmarla en la obra de arte. El artista no pinta un árbol, pinta *El Árbol*, y por eso poco importa si es un árbol de esta época o el de cualquier otra, como tampoco importa si quien contempla la escena es contemporáneo a la obra de arte que admira,<sup>21</sup> puesto que el principio de razón, el *espacio-tiempo*, ha sido roto, desapareciendo la distinción sujeto-objeto y con ella todo interés y volición.

## La belleza y la obra de arte.

### La estética de Plotino frente a la de Schopenhauer

Cuando un objeto nos parece *bello* es porque su apreciación nos vuelve *objetivos*; dejamos de ser individuos para ser sujetos puros del conocimiento y además su contemplación nos permite acceder a ese conocimiento de la *Idea*, de esta forma vemos que Schopenhauer se acerca mucho a Platón, aunque con consideraciones éticas y morales muy diferentes respecto del arte (ya que el ateniense tiene una opinión reservada —y para algunos, inclusive negativa— del *artista*, acotando la obra de arte como un medio educativo y moralizante).<sup>22</sup> Tanto para Platón como para Plotino<sup>23</sup> *lo bello* y *lo bueno* son valores que se encuentran íntimamente relacionados. Sin embargo, Plotino invierte la propuesta de Platón, ya que considera que el alma

tiende a buscar lo bueno en los objetos y posteriormente, al alcanzar lo bueno, lo mantiene como algo *bello*, sin embargo, es necesario que antes el alma se haya elevado y purificado para poder percibir a dicho objeto como tal. De igual forma Plotino invierte la postura platónica sobre la estética al proponer que el arte es superior a la propia naturaleza, ya que la primera se encuentra más cercana a la perfección y la belleza del *Uno*<sup>24</sup> (en tanto que el producto del arte está purificado y es bello).<sup>25</sup> Hay un principio único que engendra la belleza y que atrae al alma hacia él. Quienes alcanzan la visión de lo bello y de la Belleza Intelectual comprenden por ende a la divinidad, a ese Intelecto divino y al Cosmos, dando origen a la contemplación:

Sean, pues, dos objetos yuxtapuestos, por ejemplo dos masas de piedra, una informe y desprovista y otra reducida ya por el arte a estatua de un dios [...] de una Gracia o una Musa; de algún hombre, mas no cualquiera, sino uno que el arte ha creado seleccionando rasgos de todos los hombres bellos. Pues bien, esta piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, si bella, no por ser piedra —de lo contrario también la otra sería igualmente bella—, sino gracias a la forma que le infundió el arte. Por consiguiente esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en mente del que la concibió aún antes de que adviniera a la piedra. Pero estaba en el artista no en cuanto éste tenía ojos y manos, sino porque participaba del arte. Luego en el arte esta belleza era muy superior.<sup>26</sup>

Tenemos entonces tres niveles en cuanto se refiere a la belleza: el primero, la del arte mismo en tanto que Idea y origen (*λόγος*) y la cual es para Plotino “muy superior”; el segundo nivel corresponde a la belleza que se encuentra en la mente del artista al momento de realizar su obra y que está «infundida por el arte», «inferior a aquella»; y por último considera un nivel inferior de belleza que se encuentra en la obra material concebida por el artista.<sup>27</sup> Al igual que ocurre con las emanaciones del Uno, las cosas se vuelven más imperfectas en tanto que su composición es mayormente material. Lo mismo sucede con la belleza dentro del arte.

Plotino considera —también en forma contraria a Platón— que el arte no es simplemente una copia de la naturaleza:

Mas si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el

modelo visible, sino que recurren a las formas en que se inspira la naturaleza, y además, que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de belleza. En efecto, el mismo Fidias la poseía, pues no esculpió la estatua de Zeus a imagen de ningún modelo sensible, sino concibiéndolo tal cual Zeus sería si quisiera aparecérsenos visiblemente.<sup>28</sup>

La creación artística tiene una analogía con la creación de la *primera inteligencia* (νοῦς), ya que otorga vida a lo que no la tiene (no es) por medio de la Idea. El νοῦς lleva esa capacidad consigo, el crear forma parte de su propia esencia, y le ha sido otorgada por el Uno. Siguiendo el ejemplo anterior, la Belleza existe al momento en que la creación (ya sea en sentido artístico o en el sentido místico-religioso del propio Plotino) da existencia a algo a través de las Ideas o formas, puesto que su creador posee la Belleza y la transmite a su obra (recordemos que en el caso del Uno la Belleza se encuentra en él, mientras que en el artista la Belleza actúa a través de él para dar lugar a la obra y presentarse en ella, aunque como se ha mencionado es una belleza inferior por mostrarse de manera material). Cabe señalar que como neoplatónico, Plotino considera las Ideas como algo muy superior a la materia, ya que las primeras se encuentran más cercanas a la perfección del Uno, mientras que la materia se encuentra más lejos de la divinidad, y por tanto se alejan en perfección, mostrando características cada vez más temporales y materiales.

Por todo lo anterior es que considero que la propuesta estética schopenhaueriana se aproxima a la de Plotino en lo siguiente: ambos comparten que el artista es quien encuentra la *belleza* tras los objetos (o tras el *fenómeno*), la obra de arte es también producto de la inspiración del *artista* y no de una mera técnica mecánica, tomando aquí inspiración en el sentido que Platón describe en el *Fedro*:

El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.<sup>29</sup>

Esta inspiración es lo que convierte al hombre común en *artista* (recordemos que Plotino es neoplatónico y que Schopenhauer siempre se consideró deudor de la filosofía tanto de Kant como de Platón). Igualmente Schopenhauer y Plotino ven en la obra de arte algo superior a la creación de la naturaleza, puesto que creación artística es capaz de «hacer desaparecer por un instante al mundo como voluntad» —en el caso del primero— y generar un estado intelectual–contemplativo de la belleza que se manifiesta en un objeto que ha sido «purificado» por el artista en contraposición a un objeto material; desprovisto de esa belleza intelectual se encuentra lejos de la divinidad y por ende de la perfección, la bondad y la eternidad.

### **A modo de conclusión**

Haciendo la recuperación de valores absolutos en el arte es una feliz coincidencia encontrar que ética y estética son inseparables —al menos como actividad del hombre—, quedando pendiente un análisis sobre las temáticas que deberían serle permitidas representar al artista y la manera en que este las representa; aunque manteniendo la coherencia de la presente defensa y rescate del arte surge una primera impresión de que el arte debe ser libre. Siguiendo la visión de Schopenhauer podemos concluir que la verdadera obra de arte, al igual que el verdadero amor, carece de todo interés (eso incluiría el valor económico de las obras). De continuar con el criterio económico–estético atribuido a las obras en subastas o galerías, teniendo en mente la filosofía platónica, que está presente en el fondo de los personajes llamados en este escrito, nos daremos cuenta de que un «artista» bajo dicha concepción económica es un vulgar sofista, puesto que este «artista» no conoce la *Verdad* (pues su obra parte del conocimiento que está provisto de interés, siendo este propio del conocimiento conceptual que proporciona el principio de razón, y por tanto un conocimiento de relaciones, no de la *cosa en sí*).

Ahora bien, partamos del supuesto de que hay un artista en el sentido schopenhaueriano, que inspirándose en la mera contemplación de la *Idea* creó una obra de arte gracias al conocimiento intuitivo, carente de todo interés y volición, *pero que finalmente es entregada a una subasta y se ofrece al mayor postor*. Obviamente en ese momento el objeto creado deja de ser una obra de arte y se convierte en una mercancía en la que múltiples intereses particulares pretenden hacerse con ella. Mientras una obra está dentro del mercado no puede generar un estadio contemplativo, pues a

su alrededor se encuentran individuos y no *sujetos puros del conocimiento*, por tanto la crítica marxista a esta visión del arte contemporánea es perfectamente válida: las obras de arte puestas en el mercado se vuelven un fetiche. De igual forma, no es raro encontrar entre los compradores de «obras de arte» no amantes del arte sino simples mercaderes, cuyo objetivo no es entrar en el estadio contemplativo, se dirigen exclusivamente a realizar fuertes transacciones económicas con el único objetivo de obtener la mayor ganancia posible. ¿Acaso es esto lo que debemos venerar como «arte»? Recordemos además que es el mercado el que durante el siglo XX dictó lo que «las cosas son», continuar con ello es permitir que el mercado (con base en el mero lucro económico) dictamine lo que es arte. Contrariamente a lo que se ha dicho, la llamada «estetización del mundo» no responde a valores estéticos, sino económicos. Los objetos comunes y cotidianos han sido perfeccionados no por la belleza misma, sino respondiendo a determinado mercado.<sup>30</sup> Los objetos y artilugios de última generación no son más bellos porque cada vez haya más personas al nivel de Pablo Picasso o Miguel Ángel, tampoco puede decirse que sus obras hayan sido superadas por objetos de deseo que nos son presentados a través de todos y cada uno de los medios de comunicación. Son más «bellos» porque estos se han convertido en un fetiche y la gente está dispuesta a desembolsar una cantidad mayor de dinero. ¿Cuántas de las personas que adquieren estos objetos de deseo «bellos» saben lo que es *la belleza en sí*? Compran objetos «bellos» porque poseen los recursos para adquirir dichos objetos, porque les place, por volición, por un interés particular, no porque sea un objeto que les proporcione un estadio carente de volición y de todo interés como bien se señaló. Las obras de arte como *La Piedad*, los frescos de la Capilla Sixtina y las piezas de Bach, por citar algunos ejemplos, realmente siguen siendo bellas y al estar en presencia de ellas entramos en el estadio de contemplación que, como hemos visto, nos vuelve *objetivos*, porque la barrera entre sujeto y objeto desaparece, dejando de importar el quién, el porqué, y el cuándo para únicamente estar frente al *qué* de las cosas, accediendo por un momento a través de las obras de arte al mundo de las cosas *en sí*, a lo trascendente.

Como puede notarse, la teoría estética schopenhaueriana puede aplicarse a cualquier estilo y periodo en la historia del arte y no pierde valor ni vigencia. Nos aporta además criterios para llamar a ciertas producciones obras de arte y diferenciarlas de las que no lo son, de una manera universal y desinteresada.

Finalmente, tenemos aspectos y consideraciones que nos permiten re-valorar el arte y ponernos a pensar si vale o no la pena mantener este desarrollo de la cultura humana como una actividad que es catártica y nos otorga la posibilidad de seguir «respirando» en medio de la selva del *multitasking*<sup>31</sup> o si permitimos que el arte pierda su esencia contemplativa-catártica para convertirse en una actividad alienante o si nos dejamos embaucar en el discurso posmoderno de corte sofista en el arte. De ocurrir alguna estas dos últimas situaciones entonces sí se podrá, finalmente, enunciar la muerte del arte, pero no antes, y entonces el estadio contemplativo y la experiencia estética desaparecerán irremediamente y para siempre.

## Notas

1. Véase A. C. Danto: *Andy Warhol* (Marta Pino Moreno, traducción), pp. 52, 71–72.
2. Cabe recordar que la primera de estas obras causó un fuerte revuelo entre los críticos de arte y la sociedad en general, siendo señalada por los primeros como *Impresión* de forma despectiva tanto por la técnica como por la ejecución desarrollada por Monet. Por otro lado *El Grito*, posiblemente la obra más icónica de Munch, aparecida unas décadas después de la filosofía schopenhaueriana, puede dar lugar a un interesante debate acerca de la naturaleza de la filosofía del arte de Schopenhauer, quien menciona en el §46 —perteneciente al libro tercero— de *El Mundo como Voluntad y Representación I*, algunas consideraciones sobre el grito —tanto sonoro como gesticulación— como uno de los límites del arte, ejemplificando con el debate entre Lessing, Winckelmann, Hirt, Fernow —e incluso Goethe— sobre la representación de Laocoonte del conocido grupo escultórico.
3. Haciendo homenaje a la expresión que el propio Schopenhauer empleó para describir a su original visión del mundo, «la Tebas de las cien puertas: por todas partes se puede entrar y por cualquiera de ellas se llega al centro en línea recta». Schopenhauer presentó su filosofía como un único pensamiento, el cual tenía por objetivo *comprender* la vida más que describirla.
5. A. Schopenhauer: *Parerga y Paralipómena*, § 148.
6. Hay que aclarar que esa fuerza vital es una y la misma para todos los entes: lo mismo se objetiva en cada ser vivo y se manifiesta en cada acto vital como también se objetiva en los cuerpos celestes y su distribución espacial o en los objetos inorgánicos y fuerzas físicas. En resumen: todas ellas son manifestaciones de la misma fuerza vital, ese impulso ciego cuya característica principal es que desea sin otro motivo que el de mantenerse renovando.
7. De aquí que Schopenhauer señale el primer error que generalmente tenemos como individuos al creer que cada uno de nosotros es en ocasiones el ser más desgraciado todos: la ilusión de la multiplicidad de individuos. Destaca además que este dogma se encontraba ya en la sabiduría hindú, especialmente en los vedas. Schopenhauer, entusiasta de las *Upanishads*, reconoció esta idea y consideró que es la fuente de toda desdicha y todo sufrimiento, lo que él llama *Principium Individuationis* y que los hindúes llaman el *Velo de Maya*.
8. *Ib.*, § 8, p. 63. Sin ser el propósito de este escrito encontramos aquí el origen de la defensa de los animales que Schopenhauer haría posteriormente. Vivir es querer, y *querer* parte de una necesidad, la cual al no poder ser satisfecha por determinado ser vivo genera dolor y con ello sufrimiento. Recordemos que para Schopenhauer todo ser vivo comparte en

el fondo el mismo origen: *voluntad de vivir* y con ella comparte también las sensaciones y percepciones primarias, guías necesarias para su subsistencia; esto es más evidente en los animales superiores, pero Schopenhauer considera que también en los animales inferiores y resto de la naturaleza se desarrollan diversas capacidades perceptivas y sensoriales que tienen la misma finalidad de supervivencia ante el medio en que se encuentra. Provocar daño a otro ser vivo es *maldad*, mientras que el verdadero *amor* es la compasión de un individuo por otro ser vivo, puesto que se ve reflejado en todo ser que vive y por ende, sufre. Hay que aclarar que dicho amor es completamente *desinteresado*, y por tanto, no puede ser producto de la razón. Una persona no se vuelve buena por más libros de ética que haya leído, sino porque ha descubierto esta verdad —que Schopenhauer señala presente en doctrinas como el cristianismo, el budismo, y el hinduismo— a través de un conocimiento intuitivo, porque realmente *lo siente*, tal como se señala en el libro cuarto de *El Mundo como Voluntad y Representación*.

9. A. Schopenhauer: *El Mundo como Voluntad y Representación*, § 4, p. 29.
10. *Ib.*, § 1, p. 27
11. *Ib.*, § 71, p. 466
12. *Id.*
13. *Ib.*, § 3, pp. 30–32.
14. *Ib.*, § 36, p. 224.
15. B. Chul Han: *Psicopolítica*, pp. 22–26.
16. A. Schopenhauer: *El Mundo como...*, § 38, p. 236
17. *Ib.*, § 38, pp. 236–237.
18. *Ib.*, § 34, pp. 217–218.
19. *Ib.*, § 38, pp. 237.
20. ¿No sería esta una petición de principio?
21. A. Schopenhauer: *El Mundo como...*, § 36, pp. 224.
22. *Id.*
23. Schopenhauer considera que es absurdo querer limitar a un artista. Al respecto menciona: «Las religiones son necesarias para el pueblo y, además, constituyen para él un beneficio inestimable. Sin embargo, si pretenden oponerse a los progresos de la humanidad en el conocimiento de la verdad, hay que apartarlas, aunque siempre con debido respeto. Exigir que incluso un espíritu grande —un Shakespeare, un Goethe— se convenza *simpliciter, bona fide et sensu proprio* de los dogmas de alguna religión es como pedirle a un gigante que se calce los zapatos de un enano», véase *El Mundo como...*, cap.17–186, p.189. De aquí —y con todo lo anterior— podemos leer entre líneas que los artistas son quienes —a través del conocimiento intuitivo y desinteresado— acceden a la Verdad y no los científicos que, basándose en el conocimiento limitado por el principio de razón, realizan meras relaciones entre objetos (o relaciones causa–efecto).
24. Filósofo de origen egipcio que vivió en torno del siglo III d. C., desarrolló un sistema filosófico de corte neoplatónico y lo expresó en nueve libros conocidos como las *Enéadas*.
25. Plotino muestra a lo *Uno* como la divinidad, una inteligencia pensante universal, que da origen a todo cuanto existe. El *Uno* da origen a todo de forma gradual con la ayuda de la *primera inteligencia* (νοῦς), que a su vez es originada por el mismo *Uno*. Cada una de las emanaciones procedentes del *Uno* generan el universo y el mundo, cada inteligencia —conforme se va alejando de la primera— crea «objetos cada vez más materiales», van perdiendo progresivamente características de la divinidad, tales como infinitud, bondad, armonía, etcétera.
26. J. M. Valverde: *Breve historia y antología de la estética*, p. 60
27. Plotino: *Enéadas*, V, 8, 5– 20, p. 139.

28. *Ib.*, p. 140, nota al pie.  
 29. *Ib.*, p. 141.  
 30. Platón: *Fedro*, 245 a.  
 31. Nuestra postura se encuentra en las antípodas respecto de la visión de Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, en *La estetización del mundo*.  
 32. B. Chul Han: «Aburrimiento profundo» en *La Sociedad del cansancio*, pp. 21– 25.

## Referencias

- Danto, Arthur: *Andy Warhol* (Marta Pino Moreno, traducción), Madrid, Paidós, 2011  
 Han, Byung Chul: Aburrimiento profundo en *La Sociedad del Cansancio*, (Arantzazu Saratzaga Arregi, traducción), Barcelona, Herder, 2012  
 \_\_\_\_\_: *Psicopolítica* (Alfredo Bergés, traducción), Barcelona, Herder, 2014  
 Kant, Immanuel: *Crítica del Discernimiento* (Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Más, Introducción, traducción y notas), Madrid, A. Machado Libros, 2003  
 Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy: *La estetización del mundo* (Antonio Prometeo Moya Valle, traducción), Barcelona, Anagrama, 2015  
 Platón: Fedro en *Diálogos* (Emilio Lledó Ínigo, introducción, traducción y notas), Madrid, Gredos, tomo III, 1988  
 Plotino: *Enéadas* (Jesús Igal, introducción, traducción y notas), Madrid, Gredos, Tomo III, 1998  
 Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación* (1819) (Luis Fernando Moreno Claros, estudio introductorio; Rafael–José Díaz Fernández y M.ª Montserrat Armas Concepción, traducción y notas), Madrid, Gredos, Tomos I–II, 2010  
 \_\_\_\_\_: *Parerga y Paralipómena* (Pilar López de Santa María, traducción, introducción y notas), Madrid, Trotta, tomo II, 1851  
 Valverde, José María: *Breve historia y antología de la estética*, Barcelona, Ariel, 2011



## Debajo de la máscara, el vacío. Kierkegaard o la ironía como categoría estética

---

Raquel Mercado Salas  
reichaletheia@hotmail.com  
Maestría en Arte  
Universidad Autónoma de Aguascalientes

### Resumen

En el ámbito del pensamiento filosófico, el siglo XIX se distingue, entre otras cosas, por el nacimiento de la filosofía del arte. Así, esta gana autonomía del discurso tanto teórico como práctico y logra centrar su atención en los problemas que la constituyen, es decir, el acto creador y el sujeto que experimenta la producción artística en su sensibilidad. Una de las categorías resultantes de esta nueva conformación en el pensamiento es la ironía moderna. Sören Kierkegaard es el filósofo que analiza el fenómeno y revela su concepto. Él es quién especifica su relación con el Estado, la libertad, la poética y la implicación histórica.

Palabras clave: ironía, arte, sensibilidad, concepto, Kierkegaard

### Abstract

*The field of philosophical the XIX century stands out, among other things, by the birth of the philosophy of art. Thus, the philosophy of art wins autonomy of discourse, theoretical and practical, achieving the focusing of its attention on the problems that constituted it, that is to say, the act of creation act and the subject that experiences the artistic production of its sensibility. One of the resulting categories in this new conformation of thought is modern irony. Sören Kierkegaard is the philosopher that analyzes the phenomenon and reveals its concept, and specifies its relationship to the State, to freedom and poetics, as well as its historical implication.*

*Keywords: irony, art, sensibility, concept, Kierkegaard*

*Precisamente en los momentos históricos de crisis, de cambio, de transición,  
aparecen las tres figuras más complejas de la historia:  
el profeta, el héroe trágico y el ironista.*

*El profeta mira hacia el futuro para prever lo nuevo que ha de advenir;  
el héroe trágico lucha denodadamente para su implementación;  
y el ironista mira al pasado para mostrar su contradicción interna,  
su falta de vigencia y validez y su derrumbamiento.*

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO

### **Des-Orientaciones**

¿Cómo crear, inventar, configurar, dar forma, hacer pasar por la expresión algo que siempre había estado ahí, en una presencia muda, pero que había quedado inadvertida por su negatividad? La ironía, ya fuera vestida de *tropo*, método, guiño, proposición, aniquilación, bufón trascendental, había estado presente en los cambios, en las convulsiones históricas presta a mostrarse en las líneas de la escenificación del *logodrama* filosófico. Sin embargo, no es sino hasta que la propia filosofía del arte nace, en el siglo XIX, que la ironía puede presentarse en el escenario con nombre propio como categoría, como concepto. En esa presentación, a la hora del estreno, no hace sino mostrarse a partir de lo que no es; no es antagonista sino una extraña en el escenario. La expectativa del discurso artístico y filosófico, siguiendo adelante con el símil del teatro filosófico, se encuentra a la expectativa de su intervención; incluso, antes del comienzo había ya un debate tras bambalinas por su participación en la obra que no podía, por fin, comenzar. El filósofo del sistema no la había invitado a participar por débil, enferma y desorientada; nada tenía que hacer el escenario en donde el espíritu cabalgaría con el estruendo de una orquesta *in crescendo* en busca del concepto como la gran *epopeya* del pensamiento moderno. Por otro lado, los aplausos del grupo disidente de artistas, críticos y teóricos interrumpían la interrupción y cada uno preguntaba cómo había sido posible que alguien sin rostro hubiera sido llamada a la obra. Ya en sí misma, su presencia los maravillaba. En el fondo del teatro, un joven los contempla a todos. Ese joven es Sören Kierkegaard.

Para decirlo de manera directa y sin rodeos: Kierkegaard se encarga de darle trama, narrativa, posibilidad y concepto al problema de la ironía en el conflicto que tanto la filosofía y como el arte de inicios del siglo XIX habían instalado en su agenda. La forma, no menos interesante que el contenido, en el desarrollo de su investigación, *Sobre el concepto de ironía*,

muestra la estructura que lleva a cabo: el libro está dividido en dos grandes rubros, el primero llamado *de la concepción* y el segundo *del concepto*. Con ello, el filósofo plantea el debate entre los clásicos y los modernos. Los primeros conciben la ironía, los segundos la tratan —o evitan tratarla— en el ámbito del concepto. En los clásicos hay tres tentativas en la concepción: la posibilidad (lo que Aristófanes, Platón y Jenofonte escriben como fenómeno, existencia de Sócrates), la realidad (la muerte de Sócrates) y la necesidad (la validez universal de la ironía). En el concepto, Kierkegaard muestra las relaciones que convergen en ella para plantear la ironía como segunda potencia, entre la validez histórico universal (momento socrático) y el momento dominado de la ironía (moderno, y como máximo exponente, Shakespeare).

«Comencemos por el fenómeno», escribe Kierkegaard, y con el problema de la existencia real, existencia con que nace el problema de la ironía. En este caso, el fenómeno es Sócrates, quien se nos presenta siempre a través de la escritura de otros, escritura diversa, nunca homogénea, en la que «la concepción se hace posible». En este énfasis en el que Sócrates no es el nominativo que indica la existencia particular de un individuo, sino la patria de un concepto tal como la ironía, se anida la primera complejidad de tratamiento. Se hace notar con ello que existe una distancia temporal, puesto que ninguno de los modernos experimenta a Sócrates como lo hicieron los clásicos: como su contemporáneo, como maestro, como personaje, como hombre libre en el horizonte que comparten. ¿Cómo se puede, entonces, dar cuenta de aquello a lo que se denomina ironía y de su *concepción*? Entramos aquí en el ámbito del discurso como aquello que da sentido en ese momento determinado y lo que a través de la escritura revela otros sentidos para los lectores modernos, plantea el filósofo danés. No obstante, la persecución de esta orientación, la ironía en su nomadismo se vuelve a mover porque no quiere ser entendida:

La figura de *discurso irónica*, sin embargo, *se suprime a sí misma* en cuanto el hablante presupone que los oyentes lo entienden, de modo que, pasando por la negación del fenómeno inmediato, la esencia sigue siendo idéntica al fenómeno [...] También se dice respecto de tal giro irónico en el discurso: no se toma la seriedad en serio. La frase es tan seria que asusta, pero el oyente consciente ha sido iniciado en el misterio que encierra. Y precisamente por eso la ironía vuelve a ser suprimida.<sup>1</sup>

Es decir, que la relación de aquello de lo que se es consciente es una relación, de nuevo, doblemente negativa con lo que el discurso muestra. Kierkegaard indica que «la ironía se empeña en aislarse».<sup>2</sup> No obstante, aún con la huidiza posición del problema que tratamos de delimitar, el danés plantea orientaciones a través de la forma, de ahí que sea tan importante el vehículo de la expresión. Una es la de la identificación y otra es la de la oposición; ambas adoptan el discurso del saber a desenmascarar evidenciando la ignorancia y los prejuicios de los que se parte:

Frente a un saber totalmente engraido que está al tanto de todo, lo irónicamente correcto es *sumársele*, mostrarse fascinado ante tanta sabiduría, alentarle con un rotundo aplauso, hacer que se eleve más y más en una locura más y más elevada, si bien el ironista es en el fondo consciente de que todo eso es vacuidad e inconsistencia. [...] Por otro lado, sin embargo, es igualmente propio de la ironía presentarse bajo una relación de oposición. Ser tan ignorante, tan torpe, tan *completamente* Arv<sup>3</sup> como sea posible con respecto a la superficialidad del saber, pero siempre y a la vez tan dócil y bonachón como para que los arrendatarios del saber se complazcan en permitirle entrar en su fértil dehesa.<sup>4</sup>

Esta figura del sabio ignorante, con la que se presenta a Sócrates por parte de sus contemporáneos —Aristófanes, Jenofonte y Platón— es uno de los rasgos más importantes en la identificación del ironista.<sup>5</sup> Ya sea desde el aplauso o desde la torpeza, el ironista irrumpe. Puede y debe pasar desapercibido en el halago o en la ignorancia, es decir, se le cree en su investidura de sabio o ignorante. Si no se le cree y se le identifica en la simulación, entonces se ha encontrado con él en un no-lugar, en el vacío de la máscara. En el secreto que por ser tal no puede ser confesado, entendimiento con el cómplice en el sentido indirecto, desapercibido con el que se encuentra en la univocidad de las palabras. En ambos casos se mantiene el aislamiento y la distancia.

El talento para llevar a cabo la identificación o la oposición del ironista en el discurso tiene mucho de musical para el danés, puesto que presta atención en tocar la cuerda adecuada del carácter del otro(s) y perderse entre la multitud. El pensador danés nos advierte que el rasgo puesto a prueba por el ironista es la debilidad de los otros, una debilidad de carácter marcada por la ira, la tristeza, la soberbia, etcétera. El ironista, con su paciencia característica, observa los rasgos de los otros para hacer vibrar esa

cuerda y hacer resonar la existencia. En este sentido, la ironía es un trabajo de ocultamiento y revelación. El ironista se oculta siguiendo la corriente de la muchedumbre para mostrar ora esta, ora aquella voz, eligiendo con presteza al ignorante o al sabio según implique la discusión. He ahí, nos dice Kierkegaard, donde se encuentra el goce del ironista; recomienza una y otra vez, pues en la ironía siempre hay algo de seductor. Además de estas dos formas, existen otras dos orientaciones en el terreno de lo conceptual: la diferencia entre la ironía ejecutiva y la contemplativa. En la ironía *ejecutiva* nos encontramos con una de las discusiones que genera la propia actividad del ironista, su relación con la simulación.

El hipócrita se esfuerza siempre por parecer bueno pese a ser malo. La ironía en cambio está en un registro metafísico, y el ironista está siempre tratando de parecer alguien distinto de lo que es, de manera que, así como el ironista oculta su burla en seriedad y su seriedad en burla así también que se le ocurra hacerse el malo, pese a ser bueno.<sup>6</sup>

El ironista hace notar la diferencia del juicio moral, pues la ironía es sumamente egoísta, pero en su egoísmo se aniquila ella misma; su interés no es desenmascarar a *unos* sobre otros, sino poner en crítica la totalidad. La ironía contempla lo vano en su plenitud, no la juzga. Esta es la aparición del modo contemplativo. Con la ironía no se busca negar la vanidad, sino hacerla brillar, «porque así de vana es la existencia» para el ironista. Hacer que lo erróneo resulte aún más erróneo en una «locura superior». Entre la ejecutiva y la contemplativa, se impugna la realidad y la existencia para recomenzar la distancia de las identidades fijas. Todo vuelve a comenzar: «la nada irónica es, finalmente, la quietud de muerte bajo la cual la ironía retorna como un travieso espectro».<sup>7</sup> Hegel ya lo había pronosticado: el autoaniquilamiento del sujeto irónico es la imagen viva de la decadencia. Hegel tiene razón para Kierkegaard, pero recordemos de nuevo la identificación y la oposición anteriormente expuestas. Hegel tiene razón en cuanto señala el camino que habrá de mostrar de manera exhaustiva, en configurar en qué consiste dicha decadencia si es el rasgo característico del ironista:

La ironía no se vuelve ya contra este o aquel fenómeno, contra algo existente en particular, sino que *toda la existencia* se ha vuelto extraña para el sujeto irónico, y éste a su vez extraño a la existencia, y que, habiendo *la realidad* perdido para él su validez, se ha vuelto él mismo en cierta medida irreal.<sup>8</sup>

Este sentimiento de extrañamiento no es el de una abstracción, ocurre en tiempo y circunstancias específicas y concretas. Hay individuos que nacen bajo el signo de Juno, por decirlo de alguna manera, y en su existencia efímera, individual e insulsa para un hipotético gran narrador se convierten en el signo extraño y anónimo del desconcierto del tiempo. La existencia se encuentra dividida entre unos valores que ya no funcionan y otros a los cuáles asirse que aún no han sido configurados. Aparecen, entonces, en el análisis universal de la validez histórica de la ironía, las tres figuras a las que hace referencia Kierkegaard: el profeta, el héroe trágico y el ironista. Las tres figuras comparten ser puntos de inflexión histórica, es decir, fundan una fisura entre formas de valorización dominantes y las que aún no han sido configuradas. Estas, para el pensador danés, son individuales y concretas, pero son también motores de discursos y modos de valoración. En el caso del profeta, aunque es incapaz de ver el contorno del porvenir lo presente, y en ese sentido su existencia no tiene una relación con las condiciones de su actualidad. Por su parte, el héroe trágico es completamente distinto:

Luego viene el héroe trágico propiamente dicho. Éste lucha por lo nuevo, se esfuerza por aniquilar aquello que considera caduco, si bien su tarea no es tanto la de aniquilar, sino de hacer valer lo nuevo, y de ese modo aniquilar indirectamente lo pasado. Pero, por otro lado, es preciso que lo antiguo sea desplazado, es preciso que lo antiguo se muestre en toda su imperfección. Aquí es donde nos encontramos con el sujeto irónico.<sup>9</sup>

Como se mencionó anteriormente, la autoaniquilación de la ironía se hace presente, la extrañeza frente al mundo y a la identidad, con una existencia extranjera, que no posee lo nuevo. Para ser precisa, ninguna de las tres figuras lo posee. El profeta lo presente, pero no sabe bien a qué hace referencia. El ironista, dice Kierkegaard, es un profeta que sabe de su ignorancia. La imagen que recupera es la de una figura que está parada de espaldas.<sup>10</sup> Presente que algo está por venir, pero solo puede observar el derrumbe del pasado.

He ahí, pues, la ironía en tanto que *negatividad infinita y absoluta*. Es *negatividad*, puesto que sólo niega; es *infinita*, puesto que no niega éste o aquel fenómeno; es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo que niega, es algo superior que, sin embargo, no es.<sup>11</sup>

¿Cómo se da este aniquilamiento, en qué consiste este poder de la ironía, o mejor dicho, del ironista? En el hecho de que el acento se da en la repetición de la decadencia. La figura del ironista señala la fisura que les recuerda a los existentes el fracaso ineludible: la muerte y el devenir. La realidad asumida es abolida por la realidad misma que se muestra como otra. La pregunta de la belleza es explotada por la misma pregunta y la belleza se vuelve terrorífica, la justicia naufraga en las formas jurídicas. El ironista acentúa el veneno del cuerpo envenenado.

### **Ironía y modernidad: ironía como segunda potencia**

Acudiendo a la imagen del ironista de espaldas, pero a sabiendas de que algo está por venir, partiremos de modo inverso a como está escrito el libro. Kierkegaard insiste en el desarrollo de la investigación que «Sócrates es la nada con la que, sin embargo, hay que comenzar»<sup>12</sup>. Detengámonos en esta sentencia un momento. Sócrates, como se sabe, no escribió nada. Sócrates no es un autor, es un personaje escrito por múltiples plumas; está basado en una existencia real de la que se extrae por vez primera la figura del ironista. Por otro lado, Kierkegaard es el autor del concepto de ironía y quien además escribe haciendo de sí mismo una multiplicidad de personajes, de heterónimos. Digamos que, aprendida la lección, Kierkegaard es el anverso de Sócrates. El primero es la nada del comienzo, el segundo la nada del exceso. Kierkegaard encarna otra forma de «la nada» en heterónimos, en escritura, que no pueden comprender sus entrelíneas y, sin embargo, las contienen. Sócrates, como silencio existencial y exceso de modulaciones en la escritura que no alcanzan a conformarlo. Kierkegaard, la multitud autoinfringida, multiplicidad de puntos de vista, en la que el heterónimo del filósofo discute con el del editor y el del teólogo, la proliferación de la existencia que por exceso esconde su secreto. En el caso del danés, el antecedente de Hegel<sup>13</sup> es muy importante, pues, aunque no logra por su rechazo de la ironía dar cuenta de la importancia de la inflexión histórica, acentuó su característica más importante:

Pero el hecho de que Hegel *fijase su mirada* de ese modo en la *forma de la ironía* que le fue más próxima, perjudicó, naturalmente, su percepción del concepto. A veces no se obtiene ninguna explicación; por el contrario, lo que Schlegel obtiene es una reprimenda [...] Hegel *ha pasado por alto la verdad de la ironía* al referirse de manera unilateral a la ironía post-fichteana, y que al identificar ésta con la ironía en general ha hecho que la ironía salga perjudicada.<sup>14</sup>

La clave crítica que hace Kierkegaard a Hegel es que no trató la ironía de manera conceptual y no fue capaz de ver la *validez histórica universal de la ironía*.<sup>15</sup> La disociación moderna con la clásica se muestra claramente cuando en el mismo *corpus* del sistema hegeliano el tratamiento de esta no alcanza su consciencia histórica; en la filosofía del arte no engarza la actualización de lo que ella significa en el pensamiento clásico y su diferencia. En primer lugar, es preciso tratar con la concepción hegeliana de Sócrates y lo que inquieta al filósofo danés es «la dificultad inherente a la provisión de un *saber* acerca de lo fenoménico en la existencia de Sócrates *no* es algo que inquiete a Hegel». <sup>16</sup> Justamente, el hecho de que no se detenga en las minucias y en la concepción que tenemos de Sócrates como algo que pasa en la escritura es una falta de sagacidad en Hegel. El filósofo del saber absoluto no se detiene a preguntar qué es Sócrates, a qué nos referimos con ironía, a analizar las plumas de contemporáneos que tratan con la construcción de la ironía como aspecto fundamental del método desarrollado. Kierkegaard reprocha que el análisis del método platónico<sup>17</sup> se centra mayoritariamente en un diálogo y no precisa por qué lo elige entre todos los demás. Todo esto aunado a no mencionar ni por asomo el ejercicio de Schleiermacher de ordenar los diálogos de Platón en aspectos sistemáticos de la filosofía:

Todos esos esfuerzos son vanos para Hegel, y una vez que los fenómenos están listos para el desfile, tanta es su prisa y tanta la importancia que da a su puesto de comandante general de la historia universal, que no tiene tiempo más que para deslizar sobre ellos su monárquica mirada.<sup>18</sup>

Esta prisa por tratar con el problema de la existencia de Sócrates, pasada por alto por Hegel, implica que el concepto de ironía se puede considerar de manera personalizada como un rasgo del habitante de Atenas en un momento determinado. El riesgo de no ver en la ironía una constante, en los rasgos que desarrollan tanto Jenofonte, Aristófanes, Platón y los textos doxásticos de Diógenes o las recopilaciones hechas por las plumas romanas, implica un tratamiento superficial del problema. Todavía más allá, Kierkegaard plantea otra pregunta que se desprende de la revisión del enfoque socrático de Hegel:

¿En qué sentido es Sócrates el *fundador de la moral*? ¿Es la moralización a cargo de Sócrates aquella en la que hace pensar a los habitantes de la *Polis* sus prácticas o deberes cotidianos con una orientación universal a preguntarse

por lo Justo, lo Bueno y lo Bello? ¿Hasta qué punto dicha práctica se encuentra acompañada por el aspecto de la *ironía* que implica el carácter de extrañamiento frente a aquello que está siendo cuestionado? De esta manera, lo que Hegel observa, según el danés, es la figura de Sócrates como negatividad que opera vinculando el campo de acción de los individuos con orientaciones generales. Este proceder respecto a la figura de Sócrates es en donde se comienza a vislumbrar la contradicción en el tratamiento hegeliano, por un lado es llamado fundador de la moral por su relación con la Polis, por otro la ironía es la representación de la *enfermedad y decadencia* de la polis en su lejanía de lo que un alma bella aporta.<sup>19</sup> / Sócrates negó al Estado, pero no retornó al Estado bajo la forma superior de aquello en lo que se afirmaría la infinitud que él mismo negativamente exigía. Vemos que Sócrates, entonces, bien puede ser llamado el *fundador de la moral* en el sentido en que Hegel lo toma, y que aun así *su posición* puede haber sido la de la *ironía*. Al sujeto moral i.e., negativamente libre, le corresponde el bien en tanto que tarea cuando éste es concebido como lo infinitamente negativo. El sujeto moral no puede jamás realizar el bien; sólo el sujeto moral positivamente libre puede alcanzar el bien como lo infinitamente positivo, como su tarea y realizarlo. Si se retiene la *determinación*, tan a menudo enfatizada por Hegel, según la cual la ironía no toma *nada en serio*, ésta puede aplicarse también al sujeto negativamente libre; de hecho, éste no toma en serio las virtudes que practica [...] Éste es el punto en el que Hegel *unilateralmente* concentra su concepción de Sócrates: mostrar a Sócrates como el fundador de una moral. Lo que quiere asignarle es la *idea de bien*, pero entonces se pone en un aprieto al tener que mostrar *cómo* Sócrates concibió el bien.<sup>20</sup>

Sócrates, como existencia inefable, como fenómeno o personaje conceptual de sus contemporáneos, o como metonimia platónica es escurridizo, poniendo con ello de relieve que la no escritura propia y la configuración de sentido de sus contemporáneos forman parte de la negatividad propia de la ironía. Existe una relación crítica entre el individuo y el Estado en la que la vida particular se resiste a su dominación y la intercambia por otra, a la que llamará *ironía dominada*; pocas veces este dominio es posible. Esta es señalada por Hegel, pero llevada al extremo del límite por Kierkegaard. En todo caso, esa contradicción vislumbrada a través de la ironía en la figura de Sócrates no es trágica. Esta muerte implica la *ironía del mundo*,<sup>21</sup> pero el pensador danés insistirá en plantear la relación del ironista con la muerte y acentuar que no es la misma que tiene el héroe trágico. La muerte tiene

otro sentido para el héroe trágico: logra su validez en la existencia finita y en la contradicción con algo más que la sobrepasa, las leyes de los hombres, el Estado y algo sin ley, donde no hay dominio de formas de gobierno, el destino o la providencia antigua. En el caso de Sócrates no hay sentido en la muerte porque la ironía ya lo ha instalado fuera de las leyes y resoluciones antes del juicio al que es sometido. Es justo recordar las últimas palabras de la *Apología de Sócrates*, de Platón, al plantearse que no se sabe qué es la muerte y que en dado caso de que no sea nada, o un sueño o un viaje de diálogos con los que ya han muerto, no es un mal que se le pueda imponer: «ya es hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es oculto para todos, excepto para el dios». <sup>22</sup> Aquí no hay tragedia, sino alguien que es capaz de ver de frente al vacío, de lo que no sabe cosa alguna, como el propio oráculo había pronunciado sobre el destino del filósofo griego.

### Ironía después del efecto *Fichte*

*A medida que con el criticismo, el Yo fue sumiéndose en la contemplación del Yo, este Yo adelgazó más y más hasta terminar convirtiéndose en un espectro, inmortal como el esposo de Aurora / Mientras que la reflexión reflexionaba constantemente sobre la reflexión, el pensamiento perdía su ruta, y cada paso que daba hacia adelante lo llevaba, naturalmente, más y más lejos de todo contenido.*

SÖREN KIERKEGAARD

*Das Ding an sich* (la cosa en sí) es la debilidad del sistema kantiano, escribe Kierkegaard, y todavía más lejos, llega a plantear si el Yo no era también una *Ding an sich*. Entre toda la generación que se plantea el problema kantiano del Yo se encuentra Fichte como aquel que se hace cargo del análisis. El Yo es el productor del Yo, con ello coloca la *cosa en sí* dentro del mismo pensamiento haciendo de este la *identidad abstracta*, de esa manera se libera el pensamiento: «su *Wissenschaftslehre* infinitizó el saber. Pero lo infinitizó de manera negativa, y lo que obtuvo entonces fue sabiduría en lugar de verdad, no una infinitud positiva, sino una infinitud negativa en la infinita identidad del Yo consigo mismo». <sup>23</sup> El Yo se convierte, de esta manera, en el *productor* de lo real, que necesita de lo concreto para poder ser. Esta posición del «Yo constitutivo» del primer Fichte es a lo que se refieren Kierkegaard y Hegel cuando lo relacionan con sus interlocutores: Schlegel,

Tieck y Solger. En estas relaciones es donde se entrecruza, alimenta y emerge el problema de la *ironía moderna*. Este entrecruce no puede estar más lleno de contradicciones y de apropiaciones al mismo tiempo; con ello queremos decir que más que la exposición de la filosofía, en el caso de Fichte, fue un motivo de discusión en las esferas del arte y en las de la filosofía y sus interpretaciones son disímiles y variadas. La distinción es importante: «Fichte quería construir el mundo, pero con ello se refería a una construcción sistemática. Schlegel y Tieck querían instaurar un mundo».<sup>24</sup> Kierkegaard nota la diferencia y a partir de ella analiza los caminos que la ironía transitaría, porque en ese trayecto de cuarenta y tres años, desde la aparición de los *Fragmentos* (1798) de Schlegel hasta la publicación del *Concepto de ironía* (1841) se fraguaron las líneas principales de lectura y los recursos que tanto a la filosofía como al arte les serían heredados. Este énfasis es importante porque en él se distingue el primer germen de la *ironía moderna*, que es una «subjetividad a la segunda potencia»:

La ironía<sup>24</sup> se presentaba entonces como aquella ante la cual nada subsistía y que, habiendo roto con todo, tenía además pleno poder para hacer cualquier cosa. Si dejaba que algo subsistiese, sabía que tenía el poder de anularlo, y esto lo sabía en el mismo instante en que lo dejaba subsistir. Si afirmaba algo, sabía que tenía autoridad para superarlo y esto lo sabía en el mismo instante en que lo afirmaba. [...] La realidad (la realidad histórica) entra *en relación* con el sujeto de *dos maneras*: por un lado, como un *don* que no admite rechazo, y por otro lado, como una *tarea* que se ha de realizar. La disrelación que la ironía entabla con la realidad ha sido ya suficientemente indicada en el hecho de que la *orientación irónica es esencialmente crítica*.<sup>26</sup>

El camino que la crítica filosófica comenzó con Kant tiene una relación directa con la crítica en la obra de arte en el anverso al idealismo alemán: el romanticismo. Esta lectura sutil y precisa de Kierkegaard nos hace ver que, frente a los dos caminos para relacionarnos con la realidad histórica, el *don* y la *tarea*, hay una tercera opción que no es una relación, sino una disrelación: la crítica. Así, frente al nacimiento de la estética (o filosofía del arte) en la filosofía, gracias a la crítica kantiana y las discusiones de la generación del idealismo alemán, también hay otro nacimiento: la crítica *de y en* la obra de arte. Una de las formas, y quizá la más potente, es la ironía.

Tanto su filósofo (Schlegel) como su poeta (Tieck) son críticos. O sea que el séptimo día, al que nuestra época pretende haber llegado de un modo u otro, no se utilizaba de la obra de la historia para descansar sino para criticar. Pero la crítica, por lo general, excluye la simpatía, y hay una crítica a la que le cuesta dejar que algo subsista como a la policía dejar a alguien libre de sospechas. No se criticaba, sin embargo a los clásicos de la antigüedad, ni se criticaba la consciencia de manera kantiana sino que se criticaba la realidad misma.<sup>27</sup>

Frente a la realidad histórica que se ofrece como un *don*, la potencia de la ironía la cuestiona. En este caso, la realidad histórica es un fenómeno que busca concretarse para construir sentido; es ahí donde la ironía en su función de extranjera observa la relatividad que subsiste en la validez de la realidad histórica. La subjetividad en segunda potencia que se desprende del discurso filosófico y es adoptado por la producción artística implica una exigencia, la de «vivir de manera poética», esto quiere decir que ni el concepto de arte, ni el de realidad tal y como están dados en el momento histórico bastan. La existencia del ironista está vinculada con la mera posibilidad, por lo que puede buscar todas las experiencias posibles, ¿no es eso lo que quiere Fausto? ¿No es eso lo que el joven Rimbaud denomina la alteración de todos los sentidos? Vivir de manera poética significa que se establece una disrelación con el mundo y con el yo: ni en sí, ni para sí. En principio la nada de la indistinción y el *caos*.

De ahí el ironista conserva siempre su libertad poética y también poetiza el hecho de no llegar a nada tan pronto como se da cuenta de ello; este no llegar a nada en absoluto, como se sabe, es uno de los puestos y cargos poéticos que la ironía instaura en la vida, e incluso el más distinguido de todos ellos. De ahí que el *Taugenichts* [bueno para nada] sea siempre el más poético de los personajes en la poesía de la escuela romántica, y aquello de lo que hablan a menudo los cristianos, especialmente en épocas de agitación, llegar a ser un necio en el mundo [...] el individuo irónico ha *recorrido* una multiplicidad de determinaciones *bajo la forma de posibilidad*, ha llevado una vida poéticamente conforme a ellas antes de acabar en nada.<sup>28</sup>

Esa multiplicidad de determinaciones, como lo delinea Pérez-Borbujo, es el uso que Kierkegaard hace de la ironía como medio de expresión. En esa posibilidad poética de autodeterminación que pone en cuestión tanto el

mundo como al Yo constituyente, la prerrogativa es encontrar el vestido adecuado, la máscara exacta. Pero esta forma de disrelación con el mundo no busca adaptarse a él, sino que el entorno será puesto a crítica, será poetizado, que es la forma de seguir constituyendo la existencia a sabiendas de que no está buscando la validez. En esta particularidad encontramos ese punto de inflexión inaugurado por la filosofía de Kierkegaard en el ámbito estético y muy particularmente, en el concepto de ironía. Al dejar de ser tomada como concepto absoluto, su validez universal se hace explícita como *figura*, como ya lo hemos mencionado anteriormente, respecto de las otras dos, la del profeta y el héroe trágico. Si la figura del ironista usa la multiplicidad de determinaciones para darse un rostro a través de la máscara, esas máscaras como modos de existencia están hechas de *estados de ánimo*:

el ironista se poetiza a sí mismo y al mundo circundante con la mayor licencia poética posible, puesto que vive de manera totalmente hipotética y subjuntiva, su vida *pierde toda continuidad*. Por eso sucumbe totalmente al estado de ánimo. *Su vida es puro estado de ánimo*.<sup>29</sup>

Esa falta de continuidad en el malabar de los estados de ánimo, ese trastocamiento del Yo constitutivo y aniquilado una y otra vez, solo puede ser producida por el extrañamiento hacia el mundo y hacia sí mismo. «Así el ironista sucumbe ante su propia ironía»,<sup>30</sup> La forma en la que Kierkegaard se hace cargo de tal revelación de la ironía es a través de los medios de expresión, al usar los heterónimos como máscaras. Al devenir escritura en una diversidad de facetas autorales, la ironía viró hacia el plano de composición combinándose con el plano de inmanencia.<sup>31</sup> Sin embargo, él mismo nos advierte, detrás de toda esa disonancia de estados de ánimo hay una continuidad que amenaza al ironista y esta es el aburrimiento. Ese estado en el que no hay goce es la clave para encontrar el vértigo al vacío que engendró entre Alemania y Francia a tantos hijos del *spleen*. En cualquiera de sus presentaciones, la ironía continúa siendo negativa: «Instaura en el plano teórico una disrelación entre idea y realidad y entre realidad e idea, y, en el plano práctico entre posibilidad y realidad y entre realidad y posibilidad».<sup>32</sup>

En Alemania, la doble dialéctica en el plano teórico y práctico es la que se pone de manifiesto en algunos de sus representantes más emblemáticos. Kierkegaard hace referencia a la novela *Lucinde* de Friedrich Schlegel, a los poemas de Tieck, a Solger<sup>33</sup> en los escritos póstumos en los que aparece su *Estética* para puntualizar una lectura diferente respecto de Hegel. Así

como las concepciones clásica y moderna de la ironía no se encuentran tratadas conceptualmente en la obra de este último, tampoco está analizada puntualmente la diferencia entre los referentes artísticos. El conflicto que se observa entre los distintos representantes aludidos se encuentra justamente en que, por ejemplo, en *Lucinde* (o la *Rehabilitación de la carne*) los personajes son completamente extraños a sí mismos, pues actúan de tal manera que un *ideal* romántico los convoca y la realidad en la que se desenvuelven frustra las tentativas ante las cuales dictan la existencia, de tal manera que bajo la prerrogativa del goce al que constantemente anhelan tanto Julius como Lisette, buscan repetir una y otra vez la reconciliación en el goce a sabiendas de la inutilidad de sus esfuerzos por efímeros. En el caso de Tieck, Kierkegaard observa la oposición que aporta el romanticismo a las relaciones sociales *fossilizadas* de una sociedad:

Todo sucedía a su debido tiempo. Había que ir de paseo el día de San Juan, permanecer compungido el Gran día de las Plegarias, enamorarse al cumplir los 20 años, irse a la cama a las diez en punto. Había que casarse, consagrarse a las cosas del hogar y a su puesto en el Estado, dar acogida a los hijos y a las preocupaciones de la familia; ejercer pleno dominio de la adultez, desempeñar funciones en obras de caridad, hacerse amigo del pastor [...].<sup>34</sup>

De tal forma que era necesario volver a la infancia. La poesía de Tieck, en concreto, recurre al sueño en donde este rejuvenecimiento tiene lugar, pero la amenaza constante es la de despertar en la madurez cuando ahí en los sueños se recorre. Entre la *realidad dada* que el filósofo danés nombra «miserable filisteísmo» y la *realidad ideal* de sueño ocurre una persecución que disloca la realidad. Se sueña para crear otro mundo y se vive en la vigilia con otros valores, entre la adultez y el goce; el sujeto romántico se encuentra atravesado por distintas vidas, comienza a sentirse cansado de la doble vida y ahí comienzan a yuxtaponerse realidad *dada* y realidad *ideal*. Lo siniestro y la angustia comienzan a presentársele bajo la figura de lo cotidiano como alguien que por falta de sueño comienza a vivir en una alucinación por cansancio. Estos ejemplos, en los que la ironía tiene funciones distintas en la obra de arte, llevan a Kierkegaard a plantear el cuestionamiento de si en la modernidad hay ironía como momento dominado, es decir, que esta revele a través de la forma el contenido de un vacío saturado de verdad, de máscaras que desestabilicen la idea de mundo y que muestren las relaciones de contradicción entre Estado e individuo, a través

del carácter más concreto de la existencia. La respuesta es sí: Shakespeare. Esta búsqueda de la ironía dominada, en la modernidad, corresponde a encontrar un bastión a la altura de la figura socrática–platónica en el momento clásico. No porque tengan circunstancias parecidas, sino porque la ironía en la obra corresponde a una *totalidad*:

Muchas veces se ha ensalzado a Shakespeare como el gran maestro de la ironía y no cabe duda alguna de que esto es cierto. Shakespeare, sin embargo, jamás permite que el contenido sustancial se desvanezca en un sublimado cada vez más volátil y si su lírica culmina a menudo en locura, en esa locura hay, a su vez, un extraordinario grado de objetividad [...] Cuanto mayores son los contrastes en juego tanto más ironía se requiere para controlar y dominar los espíritus en pertinaz afluencia. Cuanta más ironía hay, tanto más libre y poéticamente flota el poeta por encima de su poesía. No es que la ironía esté presente en un punto particular del poema sino que es omnipresente en él, de manera que la ironía que se ve en el poema es también ironía dominada. Así la ironía libera al poema y libera al poeta.<sup>35</sup>

Este dominio del que habla Kierkegaard, y que también se encuentra en Goethe, es en el que la obra crea un dominio de la existencia y ese no se funda por supuesto en una certeza positiva, sino que se hace a través de su parte negativa. El fondo oscuro de la existencia, en su vacío, se experimenta en la pérdida del mundo y del propio nombre. Esta ironía dominada proporciona realidad solo en el sentido en que la realidad es cuestionada, cuando esto es observado en la construcción de la totalidad de la obra. Lo que aparecía ante ojos de otros como debilidad se vuelve algo sólido y consistente. La última tesis de la investigación de Kierkegaard expresa puntualmente lo siguiente: «Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía».<sup>36</sup>

El análisis que hace Kierkegaard de la figura de Sócrates implica no solamente una investigación de las fuentes de los contemporáneos del ateniense para rastrear el fenómeno Sócrates como escritura o como real, como juicio con la condena de exilio o muerte, sino como una inflexión histórica. Un acontecimiento que no puede ser entendido como la suma de todas las perspectivas, pues ni lo historiográfico, ni el fenómeno Sócrates, ni la diferencia en el tratamiento de su figura por sus contemporáneos lo gran dar cuenta de lo que ahí se inaugura. Precisamente, a través de esta indagación cuestiona a sus contemporáneos para poner de relieve cómo

se había tratado con el problema del ironista. La discusión moderna de la *ironía* hace necesario replantearse esa condición de totalidad irónica: *todo* está puesto bajo la lupa del ironista, pues es un problema de existencia, no solo de conocimiento o verdad. Sócrates es un extraño en su tiempo, su existencia es una doble navaja pues es al mismo tiempo el último de los clásicos y el primero de la decadencia. Finalmente, a propósito de la *Apología* (platónica y jenofónica) y de la ironía dominada en la obra de Shakespeare, de esta figura universal del ironista, escribe Kierkegaard:

Se requiere coraje para no dejarse fascinar por la pena, para no dejar que ésta le enseñe a uno a transformar toda alegría en tristeza, todo anhelo en nostalgia, toda esperanza en recuerdo; se requiere coraje para mantener la alegría; pero eso no implica que cualquier párvulo mal envejecido, con su insulsa sonrisa y sus ojos ebrios de alegría, tenga más coraje que aquel que se rinde a la pena y olvida casi sonreír. Así también ocurre con la ironía. Si es preciso alertar contra la ironía como se alerta contra un seductor, también es preciso *ensalzarla en tanto que guía*. Y justamente en nuestros días es preciso ensalzarla.<sup>37</sup>

De los pasos de Sócrates, de esa nada de la que nada sabemos, comienza Kierkegaard a construir la diferencia. La ironía usada como *tropo*, aisladamente en la expresión, no hace al ironista. La valorización de la obra de los clásicos, por parte de Kierkegaard, tiene ese sentido de totalidad. Definitivamente, tanto Platón como Aristófanes son quienes muestran esa fuerza constante de la figura socrática. Jenofonte no logra mostrar más que lo provechoso haciendo de Sócrates un inocente incapaz de hacer daño, escribe el danés. Por su parte, los modernos, al enfrentarse con esta categoría, promueven una discusión que mostrará de nuevo la fuerza de lo negativo y el trasfondo que implica pensarla con el fundamento del mundo que es el *Yo* como efecto fichteano. Como totalidad en Shakespeare. Y como otra totalidad en la obra de Kierkegaard, formulación que realiza Pérez-Borbujo a partir de *Ironía y Destino, la filosofía secreta de Kierkegaard*. La importancia del *concepto de ironía* de Kierkegaard, entre muchos más que podemos enunciar, radica, en que la figura del ironista al tiempo que muestra el derrumbe de fundamentos también es el germen de algo nuevo para el pensamiento. La escritura filosófica y sus posibilidades de expresión y, por lo tanto, de pensamiento se ensanchan y expanden de una forma nueva con Kierkegaard, por decir lo menos.

## Notas

1. S. Kierkegaard: *Sobre el concepto de ironía*, p. 276.
2. *Ib. Cf.*, p. 277.
3. Referencia del Kierkegaard a las comedias de Holberg, quien según la nota era un mozo cuya simpleza le precedía.
4. *Ib.*, p. 277.
5. La tradición hace referencia a las figuras del *eiron* y el *alazon*. Entre el sabio ignorante y el que finge saber, combinándose ambas en las intervenciones socráticas a través de distintos expositores.
6. *Ib.*, p. 283.
7. *Ib.*, p. 285.
8. *Id.*
9. *Ib.*, p. 286.
10. Figura que ya había sido configurada de la misma forma por F. Schlegel en los *Fragmentos*.
11. *Ib.*, p. 287.
12. *Id.*
13. Recordemos como lo mencionamos con Fernando Pérez–Borbujo, en *Destino e Ironía*, que cuando Kierkegaard está discutiendo asuntos particulares de su época, no solo hace referencia a los pensadores de orden universal como Hegel en las Historias de la Filosofía, sino a una escuela muy específica de estudiosos hegelianos en Dinamarca y Alemania, en el caso de la Ironía son Baur, Ast, Röttscher y Schleiermacher.
14. *Ib.*, p. 290.
15. Así es como titula este apartado Kierkegaard en la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía*.
16. *Ib.*, p. 255.
17. Entre los ejemplos que aparecen mencionados son los *Memorabilia* y la *Apología* de Jenofonte y la *Apología* de Platón. En otros ejemplos que no son respecto de la ironía se encuentra otros diálogos, es ello justamente lo que Kierkegaard plantea como la falta del concepto en el tratamiento del tema y que finalmente es a este al que dedica su investigación el filósofo danés. Por su parte Nietzsche hará otra aportación respecto de la figura de Sócrates, pero es innegable que la segunda mitad hace una crítica y una revisión al problema del historicismo de las ideas a través de figuras clave, en este caso, Sócrates.
18. *Ib.*, p. 256.
19. Uso *Polis* al hablar de la Grecia clásica, pero conservo en las citas las referencias al Estado que se encuentran tanto en Hegel como en Kierkegaard.
20. *Ib.*, p. 266.
21. Ironía del mundo, ironía dominada, negativamente libre, son tres de los aspectos que toma Kierkegaard de la postura hegeliana para llevarlos a las últimas consecuencias del concepto.
22. Platón: *Apología*, p. 51.
23. *Ib.*, p. 297.
24. *Ib.*, p. 298.
25. Kierkegaard advierte que cuando comienza a hablar de ironía en este apartado se refiere a «la ironía» y el «ironista» aunque podría decir «el romanticismo» y «el romántico». También recordemos lo que en otro avance mencionamos al respecto y que coincide y da nombre a la tesis doctoral de Walter Benjamin: «El concepto de crítica en el idealismo alemán».
26. *Ib.*, p. 299.
27. *Ib.*, p. 229.

28. *Ib.*, p. 303.
29. *Ib.*, p. 305.
20. Como la imagen de la Pantera Rosa cuando aspira todo el escenario animado y termina aspirándose a sí misma dejando la pantalla en negro, ejemplo, por cierto, recurrido por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Rizoma*.
31. Hago referencia al plano de inmanencia y al plano de composición en relación con lo que se ha planteado con las diferencias y coincidencias en la creación desde la filosofía y el arte por parte de Deleuze y Guattari.
32. *Ib.*, p. 307.
33. De Solger no haré referencia general ya que la idea de *ironía* como contemplación y la existencia de Dios como ironía no me queda aún clara, además de que tanto Kierkegaard como Hegel hacen alusión a la muerte temprana del autor de la *Estética* y por lo tanto tampoco proponen una idea finalizada de la misma.
34. *Ib.*, p. 321.
35. *Ib.*, p. 337.
37. *Ib.*, p. 77.
38. *Ib.*, p. 340.

## Referencias

- Kierkegaard, Sören: *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* (Traducción de Jorck's Fond y del Danks Litteraturinformationscenter) Madrid, Ed. Trotta, 2006
- Pérez-Borbujo, Fernando: *Ironía y destino, la filosofía secreta de Sören Kierkegaard*, Barcelona, Ed. Herder, 2013
- Platón: *Apología* (Tr. J. Calonge Ruiz), Barcelona, Ed. Gredos, 2003.
- Schlegel, Friedrich: *Fragmentos* (Traducción y notas de Emilio Uranga), México, UNAM, 1958



## Un encuentro con el ser en perspectiva iberoamericana. La independencia pendiente de la palabra

---

Claudio César Calabrese  
claudio.calabrese@gmail.com  
Departamento de Humanidades  
Universidad Panamericana Campus Aguascalientes

### Resumen

El presente artículo explora las posibilidades de una reflexión ontológica con sede poética, es decir, una búsqueda que tenga cimiento en la poesía. Consideramos que puede echar raíces una perspectiva pensada en español y recrear espacios fundacionales de una semántica del ser. Consolidar el punto anterior implica que la libertad real en Iberoamérica depende de una palabra fundacional, claramente pendiente. ¿Qué palabra? Toda palabra, pero acaso fundamentalmente «suelo», «idioma», «pasado común», «creencias comunes»; nociones dinámicas que nos entregarían un antídoto contra las viejas falsificaciones, pues la palabra es producto de los pueblos que la industria cultural presenta en paráfrasis vacías. Una semántica, la que nos provean los poetas, será, por el contrario, hallazgo de futuro y luego un modo diverso de refundar la racionalidad del «animal político», que es humanidad en cuanto vida histórica.

Palabras clave: poesía, ontología, hispanoamericana, Octavio Paz

### Abstract

*The present article explores the possibility of an ontological thought in a poetic setting, meaning, an exploration with its basis on the poetic word. We will consider that a Spanish thought perspective can take root and thus recreate foundational spaces in the semantics of the being. Consolidating the previous point implies that real freedom in Ibero–America depends on one foundational word. What word? Any word, but perhaps primarily, «ground», «language», «common past» and «common beliefs», dynamic notions that would give us an*

*antidote against the old forgeries, because the word is the product of the people that the cultural industry presents in empty paraphrasis. A kind of semantics, the one provided by poets, will be, on the contrary, a finding of future, and then a diverse way to reestablish the rationality of the «political animal», which is humanity in regards to historic life.*

*Keywords: poetry, ontology, hispanic America, Octavio Paz.*

## Introducción

El título nos propone un camino de reflexión que no se encuentra exento de dificultades desde el inicio: ¿de qué naturaleza es ese encuentro? ¿Quiénes se encuentran? ¿Dónde se efectúa? Como precisaremos más adelante, la naturaleza de este encuentro es lírico; se encuentran las cosas y la voz que las dice. El encuentro se concreta en el poema.

Vivir la postmodernidad significa vivir el pretendido ocaso de la razón, en el que se desconoce su capacidad simbólica. La contracara del racionalismo fantasmagórico de la Ilustración ha sido la irracionalidad. En *El arco y la lira*, Octavio Paz señala que la burguesía nunca ha podido digerir la poesía y eligió el mundo prosaico. Esto significa que estamos sordos ante la poesía, es decir, a la música de las cosas. Este es también el impulso de la metafísica, que lo traduce como el brillo o la luz del ente en el ser.

Leer poesía y vivenciarla como propia (un lector que se apropia de un poema) es un acto genuinamente humano y resulta un gesto fundacional de la persona en cuanto tal. Como veremos, las naciones también existen en la palabra que las crea, en cuanto hacen tomar conciencia, a través de un héroe emblemático, de un destino común.

Nuestra dependencia más destructiva es que hemos generado un consumo del arte (la llamada «industria cultural»); luego, la corrupción política más grosera es la del lenguaje (le siguen las restantes). Debemos por ello redescubrir cívicamente también a nuestros poetas de Hispanoamérica (y no solo por supuesto), porque nuestro español es el lugar que tenemos en el mundo, es decir, nuestro modo de comprenderlo.

La relación de la independencia con la palabra se puede decir, por lo menos, de dos maneras: a) que no se ha realizado aún en el tiempo o b) que a cada momento el realizarse de esa independencia depende de la palabra.

Si «encuentro» es el coincidir de dos cosas en un punto (más o menos abruptamente, como sugiere el *in contra* de la etimología latina), de donde surge el acto de encontrarse, entonces andamos desencontrados con eso que es, «einai», «esse», en la prosapia ilustre de las lenguas clásicas.

Este desencuentro con el ser comienza a gestarse cuando se inicia el giro lingüístico; dado que la escolástica, tan solo una generación posterior a su gran maestro, Tomás de Aquino, devenía racionalismo y había quedado como vacía de su impulso creador; parecía que la sugerencia de Guillermo de Ockham —*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*— debía calar lo más hondamente posible para simplificar el enjambre de silogismos.

La recomendación de no multiplicar las entidades sin necesidad resulta sin duda un enorme aporte metodológico, pero —por un derrotero especulativo que no es momento de seguir aquí— el conjunto de su filosofía terminó ocupándose de lo particular, abandonando de hecho la preocupación del conocimiento en su conjunto, a lo que llamamos metafísica. Comienza a crecer el racionalismo en términos de modernidad.

Nuestra Iberoamérica nace de un parto múltiple, pero su matriz es barroca, es decir, aquella que definitivamente comenzaba a salir a la luz, la tensión inmoderada de una eternidad marcada por la angustia ante el transcurso del tiempo y por este transido de una expectativa que no se logra. Estaba naciendo, en sentido propio, la Modernidad.

Nacimos en esa inflexión de la historia en que los ojos se debilitaban para ver la luz de lo sagrado. Es cierto que Dios significa Dios, pero también toda la historia del pensamiento que lo tenía como fundamento.

### **Tentativa de ser**

El deseo natural por conocer es el inicio del proceso, en tanto que la vocación del ser implica un fin claramente determinado. Debemos afirmar de inmediato que el conocimiento en cuanto tal es un definido buscar el ser, aunque solo a veces alcanza un encuentro con el ser ese conocimiento.

El conocimiento que no llega al ser será un saber frustrado, puesto que no alcanza su propia perfección (queda parcialmente en potencia, en vocabulario escolástico), pues se detiene en la no-inteligibilidad de las cosas y, por lo tanto, permanece en el no-fundamento.

Este agotamiento del empuje ontológico implica que el conocimiento se restringe, por fuerza, al dominio de lo individual; pero el conocimiento que no es de lo otro, es decir, que no deviene aquello que conoce, no es propiamente conocimiento, sino identificación consigo mismo: mismidad transformada en objeto.

De aquí brota una actitud, pues sin alteridad no hay actualidad: solo podrá alejarse de la Mismidad en la medida proporcional en que crezca su propia alteridad. Si *Objectum* significa «lo que está puesto frente a» (recordemos que es el participio pasivo de *objicio*), ¿frente a quién está dispuesto? Se encuentra frente a una actividad consciente de un sujeto: aquello que es término intencional de la conciencia en acto.

El objeto absoluto no tiene un modo de ser conocido inmediato (la intuición) de orden intelectual, porque el objeto es sensible. Por esta razón, nos detendremos en la consideración del ser sensible.

Llamamos ser sensible al que es conocido por los sentidos y que, de algún modo, es semejante a ellos; los sentidos, en efecto, son tenidos por mensajeros fieles para desarrollar una imagen del mundo físico-sensible: allí hay un ser sensible que resulta accesible al conocimiento de los sentidos. Sin embargo, esto no implica afirmar que el ser sea solo sensible: hasta aquí solamente decimos que se requiere de un grado del ser anterior a la aprehensión de los sentidos.

Este parece el límite de la intuición cartesiana: solo podría llegar hasta donde el ser es sensible, pues ignoramos si esta intuición continúa siendo tal más allá de los sentidos. Por ello, no sería una intuición fallida, sino limitada.

Lo que se demarca aquí es la intencionalidad que está en tensión hacia el conocimiento de la cosa; sin embargo, con el mismo énfasis, debemos decir que siempre hay un movimiento opuesto al que está tensionado al objeto (la alteridad): una mismidad de la que la inteligibilidad no sale completamente (la posibilidad siempre latente de la auto-conciencia de alcanzar su ser absoluto).

Como dijimos al principio, poseer la vocación del ser no implica necesariamente realizarla. Para la mentalidad griega (y este es el gran aporte que recibimos mediante el helenismo y el medievo), el ser es lo inmediato, lo presente como fundamento de la totalidad, aunque no necesariamente implicado cognoscitivamente.

En este punto el pensador Eduardo Nicol señala que la nota característica del ser humano es su expresividad,<sup>1</sup> es decir, que la expresividad hace patente el ser del hombre, tanto en el modo individual de su existir cuanto en lo común que tiene con el resto de los hombres.

El modo elemental en que ello se presenta los griegos lo llamaron *aisthesis*; nosotros, casi sin darnos cuenta, lo entendemos al modo trascendental kantiano: las condiciones formales que impone la sensibilidad (tiempo y espacio) para que sea posible el conocimiento sintético *a priori*.

¿Qué significaba para los griegos? Su etimología es reveladora: proviene de la raíz (*proto*) indoeuropea *\*aw*, que está presente en el griego *aisthesis* y en el latín *audire* y *gaudium*,<sup>2</sup> en ambos casos significa «percibir», como en Kant, pero con una sutil y enorme diferencia: «percibir entendiendo» o bien «teniendo conciencia de».

Si la percepción es el modo de alcanzar conciencia, el hombre comprende de inmediato lo evidente que es el ser, pues este no se encuentra detrás de algo, «más allá» u oculto. El ser siempre está aquí y ahora como

una evidencia. Únicamente bajo la certeza de que hay ser, el ser de la expresión (que en cada caso es el ser humano) se vincula efectivamente con lo otro.<sup>3</sup>

### **La poética de Octavio Paz en *El arco y la lira***

Hasta aquí hemos recorrido al paso veloz de la presente circunstancia expositiva una visión del ser por la estructura de su conocimiento y del lugar que ocupa. Con Octavio Paz, como ensayista, seguimos la preocupación teórica por la expresión poética. En *El arco y la lira* leemos un breve pero preciso análisis de Góngora; allí se dice: «Ese lenguaje (de Góngora) era algo más precioso y radical que el habla: un lenguaje literario, un estilo».<sup>4</sup>

En la orientación interpretativa de Octavio Paz, en el poema, el lenguaje recobra su sentido prístino, gravemente fragmentado por la reducción que le imponen prosa y la cotidianeidad. Regenerarlo de esta carestía de su propia naturaleza implica que el arte debe transitar hacia la reconquista de sus valores sonoros, plásticos y significativos.<sup>5</sup>

Aquí ingresamos directamente en el nuevo trato con el ser. En efecto, esta actitud de salvar las cosas de la opacidad cotidiana, que es propia del arte, implica llevarlas a su nivel más significativo en cuanto formas, sonidos y colores. Con la bella y precisa expresión de Octavio Paz:

La piedra triunfa en la escultura, se humilla en la escalera. El color resplandece en el cuadro; el movimiento del cuerpo, en la danza. La materia, vencida o deformada en el utensilio, recobra su esplendor en la obra de arte. La operación poética es de signo contrario a la manipulación técnica. Gracias a la primera, la materia reconquista su naturaleza: el color es más color, el sonido es plenamente sonido. En la creación poética no hay victoria sobre la materia o sobre los instrumentos como quiere una vana técnica de artesanos, sino un poner en libertad la materia.<sup>6</sup>

La expresión «poner en libertad la materia» posee vastos alcances. En principio significa que las cosas alcanzan un nuevo fulgor de su existencia en el canto de los poetas; de hecho, como dice Paz: «se convierten en otra cosa»,<sup>7</sup> es decir, sin abandonar su carácter de cosa (la «coseidad») y su consiguiente condición instrumental (lo propio de ser cosa para el mundo de la técnica) vuelven a su condición original. ¿Qué significa este giro? Alcanzar lo que realmente son, es decir, «brillo del ser en el ente».

Si en el fundamento de la comprensión del ser se encuentra la palabra, también las sociedades, a lo largo de la historia, dependen de la palabra para existir, aun como entidad política:

Todas las sociedades han atravesado por estas crisis de sus fundamentos que son, asimismo y sobre todo, crisis del sentido de ciertas palabras. Se olvida con frecuencia que, como todas las otras creaciones humanas, los Imperios y los Estados están hechos de palabras: son hechos verbales...<sup>8</sup>

Cuando las palabras se corrompen y los significados se vuelven inciertos, el sentido de nuestros actos y de nuestras obras también es inseguro: «Las cosas se apoyan en sus nombres y viceversa».<sup>9</sup>

Así como Grecia (y con ella Europa y con ella nosotros) no hubiese sido como fue si en sus raíces no hubiese estado Homero y la claridad de su semántica olímpica. Del mismo modo, las naciones europeas nacen al calor de las leyendas y de los poemas épicos, que comenzaron a crecer desde que se consumó la caída misma del Imperio Romano de Occidente; en estos poemas nacen las naciones porque allí precisamente alcanzaron conciencia de sí mismas.

En efecto, por obra de la poesía, el lenguaje común se transformó en imágenes míticas dotadas de valor arquetípico. Rolando, el Cid, Arturo, Lanzarote o Parsifal son héroes, modelos.<sup>10</sup>

No sin reservas conceptuales importantes, Octavio Paz considera que aquel concepto de las creaciones épicas puede ampliarse al nacimiento de la sociedad burguesa: las novelas. Ciertamente, lo distintivo de la edad moderna, desde el punto de vista de la posición social del poeta, es su posición marginal: «La poesía es un alimento que la burguesía —como clase— ha sido incapaz de digerir. [...] la poesía moderna se ha convertido en el alimento de los disidentes y desterrados del mundo burgués. A una sociedad escindida corresponde una poesía en rebelión».<sup>11</sup>

Martín Heidegger ha expresado la situación de la poesía en nuestra época de una manera admirable. En el conjunto de aforismos que es su obra *Desde la experiencia del pensar*, leemos desde el inicio: *Llegamos demasiado tarde para los dioses y muy pronto para el ser, cuyo iniciado poema es el hombre*. Octavio Paz lo interpreta en estos términos:

El hombre es lo inacabado aunque sea cabal en su propia inconclusión; y por eso hace poemas, imágenes, en las que se realiza y se acaba sin acabarse del todo nunca. Él mismo es un poema: es el ser siempre en perpetua posibilidad de ser completamente y cumpliéndose a sí en su no-acabamiento. Pero nuestra situación histórica se caracteriza por el *demasiado tarde* y el *muy pronto*. Demasiado tarde: en la luz indecisa, los dioses ya desaparecidos, hundidos sus cuerpos radiantes en el horizonte que devora todas las mitologías pasadas; muy pronto: el ser, la experiencia central saliendo de nosotros mismos hacia el encuentro de su verdadera presencia. Andamos perdidos entre las cosas, nuestros pensamientos son circulares y percibimos apenas algo que emerge, sin nombre todavía.<sup>12</sup>

### Los poetas y la voz pendiente: Octavio Paz

Hemos seguido el pensamiento de Octavio Paz en este ensayo brillante. Veámoslo ahora en acción: *En la calzada*. Se trata de un poema con un claro movimiento narrativo en torno de un escenario urbano: esa parte de la calle que está comprendida entre dos aceras es el torrente en el que el yo poético observa y rescata el escenario del mundo:

El sol reposa sobre las copas de los castaños,  
sopla apenas el viento,  
mueven las hojas los dedos, canturrean,  
y alguien, aire que no se ve, baila un baile antiguo.

Si lo poético de la poesía radica en el nombrar, la petición de las palabras consiste en un retorno a la originalidad de su ser: en esto consiste su obrar, en desbrozar al ente de la utilidad, en dejar al descubierto lo que este es.

Tal propiedad de la poesía queda expuesta en el poema que nos proponemos analizar: el deslinde del yo poético en el horizonte de las cosas, en cuya presencia ese yo reconoce y se reconoce: el sol reposa, casi no hay viento, el leve movimiento de las hojas parece decir algo; el aire «baila un baile antiguo».

El poder real de la palabra es nombrar y así instalarnos en un «baile antiguo», es decir, en la instancia fundacional de la palabra y del ente, en una relación inagotable de sentido. Se trata de una percepción unitiva del ser («luces enlazadas», «ramas que se abrazan») que culmina en el verde de un paisaje submarino, que asciende al oro que culmina en luz: *luz que acaba en sabor, luz que se toca*.

Este reino de la luz se ha tornado inteligible, pero no ha perdido su materialidad, como se advierte en las sinestesias (este entrecruzamiento de dominios sensoriales nos abre el primer sendero hacia la *aisthesis*). Este sentido eminente abre paso al segundo movimiento del poema: *Esta calzada desemboca al paraíso de los verdes...*

El movimiento ascensional («desemboca al paraíso») se sostiene en el estado especial del lenguaje: el estado de total significación,<sup>13</sup> solo en esta tensión comienza una serie de círculos concéntricos: en el primer verso del poema hay un sol que «reposaba», como imagen del yo-poético que contempla el ser-sentido.

## Conclusiones

En este escrito hemos insistido en confirmar lo que afirmamos desde el título: a) es posible una reflexión ontológica desde la poesía: el ser descubierta y cimentado en la palabra poética; y b) que la libertad real en Iberoamérica depende de una palabra fundacional, claramente pendiente o bien en su expresión o bien en su audición por los pueblos (si es que podemos recuperar esta noción desde el concepto de masa organizada que nos diferencia).

Respecto del primer punto: el intento de Heidegger por des-centrar el pensar del sujeto ha culminado en la centralidad del lenguaje (*die Sprache spricht*): un habla de algún modo exterior al hablante es un intento de enunciación performativa por asumir una realidad que torne a ser objeto. Aquí puede echar raíces una perspectiva pensada en español. Reconocer la presencia del ser sin que implique instancias cognoscitivas es un camino abierto también por la poesía ibero-americana, que recrea espacios fundacionales de una semántica del ser.

Respecto del segundo punto: como se ha señalado en un estudio sobre la independencia semántica en las «primeras letras» de Hispanoamérica, una de las formas de indagación de las semánticas y sus cambios es el análisis de determinados vocablos o expresiones que no serían meramente cambios caprichosos en el registro léxico de una sociedad determinada, sino que estarían vinculados al ascenso de determinados grupos y a sus proyectos de reproducción y cambio social.<sup>14</sup>

¿Qué palabras? Todas, pero acaso «suelo», «idioma», «pasado común», «creencias comunes», no deban estar ausentes; nociones dinámicas que nos entregarían un antídoto de las viejas falsificaciones. Las grandes palabras son productos de los pueblos que la banalidad cultural presenta en

paráfrasis vacías. Se constituye una perspectiva de independencia desde la palabra para interpretar los aportes foráneos y recrea una semántica fundacional: ser y deseo de ser.

La política es formativa de la individualidad del hombre porque representa la intervención del pensamiento en la acción humana. Lo fundamental, el hecho natural, neutro y primario, son las tendencias irracionales del hombre no individualizado.

Una semántica, la que nos provean los poetas, será por el contrario, y en primer término, hallazgo de futuro y luego ese otro modo de redescubrir la racionalidad en el «animal político», que es humanidad en cuanto vida histórica.

### Notas

1. E. Nicol: *Metafísica de la expresión*, p. 93.
2. J. Pokorny: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*.
3. E. Nicol: *op.*, *cit.*
4. O. Paz: *El arco y la lira*, p. 18
5. *Ib.*, p. 22
6. *Id.*
7. *Id.*
8. O. Paz: *El arco y la lira*, p. 29.
9. *Id.*
10. *Id.*
11. *Ib.*, pp. 39– 40.
12. *Ib.*, pp. 268–269.
13. G. Steiner: *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, pp. 178–180.
14. Caruso, M.: «La emancipación semántica: “Primeras Letras” en Hispanoamérica (c. 1770 – 1840)», pp. 39– 51.

### Referencias

- Caruso, M.: «La emancipación semántica: “Primeras Letras” en Hispanoamérica (c. 1770–1840)» en *Bordón* 62 (2), 2010, pp. 39–51
- Heidegger, M.: *Desde la experiencia del pensar* (traducción, introducción y comentario de Claudio Calabrese) Buenos Aires, Vórtice, 2014 (edición electrónica)
- Nicol, E. *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974
- Paz, O. *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972
- Steiner, G. *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2000, pp. 178–180



## Aproximación a la distancia, dos ejemplos: Heidegger y Agamben

---

Carlos Zapata Cerda  
carloszcerda@hotmail.com  
Universidad Autónoma de Zacatecas

### Resumen

En este artículo se exponen dos asuntos y se intenta ver su relación: el concepto de distancia en filosofía, a partir de Heidegger y Agamben, desde algunas de sus características que podrían ser consideradas constantes del pensamiento contemporáneo; y el recurso a una misma fórmula de procedencia nietzscheana, «*pathos* de la distancia» para designar, aunque de muy diversos modos, algunas de las propuestas centrales de dichos filósofos basadas en la distancia.

Palabras clave: distancia, *pathos* de la distancia, pensamiento, proximidad, singularidad

### Abstract

*Two topics are exposed and an attempt to view their relation is made: the concept of distance in philosophy (from Heidegger and Agamben) from some of its characteristics, which can be considered constants of contemporary thinking, and the use of the same formula of Nietzschean origin «*pathos* of distance» to designate, although in very different ways, some central proposals of said philosophers based on distance.*

*Keywords: distance, *pathos* of distance, thought, proximity, singularity*

La distancia apuntaría, por una parte, a una disposición afectiva y espacial, un modo de situarse para pensar, manteniéndose en la superficie y reivindicando la diferencia. Por otra, en su sentido usual, parece determinar nuestras relaciones individuales y colectivas, así como la forma en que establecemos vínculos (y a la vez los suspendemos para mal que bien convivir) desde la separación o divergencia de nuestros intereses y modos de vida.

Por tales razones podría considerarse que la distancia no es un término ajeno al pensamiento contemporáneo y aún más, bien podría verse en esta, una característica, acaso un presupuesto desde dónde algunos filósofos como Heidegger y Agamben han concebido sus perspectivas.<sup>1</sup>

Para tratar de hacerlo ver, señalaremos tres aspectos, los cuales, quizá sea importante decirlo, no se siguen uno del otro pero conforman, apenas, una exploración teórica y práctica del concepto: como una topografía del pensamiento, como un afecto primordial, base de un *ethos* (ἦθος), y por último en tanto modo de concebir un espacio de relación para el sujeto desposeído que somos.

1. ¿De qué manera se relaciona el *pathos* de la distancia, a partir de Nietzsche, con la distancia? La distancia como «topografía del pensamiento» daría cabida al *pathos* de la distancia (tono afectivo característico del pensamiento de Nietzsche), cuya encarnación sería el superhombre.

Nietzsche, según Foucault,<sup>2</sup> restituyó el espacio como superficie y diferencia, así descubrió una técnica de interpretación con la que inaugura una nueva topografía para el pensar. Topografía que identificamos aquí con la distancia, no en tanto origen, sino condición de existencia: un espacio sin adentro, pura exterioridad sin pliegues, donde la interpretación deviene una entre otras, pues no hay signo pasivo que ofrezca su significado.

Desde ese lugar, el *pathos* de la distancia puede ser concebido como una «certeza básica», una simple exposición de la diferencia sin origen profundo, creación desde la singularidad, afirmación patente de la fuerza. El *pathos* de la distancia, escribe Nietzsche: «surge de la inveterada diferencia entre los estamentos,<sup>3</sup> [...] una determinada certeza básica que un alma aristocrática tiene acerca de sí misma y, algo que no se puede buscar, ni encontrar, ni, acaso, tampoco perder».<sup>4</sup> Sin él, escribe: «no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores»,<sup>5</sup> es también, lo que permite «crear valores», «acuñar nombres».<sup>6</sup>

¿Qué da un lugar al sentimiento de la diferencia? ¿Cuál es el suelo actual de nuestro pensar? Para Nietzsche se trataba de una superficie dura, carente de pliegues y covachas, heterogénea, que permitiría crear ficciones acordes con ella, donde la diferencia pudiera ser expuesta,<sup>7</sup> la exterioridad retenida, cada uno separado y el superhombre solo.

Si es cierto que el superhombre es una fábula sin espacio ni tiempo, si es la manera en que Nietzsche evidencia la ficción del origen mediante otra ficción,<sup>8</sup> pensado desde ese suelo donde todo es un desequilibrio de fuerzas y cada cosa el mero valor de su afirmación, el *pathos* de la distancia, en su forma nietzscheana, es la expresión de la distancia: lejos del momento de aparición de la fórmula y su figura, no importará en lo sucesivo sino la sola relación disímil entre fuerzas de resistencia que por su pura tensión forman, en su trabarse, el lugar que las sostiene.

2. Por lo que alcanzamos a ver, hay tres momentos en que es posible señalar la importancia que da Heidegger a cierto tipo de distancia: en el modo en que le corresponde al *Dasein* (ser–ahí) una espacialidad, en el tratamiento que hace de la angustia como temple de ánimo fundamental, y en su manera de concebir el auténtico *ethos* del ser humano.

Incluso podría decirse, lejos de nuestra intención de probarlo cabalmente, que tales aspectos están concatenados. En *Ser y Tiempo* Heidegger analizaría la condición espacial del *Dasein* que en la angustia se asume como estado de desamparo desde el cual podría pensarse, en *Carta sobre el humanismo*, la proximidad al ser como «esencia destinal».

En *Ser y Tiempo* la distancia (*Abstand*) es descrita como una determinación categorial, es decir, mensurable, calculable, a partir de la que se hace del mundo un objeto respecto de un sujeto, se los distingue y separa. A lo cual Heidegger opone la des–alejación (*Ent–fernung*) y acercamiento respecto de una «lejanía [*Ferne*] que es des–alejada».<sup>9</sup> Es decir, para entender mejor la manera en que al *Dasein* le cabe ser en el mundo «ni un encontrarse en alguna parte dentro del “espacio cósmico”, ni un estar –a–la–mano en el lugar propio», sino un estar «“en” el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo»,<sup>10</sup> la distancia es el negativo referencial que implica el alejamiento de un lugar o sentido y frente al cual «el pensar del ser» se sitúa.<sup>11</sup>

No obstante dicha «tendencia esencial a la cercanía», de la que habla Heidegger a propósito de la «temporalidad de la espacialidad del *Dasein*», conlleva también:

los modos de aceleración de la velocidad [...] que tienden a la superación de la lejanía. Con la radio, por ejemplo, el *Dasein* lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del «mundo», cuyo sentido para el *Dasein* no podemos apreciar aún en su integridad.<sup>12</sup>

Por otra parte, en *Carta sobre el humanismo*, habitar en la «proximidad» al ser se dice ante o como respuesta a la experiencia límite del hombre moderno experimentada (por Nietzsche, Hölderlin, Marx) como desterramiento, apatricidad, extrañamiento.

¿Qué relación hay entre la experiencia posible de la proximidad («esencia destinal») y la tendencia a superar la lejanía (condición)? ¿En qué sentido la proximidad podría ser la guarda o el cuidado de una especie de distancia, la suspensión del acercamiento, el mantener, como respuesta, cierta forma de distanciamiento ni técnico ni metafísico? ¿En un sentido (¿no heideggeriano?) en el que habría que pensar en una proximidad que no prefigure un alcance ni en el que se sea capaz de ir tan próximos para al fin restituir una unidad?

Más allá de que se trate entre *Ser y Tiempo* y la *Carta* de pensar relaciones distintas entre el *Dasein* y el mundo o aquel y el ser, o que bien pudiera considerarse la *Carta*, escrito programático, un intento por concebir el auténtico *ethos* del hombre, la proximidad en tanto cuidado de la distancia podría plantearse desde la angustia.

El «paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía»<sup>13</sup> del que habla Heidegger en la *Carta* es también un destierro, «el abandono del ser de lo ente»,<sup>14</sup> que podría identificarse con la angustia (*Angst*).

Si esta es para Heidegger el temple de ánimo radical, propio del hombre moderno, que nos pone ante el todo, sobre nada, donde se siente el originario «no —estar— en casa» (*Unheimlich*),<sup>15</sup> si nos abre como un *solus ipse*<sup>16</sup> y en ella no hay sentido, si es descrita como un distanciamiento *in situ*, una suspensión de la distancia *en* la distancia; para ir desde ella hacia una proximidad que no fuera una suspensión del acercamiento, se tendría que dar un salto.

En todo caso, si por otro lado, la proximidad es para Heidegger al mismo tiempo la manera de resolver un error de pensamiento y de sentido, de todos modos necesitaría cierta forma de distanciamiento para ser concebida y para mantener el carácter de próximo, que no unido. Así que la

proximidad misma podría concebirse, desde Heidegger también, como un tipo de distanciamiento fundamental.

3. Según Agamben,<sup>17</sup> intempestivo es el contemporáneo, Nietzsche resistiendo a su propio tiempo, distanciándose, aunque irrevocablemente adherido. El contemporáneo se ubica en un espacio impreciso, que no se mide con exactitud científica, y en un tiempo fracturado, no cronológicamente mensurable, que son el mismo espacio y tiempo en el que vivimos todos, pero que aun así se vuelven distintos cuando se resiste a las pretensiones de la época.

Como abrir la puerta y ver al vacío o mantenerla cerrada conscientes de que hay nada, ahí donde por ejemplo, Foucault veía un límite,<sup>18</sup> Agamben verá un umbral; la diferencia es casi imperceptible pero significativa: «el umbral no es, en este sentido, una cosa diferente del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser–dentro de un *afuera*. Éste *ek-tasis* es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad».<sup>19</sup>

Ese apuntar hacia el mínimo más lejos, es la configuración, dentro de la topografía *inaugurada* por Nietzsche, de una nueva zona o espacio adyacente cuya nulidad el filósofo torna significativa.

El espacio del «pequeño desplazamiento», justo en la línea divisoria entre la inmanencia y lo que esta sugiere, ahí donde habitarían a gusto los tipos de perfil borroso, es impreciso. A veces no concierne a un lugar en el espacio: «no se refiere al estado de las cosas, sino a su sentido y a sus límites. No tendrá lugar en las cosas, sino en su periferia, en el estar a gusto de toda cosa consigo misma».<sup>20</sup>

Pero otras veces es simultáneamente espacio, tiempo, movimiento y *pathos*, sin sustento ni determinación es «el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno (*adagio*, tener solaz) y la comodidad con la relación justa».<sup>21</sup>

Curiosamente o no, la figura emergente en este *pathos* de la distancia es diametralmente opuesta al tipo de individualidad cuyo epítome es el superhombre y antes bien representa su fracaso. Disueltas las identidades medio inventadas, los sueños de grandeza, perdido el significado de las diferencias, escribe Agamben:

[...] la insensatez de la existencia individual, que esta pequeña burguesía ha heredado del subsuelo del nihilismo, se ha convertido entretanto en algo tan

insensato a su vez como para perder todo *pathos* y transformarse, una vez ganado el aire libre [...] Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma impropia e insensata de la individualidad, llegase a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser— así no una identidad propia y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, singularidad común y absolutamente manifiesta —si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos...<sup>22</sup>

Ni técnico ni metafísico, algo más que el simple cuidado de la fricción con el fin de mantener la integridad,<sup>23</sup> tampoco se limita al simple constatar un hecho ontológico,<sup>24</sup> se trataría según Agamben del porvenir para el punto borroso que somos. Sin resquicio ni fortaleza interior, tan solo un espacio vacío añadido accidentalmente a la singularidad (singularidad —*cual—sea*), la indeterminación del despojado es también un punto de contacto.

Lugar de especulación, del cuestionar esquemas y determinaciones técnicas del pensamiento, quizá sea más importante aún saber que los puntos borrosos no cimbran por combustión interna. La distancia también es para Agamben un *ethos* (lugar donde tiene, o mejor, se da sentido a la existencia), un espacio en común. ¿Qué mueve entonces al *cual—sea*? ¿De dónde obtiene su voluntad de asociarse si el *pathos* significa voluntad de transformación, pero esto nada más es asumir su lugar como singularidad cualquiera? ¿Para qué?

Hay *forma—de—vida* (βίος) opuesta a *zoé* (ζωή) nuda vida a vida humana, si hay pensamiento —escribe— y pensamiento si es potencial,<sup>25</sup> hay potencia si es *multitudo*.<sup>26</sup> Es decir, en el fondo lo que *hay* es *multitudo* o comunidad.<sup>27</sup> ¿Qué tipo de comunidad? De la potencia, de lo posible, del espacio adyacente, vacío, que cimbra, rompe, fractura, disuelve, que permanece posible, contingente, como un *experimentum* o ensayo. No es potencia de algo o para algo, sino que se mantiene potencial, de manera similar a como una comunidad de singularidades puede formarse sin ningún propósito o fin, sino el de romper, oponerse y resistir. Así es para Agamben la manera de mantener la *forma—de—vida* en su carácter potencial.<sup>28</sup>

Acaso pueda afirmarse que desde el plano de la distancia emergen las singularidades cualesquiera y desde el *pathos*, sus maneras de asociarse.

Llegados a este punto, convendría precisar:

I. Lo que aquí hemos dado en llamar distancia no es un invento del filósofo; representa el lugar de la actualidad que aquel ha intentado entrever o iluminar (oblicuamente, mediante la resistencia al presente y sus determinaciones) y *desde–donde* ha considerado situarse para reflexionar sobre su época, asumirla, responderle o concebir un *ethos*, un modo de vida.

II. Esto último, la manera de situarse, es lo que consideramos propiamente un *pathos* de la distancia, una especie de clave interpretativa en que se habría visto, de distintas maneras, un ímpetu de transformación.

III. De ser así, el pensar contemporáneo encuentra su lugar en la distancia y a su vez la transforma: lo que inventa, por ejemplo, Nietzsche es una nueva forma de interpretación con la cual hace surgir al superhombre. Como intempestivo que era, como «diagnóstico del devenir»<sup>29</sup> que ha intentado penetrar las tinieblas del presente, esto lo haría a partir de la *restitución* de una cierta espacialidad.

¿Cómo se relaciona con ello la espacialidad de nuestro cotidiano habitar, de las relaciones en suspensión que frágilmente establecemos entre un espacio que no está en ningún lado y virtualmente ocupa todo siendo lo opuesto a una totalidad?

Ciertamente que en un plano sin coordenadas es simplemente el puro cuidado de las distancias (y el tensar de las proximidades) lo que nos impide chocar. Por lo demás, aquí nos limitamos a señalar desde Nietzsche dos ejemplos alrededor de los cuales podrían plantearse tales cuestiones.

## Notas

1. No parece casual que en algunos filósofos (digámoslo así, de lo contemporáneo) como Nietzsche, Heidegger, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jean–Luc Nancy, Foucault, Michel Onfray o Giorgio Agamben pueda concebirse sin mucha dificultad una fundamental referencia dentro de algunas de sus principales propuestas o planteamientos a ciertas formas de distancia, como si se tratara de un tipo de plano para el pensar. Aquí simplemente intentaremos hacerlo ver a partir de dos ejemplos que nos parecen representativos.
2. Las consideraciones que siguen tienen como referencia lo que escribe Foucault sobre la filosofía de Nietzsche en M. Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*.
3. F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, p. 71.
4. *Ib.*, p. 81.
5. *Ib.* p. 71.
6. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, p. 37
7. Según Blanchot, la escritura de Nietzsche permite pensar «la distancia original» fuera de lo uno y de lo otro: retención de exterioridad y exposición de la diferencia, origen como disyunción misma, en la que se establecen nuevas formas de relaciones de interrupción, sin centro, alejadas de unidad, que no coinciden «el uno relacionado con otro por ese blanco indeterminado que no los separa ni los junta» en M. Blanchot: *La ausencia del libro*.

- Nietzsche y la escritura fragmentaria*, p. 54 ss.
8. A propósito de la metodología genealógica de Foucault, Judith Butler escribe: «lo que en realidad busca [Nietzsche] es encontrar cómo la propia noción de origen ha sido instituida. Y el medio que busca explicar el origen es ficcional [...] ninguna de estas fábulas se puede localizar ni en el espacio ni el tiempo» en J. Butler: ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre Foucault.
  9. M. Heidegger: *Ser y tiempo*, p. 126.
  10. *Ib.*, p. 125.
  11. En este sentido, es sugerente considerar que si la analítica existencial del tiempo se ciementa en una analítica del espacio esta se determina en oposición a una distancia. P. Sloterdijk: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*.
  12. M. Heidegger: *op. cit.*, p. 126.
  13. M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, p. 58.
  14. *Ib.*, p. 52.
  15. M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, p. 207.
  16. *Ib.*, p. 206.
  17. G. Agamben: *Desnudez*.
  18. A través de un muy complejo método interpretativo y a lo largo de toda su obra podría reconocerse en Foucault la herencia nietzscheana de un afán paralelo por decir la actualidad, de horadar el límite desde el que se habla y de la transformación decisiva que tal conocimiento posibilita: «No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Pero nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí dónde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre y su subjetividad, hace que se manifieste el otro y el exterior» en M. Foucault: *La arqueología del saber*, p. 223.
  19. G. Agamben: *La comunidad que viene*, p. 44.
  20. *Ib.* p. 36.
  21. *Ib.* p. 21.
  22. *Ib.* pp. 54–55.
  23. *Eumetría* o buena distancia es una de las propuestas de Michel Onfray para un hedonismo bien entendido que, además de buscar el placer, evite las posibilidades del displacer: «Ni demasiado cerca, ni demasiado lejos. Ni distanciamiento radical y definitivo, ni proximidad que expone al peligro [...] ¿El objetivo? Evitar poner en peligro el núcleo de la identidad» en M. Onfray: *La fuerza de existir, manifiesto hedonista*, p. 110.
  24. Con un propósito paralelo a Onfray, Nancy plantea una especie de física sin cosmos en la que se corresponden una ontología y una actitud existencial: «La circulación —o la eternidad— va en todos los sentidos, pero va siempre que vaya de un punto a otro: el espaciamento es su condición absoluta. De lugar en lugar y de instante en instante, sin progresión, sin trazado lineal, poco a poco y caso por caso, por esencia accidental, es singular plural desde su mismo principio. Igual que no posee un objetivo último, tampoco tiene origen. Es la pluralidad originaria de los orígenes y la creación del mundo en cada singularidad: creación continua en la discontinuidad de sus ocurrencias discretas» en J. L. Nancy: *Ser singular plural*, p. 39.
  25. «Pensar no significa solo ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido del pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar» en G. Agamben: *Medios sin fin, notas sobre política*, p. 18.

26. «Donde yo puedo, allí siempre hay muchos» en *ib.*, p. 19.
27. *Id.*
28. Así por ejemplo, ve en la condición de refugiados una cifra de la situación política mundial. Sin lugar ni pertenencia, sin estatuto jurídico que garantice humanidad y por ello expuesto, vulnerable, ante ello, la dirección que sugiere tomando como ejemplo problemas concretos (Jerusalén, Europa de las naciones) es la creación de un nuevo espacio de aterritorialidad recíproca: «en el que todos los residentes [...] estarían en situación de éxodo o de refugio [...] No coincidiría con ningún territorio nacional homogéneo ni con su suma topográfica, sino que actuaría sobre todos ellos, horadándolos y articulándolos [...] Dónde interior y exterior se hacen indeterminados» en *Ib.*, p. 29.
29. «Diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, médico de la civilización o inventor de nuevos modos de existencia» en G. Deleuze y F. Guattari: ¿Qué es la filosofía?, p. 114.

## Referencias

- Agamben, Giorgio: *Desnudez* (traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza), Barcelona, Anagrama, 2011
- \_\_\_\_\_: *La comunidad que viene* (traducción de José Luis Villacañas, Claudio la Roca y Ester Quirós), Valencia, Pre-textos, 1996
- \_\_\_\_\_: *Medios sin fin. Notas sobre la política* (traducción de Antonio Gimeno Cuspinera), Valencia, Pre-textos, 2010
- Blanchot, Maurice: *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1973
- Butler Judith: ¿Qué es la crítica? *Un ensayo sobre Foucault* (traducción de Marcelo Espósito, revisada por Joaquín Barriandos), disponible en <http://eipc.net/transversal/0806/butler/es>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari: ¿Qué es la filosofía? (Traducción de Thomas Kauf), Barcelona, Anagrama, 2011
- Foucault, Michel: *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI, 1984
- \_\_\_\_\_: *Nietzsche, Freud, Marx* (traducción de Carlos Rincón), Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995
- Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2004
- \_\_\_\_\_: ¿Qué es metafísica? (traducción de Raimundo Lida), disponible en [biblioteca.org.ar/libros/134266.pdf](http://biblioteca.org.ar/libros/134266.pdf)
- \_\_\_\_\_: *Ser y tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2009
- Nancy, Jean Luc: *Ser singular plural* (traducción de Antonio Tudela Sancho), Madrid, Arena libros, 2006
- Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral* (traducción de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2004
- \_\_\_\_\_: *Más allá del bien y del mal* (traducción de Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza, Madrid, 2004
- Onfray, Michel: *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* (traducción de Luz Freire), Barcelona, Anagrama, 2008
- Sloterdijk, Peter: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (traducción de Joaquín Chamorro Mielke), Madrid, Ediciones Akal, 2011





## La contrarreforma<sup>1</sup>

---

Benedetto Croce<sup>2</sup>

### Resumen

Primera parte de la *Introduzione a la Storia dell'età barroca in Italia*, dedicada a la Contrarreforma, en la que el filósofo italiano Benedetto Croce, desde un criterio valorativo rigurosamente ético–político, hace la distinción entre las manifestaciones sociales y organizadas, por una parte; y por otra, la sustancia moral y espiritual de la vida religiosa, con lo cual se trata de indagar con precisión los orígenes de la debilidad moral y política que afectan la historia de la Italia de esta época, en particular; del mismo modo, facilita al lector un punto de vista especial que le permite divisar los problemas sobre los que se construyó la modernidad en el ámbito cultural de la Europa latina, mediterránea y católica.

Palabras clave: Contrarreforma, barroco, Italia, Benedetto Croce, cultura

### Abstract

First part of «*Introduzione a la Storia dell'età barroca in Italia*», dedicated to the Counter–Reformation, where the Italian philosopher Benedetto Croce, from a rigorously ethical– political valuing criterion makes the distinction, on the one side, between social and organized manifestations, on the other, the moral and spiritual substance of the religious life, with which he seeks to accurately investigate the origins of the moral and political weakness affecting the history of Italy during this particular period. Likewise, he provide the reader with a special point of view that allows them to perceive the problems upon which the modernity, in the cultural sphere of the Latin, Mediterranean, and Catholic Europe was built.

Keywords: Counter reformation, baroque, Italy, Benedetto Croce, culture

Renacimiento y Contrarreforma fueron dos grandes movimientos espirituales, ambos principalmente italianos, a los cuales la conveniente evidencia es el estado conferido, no por la historiografía italiana, sino por la extranjera y, sobre todo, por la alemana. En el tiempo en el que la historiografía de la Edad Moderna formó sus conceptos capitales, que fue aquel del romanticismo y el de la filosofía idealista, Italia se encontraba totalmente empeñada en la lucha política nacional; y la historiografía italiana, concurriendo a aquella lucha, se delineaba según los intereses que la movían y se coloreaba de sus pasiones. Donde una restricción del horizonte histórico casi exclusivamente a los orígenes medievales de la nación moderna y al surgimiento de las comunas contra el feudalismo y el Imperio es una consecuente distorsión de otros acontecimientos y tiempos, pero también una parcialidad de juicio que no es fácil evitar. El Renacimiento —que entonces venía siendo considerado únicamente bajo el aspecto del arte, de la ciencia restaurada y de la antigüedad reclamada en honor al modelo— coincidía, a los ojos de aquellos historiadores, con la crisis política que abría Italia a los extranjeros y a la vez descendía a la potencia adquirida en el Medioevo gracias a sus comunas libres; y aquel mismo culto por las letras y las artes y la Antigüedad llevaba la causa y el signo de la decadencia, la austeridad de las costumbres que se deshacía en la voluntad y en el lujo, la energía de la voluntad y la virtud militar cedían el lugar a las elegantes indagaciones y disertaciones del intelecto. Peor aspecto llevaba la Contrarreforma con sus jesuitas, su inquisición y sus hogueras, con la opresión de la palabra y del pensamiento, con el fortalecimiento del papado, antiguo obstáculo de la unión italiana, y con la alianza estrecha entre aquel y el absolutismo de los monarcas, especialmente entre aquel y la España de Felipe II. Si el Renacimiento había sido reprobado por no haber disminuido los deberes hacia la libertad y la dignidad nacional, la Contrarreforma establecía definitivamente la servidumbre, despertaba aburrimiento y una suerte de repugnancia, en todos, inclusive entre los católicos, que eran entonces, en Italia, católicos liberales y neogüelfos.<sup>3</sup>

Así los extranjeros veían las cosas en forma diferente, en particular los alemanes, no escasos de locas pasiones (si bien generosas, no dejaban de ser estrechas, como todas las pasiones) y mejor adiestrados —estaban preparados en una mejor filosofía—, en reconocer los efectivos valores en la historia de la civilización y de acoger de manera objetiva, como una parte del alma moderna, el Renacimiento italiano, también daban la debida importancia a la elaboración de ciertas instituciones en las cuales se

desenvuelve la política y la cultura de muchos siglos, como era el caso de la Contrarreforma; y que en torno de aquellos acontecimientos creciese una especie en Alemania, una rica literatura, de la cual dos libros caen en las manos de todos, la *Civilización del Renacimiento* de Burckhardt<sup>4</sup> y *Los papas del siglo XVI a XVII* de Ranke:<sup>5</sup> dos obras ciertamente insignes, pero que tienen cerca y bajo de sí muchos otros seguidores, inclusive poco notables y desconocidos por los lectores comunes. Aún hoy la disputa sobre el significado exacto, sobre la conexión histórica, sobre la forma y los variados efectos del Renacimiento y de la Contrarreforma son vivísimos en Alemania (Troeltsch,<sup>6</sup> Burdach,<sup>7</sup> Gothein,<sup>8</sup> Vossler,<sup>9</sup> etcétera.); y quien quiere seguirlos de alguna manera oye en ese movimiento los problemas morales del presente, buscando en algunos acontecimientos sus orígenes y su historia, y tomando de ello previsiones para el porvenir.

Sobre todo se busca, a propósito del Renacimiento, si es esta época o la Reforma la que señalan el principio directivo de la Edad Moderna; y que los pensadores se dividen, porque van de aquellos que, manteniendo la fe en la tesis tradicional de la historiografía germánica, aseguran que el principio no es el Renacimiento, sino la Reforma; otros, siguiendo el trazo de Nietzsche, encuentran en el Renacimiento toda la fuerza positiva a la cual se debe la civilización moderna, y en la Reforma germánica no ven otra cosa que una revuelta reaccionaria y retrógrada que pervirtió el curso del Renacimiento, constriñendo a la Iglesia católica a defenderse con la Contrarreforma; y otros, en fin, unificando los dos movimientos, y no pudiendo por razones cronológicas hacer nacer el Renacimiento de la Reforma, hacen de esta un momento o una parte de aquel, la especificación en el campo religioso del principio general de la individualidad, que prorrumpen con el Renacimiento, y el retorno a las fuentes originarias, que para el uno eran las fuentes antiguas y clásicas, para los otros el judaísmo y el cristianismo de la Biblia. Pero tal controversia no es, como muchos creen, un mero hecho, y no se resuelve con solo datos sobre hechos y documentos históricos: esta concierne e implica el elemento interpretativo y conceptual, y a tal esfera necesita reportarla antes de pasar a las indagaciones propiamente históricas. No se requiere un gran esfuerzo para escoger, bajo los términos históricos y contingentes de «Renacimiento» y «Reforma», los términos ideales y fundamentales de tierra y cielo, hombre y Dios, individuo y universo, espíritu profano y espíritu religioso; donde se exige si el principio directivo y la fuerza positiva está en el primero o en el segundo, se reduce el uno al otro: si en la diada conceptual ahora recordada

sea positivo el individuo o el universo, la tierra o el cielo, el hombre o Dios, y, por consecuencia, se comprenden como negativos los términos excluyentes. Pero en aquella diada los términos son recíprocamente positivos y negativos, y permanecen correlativos y complementarios en una unidad dialéctica: el universo es impensable sin el individuo y el individuo sin el universo, la tierra sin el cielo y el hombre sin Dios. Por faltar o haberse descuidado el carácter de esta relación fundamental, ninguna de estas dos anteriores tesis enunciadas domina una a la otra; porque es claramente erróneo atribuir la esencialidad al primado de los afectos celestes o al afecto terreno, al sentimiento de sujeción del hombre a Dios o a la soberanía del hombre sobre las cosas, al querer mirar hacia el cielo o al querer mirar hacia la tierra. Y no rige ni siquiera una tercera tesis, que basa su argumento en hacer de uno de los correlativos una parte o un momento del otro, quebrando la fuerza de la correlación y de la recíproca oposición. Esto es, por ejemplo, algunas de las más genéricas opiniones, y quizá un engañoso espejismo, en el habitual deducir mediante un único impulso al retorno y la restitución que los humanistas procuraban de la obra de los antiguos romanos y griegos, y el retorno, que Lutero<sup>10</sup> inculcaba, a las palabras de la Biblia. En este segundo caso no se trataba de un crítico que restituía la bella y genuina forma de un texto antiguo, sino de Lutero que, leyendo la Biblia, alumbrado por la gracia, descubría en aquellas palabras la verdad del alma cristiana, la cual divulga y proclama. El procedimiento de hermenéutica histórica era aquí, por lo tanto, aparente; y lo contrario, lo real, era la inspiración del Espíritu Santo.

Aclarado este punto, negada así la exclusiva positividad como la superioridad de un término sobre otro, el problema histórico se configura en la representación de las variadas luchas y de las variadas armonizaciones de aquellos dos términos, no tanto en su desnudez conceptual, sino en que se traducen en concretos comportamientos del individuo, del grupo social, de la escuela, de las sectas, de los pueblos, de generaciones, y se percibe como fuerza o tendencia de ese ánimo, de ese dominio o predominio, y todavía unido siempre, en mayor o menor grado, en un modo o en otro, con la tendencia opuesta y correlativa. Ciertamente, aquella lucha y aquella armonización no se puede decir que faltase del todo en el Medioevo, ni siquiera en el Alto Medioevo, porque su absoluta ausencia sería la muerte de la humanidad y la historia, pero por otro lado es claro que aquella época fue distinguida por el intento de dar prevalencia a una de las formas en lucha, a lo universal, al cielo, a Dios; y Dios se hacía trascendente y correlativamente la vida

terrena era deprimida, exaltándose no la conciencia y la práctica del mundo, sino la fuga del mundo, no el trabajo, sino la abstención del trabajo y la vida ascética y contemplativa. En la Edad Moderna, la prevalencia es dada por el contrario a la armonía de las dos fuerzas, que por tal vía se vienen convirtiendo entre las dos en inmanente: y la actuación siempre más plena de tal armonía en la idea y en las costumbres generales es, si se puede decir, el tema de la nueva historia de la humanidad. Es una historia todavía en acto, aún no concluida; todos nosotros vivimos dentro, sufrimos la armonía aún no lograda o aún no compacta, todos sentimos el esfuerzo de la nueva religión, que inclusive atrae a los videntes, aún no se le oye en los coros seguramente, a los falsos ídolos, que frecuentemente no toman el lugar, ídolos de la lujuria, de la ebriedad, ídolos de la violencia. Y, en ese recorrido, los sucesos de esta lucha ya seculares, observamos la unilateralidad contrapuesta a la unilateralidad, el desequilibrio al desequilibrio, la especificación a la especificación, y la armonía parcial o total, las ganancias, las pérdidas, las recuperaciones. Pero si se observa que la presencia de ambos principios, ambos son necesarios, y, a través de muchos contrastes y muchas colaboraciones, la continua profundización del tema, el refinamiento de las soluciones. Los campeones del Renacimiento italiano, según la fina observación de Burckhardt, si no distinguen con gran sagacidad el bien del mal, menos entendían qué cosa era el pecado, no probaban la picada del remordimiento, seguros de que con las acciones enderezaban las acciones; y frente a ellos estaba Lutero, siempre debatiéndose en la conciencia del pecado, siempre tomándola contra el diablo, no confiando, para salvarse, en las propias fuerzas, sino solo en la fe que justifica, sobre la gracia divina. Y Lutero, como algunos humanistas, desprecia la tristeza y celebra la alegría, condena el ocio y ordena el trabajo; pero, de otra parte, conduce a desconfiar y a hostilizar las letras y los estudios, por lo cual Erasmo<sup>11</sup> pudo decir: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*; y cierto, si no era propio por el solo efecto de aquel rechazo por parte de su fundador, el protestantismo alemán fue por un par de siglos casi estéril en los estudios, en la crítica, en la filosofía. Los reformadores italianos, exactamente aquellos del círculo de Juan de Valdés<sup>12</sup> y sus amigos, unieron sin esfuerzo el humanismo al misticismo, el culto de los estudios a la austeridad moral. El calvinismo, con su dura concepción de la gracia y de la dura disciplina, ni siquiera favorecía la libre búsqueda y el culto a la belleza; pero los académicos, interpretando, desarrollando y adaptando el concepto de la gracia y aquel de la vocación, llegaron a promover enérgicamente la vida

económica, la producción y el acrecentamiento de la riqueza. Más tarde se podría añadir un caso de contraste entre Reforma y Renacimiento en la rígida moral kantiana, con su fondo ultramundano, al cual se contraponen la moral hegeliana, que se encuentra bajo la influencia del Renacimiento o, como quizás Hegel hubiera preferido decir, de la Hélade, luminosa y armoniosa, bajo la cual imaginaba los nuevos tiempos; y se suele juzgar que, si Kant niega demasiado el mundo, o sea, la pasión humana, Hegel restablece la unidad de lo real y lo ideal, de lo que no siempre se le reconoce demasiado haber santificado tal hecho. En otro sentido, igual acusación e imputación es atribuida a Goethe quien, en los logros de la nobilísima armonía humana, es partidario de introducir algo de esteticismo y diletantismo, manteniendo como extraños los esfuerzos y los contrastes sociales y políticos, por lo que del mismo modo que es agnóstico ante los problemas últimos; es un hombre del Renacimiento más que de la Reforma.

El contraste y la realización de los dos términos se simbolizan a veces como aquello que hay de «Antigüedad» y «Medioevo», o de «paganismo» y «cristianismo»; o, en otras ocasiones, simbolizados como contraste y realización de «Italia» y «Alemania», de «latinidad» y «germanismo»; inclusive en aquello que no es susceptible de criticar, como la poesía simbólica. En efecto, se debe admitir, que al menos en cierto período de su historia, los dos pueblos representaron con motivos relevantes aquellas tendencias o los deseos de un impulso y la forma de movimientos opuestos; y aunque empíricamente tipificaban y clasificaban, a un pueblo se le atribuía la inclinación a uno de aquellos términos y al otro aquel otro. Pero cuando se puede hablar de lo serio, se cree que algunas actitudes son propiedad nacional, y el Renacimiento es considerado asunto del todo italiano y la Reforma cosa del todo alemana, para referir (como decía en su tiempo Hegel) a la interioridad, a la *Innigkeit*, del espíritu germánico (aquella *Innigkeit*, que los demás pueblos no poseían, ¡y los neolatinos poseerían por ser nacidos en medio de una mezcla entre romanismo y germanismo!), entonces está el riesgo de bajar una relación de ideal a material, un concepto de hecho contingente. Si bien el Renacimiento fue la principal obra de los italianos y la Reforma la de los alemanes, la una y la otra experimentan exigencias universales del alma humana; sus respectivas soluciones son siempre propuestas y revisadas con consenso y con alegría, pero siempre se renuevan los contrastes y las luchas entre ellos, y siempre se compone su armonía. El drama se desarrolla en el interior de cada uno de nosotros, que, de vez en vez, se llena de vida mundana y terrena, como única realidad o única

belleza, haciendo que esta vida palidezca con la presencia de la otra, que aparece ultramundana; ora goza seguro de su propia fuerza, ora es un trato susceptible de la nulidad de esa seguridad, y siente que aquello que le parecía era su propia fuerza es en realidad una mano poderosa, que se la da o se la quita, y a la cual verdaderamente pertenece.

Este carácter humano y perpetuo, que encontramos en el Renacimiento y en la Reforma, falta a veces en la Contrarreforma, que se percibe como un concepto que no puede por sí solo estar en el mismo plano de los dos que le preceden. En aquellos dos, en efecto, se propugnan dos posturas ideales opuestas; pero con la Contrarreforma simplemente se defendía una institución, la Iglesia católica, la Iglesia de Roma: una gran institución que, en cuanto institución, no puede tener más la grandeza, o mejor, la infinitud de un eterno momento espiritual y moral. Pero por más que se busque, no se encontrará en la Contrarreforma otra idea que esta: que la Iglesia católica es una institución altamente saludable que debe conservarse y reafirmarse. Es de esperar que nadie querrá encontrar o alabar la exigencia de un sistema de verdad definido y definitivo, en el cual todos los pueblos y todos los individuos debían convenir, abandonando alguna tentativa de búsqueda, especialmente de pensar por cuenta propia; porque, si bien esta pretensión no ocurría exclusivamente en la Contrarreforma, y si bien tenía verdaderamente carácter universal, tanto que renace en todos o casi todos los filósofos (y a veces con repugnante carácter de injusta violencia práctica, como notan en aquel tiempo), renace con su orgullo, angustia y debilidad, o sea, como perpetuo motivo de error, perpetuamente criticado por el mismo movimiento histórico, por el mismo multiplicarse y renovarse de la filosofía y criticado igualmente en modo explícito y reflejo gracias a la moderna doctrina de la historicidad del pensamiento. La unidad mental del género humano se encuentra en esta misma historia, en el proceso unitario de sus contrastes; y quien quiere una unidad diferente, lo hace igual que algunas utopías que vaticinaban la muerte de los diversos y vivos lenguajes para sustituirlos por una lengua única y artificial. La idea eterna, por la que se habla de y se niega a la Contrarreforma, es por eso mismo una idea positiva y no negativa, una verdad y no un error, una categoría eterna de la verdad y no una eterna categoría del error. Inclusive sería imposible escoger en la Contrarreforma aquella exigencia perpetua del corazón y de la fantasía con que la restauración del siglo XIX formó el afecto al pasado y a la tradición, porque la Contrarreforma fue totalmente práctica, intelectual y moral, privada de cualquier hálito de nostalgia. Rasgos románticos

se encuentran reseñados en el Renacimiento y en la Reforma; pero ninguno se ha intentado ni siquiera señalar en la Contrarreforma, mucho más despiadada que el Renacimiento y la Reforma contra el Medioevo, como prueban sus monumentos, con los que, para alcanzar los efectos prácticos que tenían en sus miras, destruían y, peor aún, contaminaban los monumentos de la edad precedente y de la venerada cristiandad medieval.

Con aquello no se quiere decir que la Contrarreforma no fuese benéfica, es decir, que no ejerciese un deber histórico no solo necesario, sino positivo: positivo como defensa de una institución y por eso mismo en el campo de lo contingente y del hombre de la calle. El movimiento del Renacimiento era demasiado aristocrático, de círculos elitistas, y en la misma Italia, que fue madre y nutricia, no salió de los círculos de la corte, no penetró hasta el pueblo, ni devino costumbre o «prejuicio», o sea, persuasión y fe colectiva. La Reforma, por el contrario, si bien tenía esta eficacia de penetración popular, la pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco, con la lenta y mucho más interrumpida maduración de su germen vital. No es lícito continuar con la confusión entre aquello a lo cual la Reforma debía lógicamente conducir y a lo cual en cierta medida podía llegar en condiciones más favorables, solo por el apoyo de su elemento opuesto, el Renacimiento, no es enteramente previsible ni siquiera en nuestros tiempos. Las iglesias protestantes y reformadas persistieron entre aquello que pudiera llegar a ser o deviniera en el porvenir, y aquello que era en su primera o segunda época entre los siglos XVI y XVII. En ese entonces la Reforma no era ni subjetivismo e instauración del libre pensamiento y de la tolerancia religiosa, ni liberación de los señores y del papismo, sino que así contraponía una teología a la otra y un papismo al papismo. Y los nuevos papismos fueron la variada y arbitraria interpretación de la Biblia, seleccionada e impuesta por los varios fundadores y directores de la iglesia: *quod illis est Papa* (decían), *nobis est Scriptura*. Así esto se prueba, en su primera época, más capaz de disolver que de organizar, más atenta a llevar revoluciones y guerras que a establecer una nueva y superior paz, más fecunda en desunión que en unión. Este espíritu de desenvolvimiento y de desunión era más peligroso y pernicioso en cuanto interfería en la vida civil y política de los pueblos, y turbaba gravemente, introduciendo la división entre los ciudadanos de una misma ciudad y los súbditos de un mismo estado, rindiéndolos recíprocamente al escándalo y la desconfianza, haciendo general en toda Europa aquel mal del cual solo entonces había sufrido España, quien para salvar la propia firmeza y concordancia nacional, recurre al remedio heroico de

expulsar en masa a los judíos y a los moros. Se sabe cuáles fueron las tremendas consecuencias de la Reforma, que puso en cabeza de la guerra de los Treinta Años, la prosperidad y la civilización de Alemania; se sabe que en Francia el parlamento toma rápida posición contra los heréticos, no por celo de la ortodoxia, sino por temor a la guerra civil, a la que después cedieron, combatieron y prolongaron al máximo; se sabe cuánto Inglaterra misma sufriría de los contrastes, primero con los papistas y después con los puritanos. Un siglo entero de la vida europea es cubierto de tensiones teológicas, que fueron las ásperas guerras de religión. La Reforma descendió al terreno de la antigua Iglesia, empuñando sus mismas armas (señoríos y teología, creencia en los ángeles, en el diablo y en la hechicería), persiguiendo a la par de esta o peor a sus adversarios con la inquisición, las hogueras y alguna suerte de suplicios y torturas, recurriendo como aquella a los soberanos y a los brazos seculares, transigiendo como aquella por convención mundana con la norma de la moral, incurriendo en la misma hipocresía; ¿cuál razón habría podido inducir a la Iglesia de Roma a confesarse inferior y a cederle el objeto de la disputa? En el fondo la teología de Roma era menos insípida que aquella de los protestantes; su teoría de la gracia, tan teológica como la otra, portaba una dificultad diferente, pero no mayor que la que portaba la teología luterana y calvinista; la historiografía de sus Baronios<sup>13</sup> se mostraba más ducha y no menos crítica que la de los centuriones de Magdeburgo; la lógica de los Bellarminos<sup>14</sup> más sólida que la lógica de los biblistas, a los cuales oponía que la interpretación genuina no era posible sin la continuidad hermenéutica, es decir, sin la continuidad de la Iglesia; su latín era, en general, mejor que el latín de los protestantes; su cultura más antigua y versátil; su diplomacia más inteligente y más fina; los hombres de entusiasmo y de sacrificio podían ponerse en pelotón o mandar en la batalla, no eran inferiores ni por número ni por valor a los apóstoles de la Reforma, y quizá superiores, como es superior un viejo ejército, fuerte, de larga tradición y de honrada memoria respecto de las tropas de rebeldes y voluntarios. Y a la Iglesia de Roma la inmadurez de sus adversarios abría un campo grande y fecundo, porque le daba la ocasión de salvar, persiguiendo sus propios fines, cuanto más se podía, la unidad nacional, comprometida o disminuida por los esquemas de los reformados; y esta labor se cumplía en Italia, en España, en Francia y en los dominios de la casa de Austria, apoyando a los soberanos y apoyada por ellos mismos. Si reflexionamos, como italianos, por razones así celosas de nuestra unidad, por la que largamente suspiramos y después de largos trabajos logramos, tendríamos algún

motivo de histórica gratitud hacia la Iglesia católica y los jesuitas, que apagaron el pábulo de la división religiosa y su acceso a nuestra tierra, impidiendo que a otros contrastes y disensos se uniera el de la religión (por ejemplo, de un septentrión protestante y de un mediodía católico o de otro tipo), y entregaron Italia a los nuevos tiempos, totalmente católica y dispuesta a convertirse, reaccionando al clero, en ilustrada, racionalista y liberal: de un solo color antes, de un solo color después. Y, otro deber político, la Iglesia de Roma mantiene una fuerte disciplina ética en los pueblos sobre los cuales ejerce su tutela, conservándolos en la antigua fe; la cual es de poner en la balanza de frente a los desórdenes que, tras sus ímpetus religiosos y morales, produce la Reforma, acusada por muchos, entre ellos Giordano Bruno,<sup>15</sup> de haber dejado «tantos pueblos... más bárbaros y perversos que lo que eran antes, despreciadores del buen hacer y prisioneros de algunos vicios y rivalidades, por las conclusiones que salen de premisas similares». Y la Contrarreforma sirvió también en gran parte para la cultura del Renacimiento, de la cual la Reforma era considerada su madrastra, conservando la buena literatura y el bello estilo amado por los humanistas, y la erudición filológica y el culto de las artes figurativas y arquitectónicas. Como sucede en los organismos robustos, el mismo ataque, que debe sostener, movido por la Reforma, las acusaciones, las contumelias, las insidias, las guerras se transformaron para la Iglesia de Roma en fuentes de nuevo vigor, porque ello determinó y mejor reconfirmó sus dominios y dio a sus seguidores la certeza de la fe, quitó los abusos de alguna especie, castigó a su clero y a sus hermanos, proveyó de buena preparación a los sacerdotes en los seminarios diocesanos, promovió obras de caridad y de asistencia social. Y el triunfo coronó su obra, y aquella Iglesia católica que, en busca de la metas del siglo XVI, estaba a riesgo de trastornarse y disiparse, y veía a muchos de sus prelados inclinarse y tender hacia los reformados, y que el cardenal Morone<sup>16</sup> lamentaba perdida, pocos decenios después había restado poder a los progresos de la Reforma, se sentía el muro de renovada dignidad y eficacia, se irradiaba de la gloria de casi una nueva cruzada en la victoria de Lepanto,<sup>17</sup> y con la misión de los jesuitas adquiría para el catolicismo y para la civilización europea entera regiones del nuevo mundo y penetraba en la India, en China y en Japón. Si la Reforma había podido creer lanzar las viejas enseñanzas como hierros viejos, la prueba en contrario era que el viejo hierro era una espada de sólido temple, lo cual se facilitaba si restituía parte de su brillo y podía exigir, como exigió, una mejor labor en la vida moral y civil de los pueblos.

El sentimiento de la verdad ha movido a los historiadores modernos a reconocer la compleja obra de la Contrarreforma, de la cual hemos tocado los puntos capitales: sentimiento de verdad, no distante de la sobreviviente compañía del valor caballeresco de rendir honor al antiguo adversario, quien en el ardor de la lucha, había sido calumniado o mal juzgado. Pero el mismo sentimiento de verdad induce, replegando el hilo del discurso, a confirmar que en el movimiento se defendía, se afianzaba y reforzaba, así como se impulsaba a una nueva y gallarda vida, una institución históricamente dada, pero que no se devolvía, como habían hecho el Renacimiento y la Reforma, a las eternas fuentes del humanismo para crear nuevos pensamientos y nuevos testimonios espirituales y morales. La Contrarreforma tomaba lo que necesitaba y le convenía, sobre todo: del humanismo, de la cultura clásica, de la política del Renacimiento, la Razón de Estado y las artes de la prudencia; otras cosas de los ideales del Renacimiento como el cuidado de las cosas mundanas y la acción práctica, los preferirá a la vida contemplativa; de la Reforma, la rígida corrección de las costumbres, la disciplina eclesiástica; y así lo demás. Aportó como propio únicamente, como elemento directivo y cohesivo, la sagacidad: virtud que Ignacio de Loyola<sup>18</sup> sobre toda otra cosa buscaba para los fines de la sociedad por él fundada, la «compañía», como él la denominó con un término militar, pues era una milicia política.

Y, en efecto, el acuerdo político es el trato que sintetiza en el pensamiento común todo el movimiento de la Contrarreforma, y el jesuita, alegre y prudente, flexible y tenaz, que no pierde de vista los intereses de la Iglesia de Roma y observa los medios con tal que conduzcan a tal fin, no es por ello la figura representativa más popular. Pero la habilidad política no representa un nuevo comportamiento o un crecimiento mental o moral, si bien quizá entonces era la fuerza necesaria para la defensa de la gran institución, con la que la Contrarreforma impedía su pernicioso disgregar.

La intrínseca naturaleza política de su obra, que todo hace suponer era el fin de sus logros, explica la aridez intelectual y moral que la acompañó, lo cual se hace evidente al comparar la fertilidad lujosa que se infunde en el Renacimiento con la más íntima o menos abundante y más lenta, pero no menos productiva, de la Reforma. Ningún gran libro, del que se revele con más profundidad el hombre al hombre pertenece a la inspiración de la Contrarreforma; ningún poeta, ni siquiera Torcuato Tasso (aliado de los jesuitas y autor de poemas sacros), el voluptuoso y caballeresco Tasso; ningún artista, porque el arte del seiscientos, cuando no sirve a fines prácticos

y a pesar de manifestarse con exquisitez, aparecía abiertamente sensual. Hombres austeros, heroicos misioneros, almas cándidas y generosas abundaron ciertamente entonces en la Iglesia de Roma; pero no se trataba de esto: a algunos hombres virtuosos les faltaba la inventiva moral, la facultad de crear nuevas y progresivas formas de vida ética. Aún más y sobre todo cuando los jesuitas se hicieron abanderados de la libertad de los pueblos demostraron incapacidad para suscitar nuevas costumbres morales, porque a su libertad le faltaba autonomía, y los pueblos eran instigados si no contra los soberanos, si a que estos y aquellos se sujetaran a la Iglesia. La Contrarreforma no podía dejar plenamente las fuerzas que utilizaba, políticas, artísticas, críticas, científicas, filosóficas, pues en aquel desplegarse, ellos sabían que necesariamente se revolvía contra sus propios fines; y por eso la vigilaban, la refrenaban y la enderezaban; y por ello, la pervertían y la falsificaban completamente, proveyendo, con diferentes apariencias, no otro instrumento que su propia política. Tal como es conocida, era este también el defecto de la educación jesuita, por grande que fuera la pericia técnica y el ingenio de los medios adoptados. La política jesuita finaliza, ignara, ejercitándose hasta contra Dios, es decir, contra las leyes morales que Dios establece, que ellos (los jesuitas) hábilmente toman para defraudar en su mal afamada casuística, la teoría del entorno bajo la dirección de la intención.

Pero, mientras la Contrarreforma oponía reparos al movimiento disolvente de la Reforma y suplía las necesidades sociales con las obras propias a cuanto la Reforma y el Renacimiento, con su diversa pero igual inmadurez, no estaban aún en grado de satisfacer; sin embargo, dos principios ideales continuaban desarrollándose: el pensamiento junto con el sentimiento moderno y la religión de los nuevos tiempos crecían irresistiblemente. Si se desarrollaban y crecían directamente por virtud de los hombres nuevos, que surgían en alguna parte de Europa, pero sobre todo en los países que la Contrarreforma no tenía bajo su gobierno, y en los cuales se refugiaron los italianos perseguidos por la Inquisición, aportaron su pasión y los frutos de su culto y sereno intelecto: hombres nuevos, que reunían en sí mismos alguna exigencia de la Reforma y alguna del Renacimiento, y encontraban su punto de apoyo en eso que se comenzó a llamar, de vez en cuando, la religión natural y la «razón». Y, en ese desarrollarse y crecer, que dos príncipes y su hijo, el racionalismo o el iluminismo, recibieron un fuerte impulso de las disparatadas guerras de religiones, por los daños que llegaron a acarrear, y sobre todo por el estancamiento que generaron. La idea de tolerancia, que habían propuesto, ya un siglo antes, algunos espíritus elegidos (primero

entre esos italianos, como los Socini,<sup>19</sup> tal como se encontraba la tolerancia expresada en el siglo dieciséis en «el dogma sociniano»), se convierte en realidad política: la tolerancia, que no significa como algunos imaginan, la renuncia a la defensa o al ataque en la afirmación de la verdad, en suma, a la indiferencia que se estaba estableciendo en las clases intelectuales y era rebajada por aquellos que se atenían a los contrastes teológicos, que hacían que la renuncia a los medios de defensa o ataque resultaran ineficaces y parecieran inútilmente crueles y odiosos. No se puede descuidar, en la historia del desarrollo y crecimiento de aquellos principios y de los orígenes del racionalismo, el concurso involuntario y negativo que brindó la Contrarreforma y exactamente los jesuitas, su literatura y su método de educación, así el persistente humanismo y el estudio de los antiguos escritores romanos y de la historia romana, como por aquello que era relevante y excitante dentro de sus mismas limitaciones y prohibiciones; de donde ha devenido hasta la saciedad el dicho de que «de las escuelas de los jesuitas salieron los pensadores liberales», y para comenzar por el conocimiento, no se puede olvidar que de sus aulas salió Renato Descartes.<sup>20</sup> En el seno mismo de la Iglesia católica se introdujo la levadura del jansenismo,<sup>21</sup> adverso al jesuitismo, al cual fue imposible culpar como herejía dogmática, pues no era otra cosa, gracias a su influencia agustiniana, que el soplo del espíritu de Lutero, y si bien era antiintelectual en cierta tendencia y forma, se confunde con el racionalismo y el iluminismo.

Después de la Guerra de los Treinta Años,<sup>22</sup> la Contrarreforma se puede considerar virtualmente agotada; la Iglesia católica sale de esa guerra como una iglesia entre las iglesias, y lo que es más, lo que se viene a erigir como nueva iglesia, como universal, será la Iglesia de la Razón, la cual quiere instituir a su servicio un ejército político, utilizando el modelo de la «compañía» que Ignacio de Loyola había instituido, se instaura la libre albañilería o la masonería. Más tarde la Iglesia católica tendría que licenciar a sus pretorianos con la abolición de la compañía; y entonces verdaderamente fue vencida, dejando las armas a los «filósofos» —quienes habían impuesto, por medio de sus soberanos por ellos educados y guiados— para su abolición. Vencida y sometida, pero no destruida, porque como vemos en el presente ella continúa cumpliendo múltiples deberes morales y políticos, que no se sabría de cuál modo, al menos por destino y por un largo trecho, sustituir; aún hoy la obra de la Contrarreforma madura frutos de utilidad social.

## Notas

1. Este escrito corresponde a la primera parte de la introducción de la obra de Benedetto Croce: *Storia dell'età barocca in Italia*, Adelphi Edizioni, Milano, 1993, pp. 17–37, versión libre del original italiano de Luis Felipe Jiménez.
2. Benedetto Croce (Pescasseroli, 1886–Nápoles, 1952), probablemente el filósofo más importante de la escena cultural italiana de la primera mitad del siglo XX, también fue un extraordinario historiador y activo político. Después de su paso por el marxismo bajo el influjo de Labriola, construye un sistema idealista de inspiración hegeliana conformado por cuatro vertientes: la estética (*Estetica como scienza dell'espressione e linguistica generale*), la lógica (*La logica come scienza del concetto puro*), la economía y la ética (*Filosofia della practica económica ed 'etica*), elaborada entre 1902 y 1909. En 1903 funda la revista *La Critica* en la que colabora Giovanni Gentile, quien sería ministro de instrucción pública de Mussolini, del que se distancia por diferencias políticas hacia 1924, alejándose también de la vida pública hasta la caída del fascismo. Retorna después de finalizada la Segunda Guerra colaborando con la reconstrucción del partido liberal hasta su retiro en 1948 (*N. del Tr.*).
3. Durante la Edad Media y el Renacimiento, las ciudades estado italianas estuvieron divididas políticamente entre los partidarios del papa, llamados *güelfos*, y los del emperador germánico–romano, denominados *gibelinos*. Croce destaca así la presencia en la Italia del siglo XIX de un liberalismo moderado, pero que no deja de ser católico, y un catolicismo pro papista y marcadamente conservador (*N. del Tr.*).
4. Jacob Burckhardt (1818–1897), historiador suizo, escribió obras que constituyeron un hito en la historiografía del siglo XIX, como *La época de Constantino el Grande* (1850), *Cicerone* (1855) y la *Cultura del Renacimiento en Italia* (1860), obra con la que —quizá junto con la obra de Jules Michelet— se acuña el término «Renacimiento» como período histórico definido (*N. del Tr.*).
5. Leopold von Ranke (1795–1886), historiador alemán, introductor del positivismo como método de investigación histórica. Son famosas sus monumentales obras, entre ellas *La historia de los pueblos romanos y germanos* (1824), *Historia de los papas romanos* (1834–1836), *Historia de Alemania durante la Reforma* (1839–1847) (*N. del Tr.*).
6. Ernst Troelstch (1865–1923), considerado el último representante del protestantismo liberal, estudió a profundidad la obra de san Agustín, las doctrinas sociales de las iglesias y la religión de Kant; recibió el influjo de W. Dilthey y de Max Weber. En español es conocido su pequeño trabajo *El protestantismo y el Mundo Moderno* (*N. del Tr.*).
7. Carl Ernst Konrad Burdach (1859–1936), filólogo e historiador alemán. Escribió su famosa compilación *Vom Mittelalter zur Reformation* (1893) en siete volúmenes y *Reformation, Renaissance, Humanismus* (1918) (*N. del Tr.*).
8. Eberhard Gothein (1853–1923), economista e historiador alemán, entre sus obras destaca *Die Renaissance in Süditalien* (1924) (*N. del Tr.*).
9. Karl Vossler (1872–1949), filólogo alemán, influenciado por Benedetto Croce, escribió *Positivismo e idealismo en la ciencia del lenguaje* (1904) y *Civilización y lengua de Francia* (1924), tradujo al alemán la *Divina Comedia* (*N. del Tr.*).
10. Martin Lutero (Eisleben, 1483–1546), teólogo alemán. Sus ácidas críticas dirigidas contra la disipación moral de la iglesia de Roma, especialmente en lo que tenía que ver con el comercio de bulas, le valieron su excomunión en 1520, pero lo llevaron a ser la cabeza visible del movimiento que se conoce como la Reforma, el cual rechaza la autoridad del papa y aspira a retornar a la espiritualidad del cristianismo primitivo (*N. del Tr.*).
11. Desiderio Erasmo de Rotterdam (1466, Rotterdam–1536, Basilea), pensador humanista, filólogo y moralista, campeón del escepticismo moderado, no admite la Reforma de Lutero y escribe en su contra *De libero arbitrium diatribe* (1524), la cual recibe como respuesta del

- exfraile alemán, el escrito de *De servo arbitrio* (1525). Con todo, Erasmo estaba a favor de una reforma al interior de la Iglesia católica tanto en su piedad como en su institucionalidad y así lo expresa en sus obras morales, de las cuales se recuerda hoy en especial el *Elogio de la necedad*. La obra y la postura de Erasmo generó desconfianza en los extremos recalcitrantes en contienda, en tanto era el modelo moral y religioso para humanistas y reformistas moderados (*N. del Tr.*).
12. Juan de Valdés (Cuenca, 1499–Nápoles, 1541), humanista español, muy cercano al pensamiento de Erasmo, aunque no tanto como su hermano Alfonso, sin embargo, su obra *Diálogo de doctrina cristiana, nuevamente compuesto por un religioso* (1529, anónimo), fue denunciada ante la Inquisición. Su obra influyó al beato Juan de Ávila y en Fray Luis de Granada (*N. del Tr.*).
  13. Cesare Baronio, (Sora, Reino de Nápoles, 1538–Roma, 1607), llamado padre de la historia eclesiástica. Su obra monumental y más famosa son los *Annales Ecclesiastici* (*N. del Tr.*).
  14. Roberto Bellarmino (Montepulciano, 1542–Roma, 1621), polemista antiprottestante y jesuita, fue el encargado de orientar los procesos contra Giordano Bruno y Galileo Galilei. Se le santificó en 1930 y se le declaró doctor de la Iglesia en 1931 (*N. del Tr.*).
  15. Giordano Bruno, nacido en Nola, Nápoles en 1548. Este filósofo italiano, promotor de ideas como el universo infinito, el heliocentrismo copernicano junto a un panteísmo y un naturalismo de corte atomista y lucreciano cuando no bajo el influjo de presocráticos como Anaxímenes, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, después de un proceso de ocho años iniciado en Venecia, al negar a retractarse de sus opiniones religiosas y científicas, murió condenado en la hoguera en el Campo de Fiore, el 17 de febrero de 1600 (*N. del Tr.*).
  16. Giovanni Girolamo Morone (Milán 1509–1580), obispo de Módena en tiempos de Pablo III, combatió al protestantismo doctrinal, sin embargo, su valoración de una obra dudosa como *Del beneficio de la muerte de Cristo*, de probable inspiración valdesiana, lo llevó a prisión junto con dos obispos y el cardenal Pole, en tiempos del papa Pablo IV. Siendo liberado por su sucesor, Pio IV y nombrado como uno de los presidentes del Concilio de Trento (*N. del Tr.*).
  17. Batalla de Lepanto (7 de octubre de 1571) representó el triunfo más significativo de la Liga Santa contra el Imperio otomano, con la cual se consiguió frenar por un tiempo su expansión sobre el Mediterráneo. La Liga dirigida por el hermano medio de Felipe II, Juan de Austria, lideraba tropas de España, Estados Pontificios, la República de Venecia, la República de Génova, la Orden de Malta y el Ducado de Saboya, es decir, constituía una coalición católica que, como señala Croce, se asumía como una nueva cruzada, aunque no dejaba de ser anacrónica para estos tiempos en que la Iglesia católica se había fragmentado a causa del protestantismo y un bastión católico como Francia no apoyaba la coalición (*N. del Tr.*).
  18. Íñigo López de Loyola, conocido como Ignacio de Loyola (Loyola, 1491–Roma, 1556), fue un líder religioso español después de haber sido militar. Se convirtió en la cabeza visible de la Contrarreforma, mostrando tal devoción por la Iglesia católica que caracterizó su obediencia al papa como absoluta. Fundó la Compañía de Jesús para cumplir con su misión restauradora y escribió los *Ejercicios espirituales*, obra cuya influencia posterior en el mundo espiritual se le atribuyen alcances más allá de los límites religiosos.
  19. Lelio y su sobrino Fausto Sozzini, teólogos del siglo XVI, impulsaron ideas restauradoras del cristianismo original, señalando el carácter idolátrico de prácticas y doctrinas de la Iglesia romana. Hicieron una interpretación racionalista de corte erasmista y próxima a Juan de Valdés sobre los primeros libros de la Biblia y del Nuevo Testamento, enfatizando en una postura antitrinitaria que se difundió en Suiza, Polonia y Transilvania y posteriormente en Holanda (*N. del Tr.*).

20. Renato Descartes (La Haye en Touraine, 1556–Estocolmo, 1650), estudió con los jesuitas en La Fléche, desde 1604 hasta 1612) (*N. del Tr.*).
21. Jansenismo: movimiento de reforma religiosa que se da en Francia entre los siglos XVII y XVIII. Toma su nombre del teólogo flamenco y obispo de Ypres, Jansenio, quien se basa en las ideas más estrictas del pensamiento de Agustín de Hipona, defendiendo la predestinación absoluta. La doctrina jansenista considera que los individuos son incapaces de hacer el bien sin la ayuda de la gracia divina, están destinados para ser salvados o condenados y al final solo unos pocos serán los elegidos. Su proximidad doctrinal al calvinismo hizo que se desconfiara de ellos a pesar de afirmarse católicos. Desde 1640, el convento de Port–Royal fue su centro espiritual más importante, víctima de la hostilidad de los jesuitas y del gobierno francés, a pesar de la defensa que haría de este movimiento su líder Antoine Arnauld y el prestigio que le brindó la figura del filósofo Blaise Pascal, en 1709 el convento fue clausurado y arrasado (*N. del Tr.*).
22. Guerra de los Treinta Años: se denominó así a la guerra que se sostuvo entre católicos y protestantes durante los años de 1618 y 1648, la cual asoló el centro de Europa, especialmente Alemania. En ella intervinieron todas las grandes potencias, especialmente el Imperio germánico–romano y la monarquía española como representantes del catolicismo romano y de la casa real de los Habsburgo contra los principados alemanes, Dinamarca, Inglaterra, Holanda y Suecia en defensa de la causa protestante, apareciendo en el escenario a última hora las fuerzas francesas, en el papel católicas, pero que al final se inclinaron abiertamente en favor de los protestantes, erigiéndose en el tratado de Westfalia que puso fin a la guerra, como la nueva potencia triunfante (*N. del Tr.*).



## La historia y el anacronismo. La representación anacrónica del pasado

---

Federico Javier Asiss González  
fasiss@ffha.unsj.edu.ar  
Universidad Nacional de San Juan, Argentina

### Resumen

La Historia durante un largo tiempo ha perseguido dos objetivos que entendidos como absolutos son por definición inalcanzables. Conocer «el» pasado y alcanzar «la» verdad fueron metas muy claras en torno a las cuales se estructuró un discurso epistémico que fundamentara una de las versiones modernas del discurso histórico: la historia científica. Así, una epistemología que conjurara toda forma de anacronismo se hizo inevitable para lograr que el historiador, en tanto reconstructor del pasado, lograra su cometido a través de un discurso veraz en tanto que lógico y documentalmente apuntalado. En estas páginas nos proponemos, siguiendo trabajos señeros como los de Michel Foucault, Aby Warburg o George Didi-Huberman, reflexionar sobre el rol del anacronismo en el trabajo intelectual del historiador y recuperar su valor en la (re)elaboración de un pasado y una verdad en permanente redefinición y cambio.

Palabras clave: anacronismo, historia, representación

### Abstract

*For a long time, History has pursued two objectives, wick understood as absolutes are unreachable by definition. To know «the» Past and achieving «the» Truth were very clear objectives around which an epistemic discourse was structured to establish one of the modern versions of the historical discourse: scientific history. Thus, an epistemology that conjured up all forms of anachronism became inevitable in order to ensure that the historian, as a reconstructor of the past, achieved his mission through a truthful discourse that is logically and documentally underpinned. In these pages we propose,*

*based on outstanding works suchs as those by Michel Foucault, Aby Warburg or George Didi–Huberman, a way to reflect on the role of anachronism in the intellectual work of the historian and to recover its value in the (re)elaboration of a past and a truth in permanent redefinition and change.*

*Keywords: anachronism, history, representation*

*Bellos son los sepulcros  
 el desnudo latín y las trabadas fechas fatales  
 [...] y los muchos ayeres de la historia  
 hoy detenida y única.  
 Equivocamos esa paz con la muerte  
 [...] sólo la vida existe.  
 El espacio y el tiempo son formas suyas...*  
 JORGE LUIS BORGES

La Historia será un cementerio, pero no será anacrónica. Esto parece surgir como *Leitmotiv* en el gremio de los historiadores. Los *muchos ayeres* no conflictúan al historiador con alma de sepulturero, quien visita los *restos del pasado*, dirían Langlois y Seignobos, los documentos para conocer los *hechos* históricos. Selecciona entre esos amasijos de huesos, de restos humanos, de polvo y olvido para conocer el pasado, pero esos restos no lo interpelan, no lo cuestionan, no lo afectan ni él los afecta a ellos. La puerta del cementerio marca y separa el reino de los muertos, del Pasado, y el de los vivos, el Presente. El camino para ir y venir entre ellos es lineal, es un tiempo sin cortapisas.

Esta descripción podrá sonar anticuada, vieja como viejo es el siglo XIX, pero aún sobrevive en el rechazo hacia el anacronismo, en su negación como parte de la Historia. Y es que, si pensamos que podemos exorcizar al anacronismo necesariamente debemos acordar que la Historia se esconde en los documentos o, como dijera el célebre Leopold von Ranke refiriéndose a los archivos de donde obtuvo información para su *Historia de los Papas*: en «el archivo público [...] una parte de la historia de ese tiempo [la Edad Media] se esconde aquí para ser descubierta...».<sup>1</sup> Es decir, el historiador sería un descubridor, descubridor de algo que está allí, esperando, del pasado «tal cual fue».

Pero, ¿cómo descubrir algo que se define por *no-ser*, algo que existe por la acción voluntaria de la remembranza, porque nos interesa recordarlo para estudiarlo, para estudiarnos? La respuesta es clara, el sujeto cognoscente no *descubre* la historia, *hace* la historia con documentos, ¡no debemos olvidar la referencialidad!, pero también con intereses. Incluso Ranke lo reconoce en su *Historia de los Papas*: «Pienso examinar con detalle estos documentos romanos y venecianos con propósito de recoger todo lo que todavía *me parezca* interesante...».<sup>2</sup> Así, el historiador recoge del *archivo* lo que le parece interesante; sin embargo, en esto no se reduce el *hacer la*

*historia*. Entonces, ¿qué es *hacer* la Historia y dónde ocurre esto? Es *hacer* una imagen en la mente a través de una toma de posición. El pasado histórico, cosa muy distinta al pasado «tal cual fue», es un compuesto anacrónico.

### **Anacronismo en el pasado–imagen**

Marc Bloch en su *Apologie pour l'histoire* entrecruzó tiempo histórico y comprensión del historiador al afirmar: «el tiempo de la historia [...] es el plasma mismo donde están sumergidos los fenómenos y es como el lugar de su inteligibilidad».<sup>3</sup> Por ello cuando reflexionamos sobre el anacronismo parecieran tambalearse los pilares que sostienen toda la edificación epistemológica: sin tiempo eucrónico no hay intelección adecuada y sin ella el pasado se revela incognoscible.

Pero, ¿de dónde proviene la idea de que la eucronía es garantía de veracidad en la historia? Rápidamente podríamos responder que su origen radica en nuestra propia experiencia vital. Nuestro tiempo vital traza una línea en la arena. Desde nuestro nacimiento organizamos, retrospectivamente, nuestra vida en una sucesión de años que se proyectan hacia la certeza final que es la muerte. Entonces, si los hombres hacen la Historia sería plausible el trasladar esta experiencia individual, pero colectivamente experimentada, a la epistemología de la Historia.

Sin embargo, tal *a priori* merece ser matizado, alejándonos de lugares comunes. En principio, conviene preguntarse si nuestro *ser –en-la– cultura* puede someterse a los parámetros de la biología. El propio Bloch apuntaba, remitiéndose a un proverbio árabe: «los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres». Es decir, plantea rupturas entre las generaciones, plantea saltos hacia atrás al afirmar mayores afinidades de los niños con sus abuelos que con sus padres. En sus palabras vemos que el tiempo, culturalmente hablando, se encuentra libre de la unidireccionalidad. No obstante, este historiador no quiso o no pudo ir más allá en su reflexión y estableció con claridad al anacronismo como *limes* del dominio historiográfico: es «el más imperdonable de todos los pecados en una ciencia del tiempo».<sup>4</sup>

En contraste, George Didi–Huberman propone que la reconstitución anacrónica del pasado es inherente a él y no su violación, ya que la vida del hombre es siempre anacrónica, atravesada por múltiples *Pathosformeln*.<sup>5</sup> Este concepto, incómodo aún para la canónica Historia del Arte, subyace en la epistemología de la Nueva Historia Cultural, especialmente en su vertiente francesa, pero no ha sido explicitado, puesto a la luz por su naturaleza ambigua y aporética. Por su parte, el concepto «representación» resulta

más utilizado en el utillaje teórico de los historiadores al no generar problema, necesariamente, el postulado de la eucronía. Así, los historiadores, en muchos casos negadores o censuradores de los principios filosóficos que subyacen en la disciplina, han evadido el conflicto temporal, aún al costo de perder la posibilidad de «complejizar sus propios modelos de tiempo, atravesar el espesor de memorias múltiples, tejer de nuevo las fibras de tiempos heterogéneos, recomponer los ritmos...».<sup>6</sup>

Sin embargo, sin la «forma patética» o *Pathosformeln* no es posible pensar el entramado teórico que subyace en el concepto «representación» ya que no solo la sostiene, sino que solamente es posible tomar consciencia de que existe una representación a través del síntoma warburgiano. Él es quien interrumpe el curso normal de la representación para posibilitar su visualización; en la cesura la representación se nos muestra. De la misma forma, el anacronismo es ruptura y sostén, quizá inconsciente, de la representación eucrónica del pasado, del *pasado-imagen*.

En este sentido, Paul Ricœur, en *La memoria, la historia, el olvido*, afirma que la historia– conocimiento se constituye como una representación, la cual «expresa la plurivalencia, la diferenciación, la temporalización múltiple de los fenómenos sociales».<sup>7</sup> Entonces, a fin de cuentas, si la representación nos está hablando de multiplicidad de tiempos que operan en los fenómenos sociales, por qué debemos pensar en un tiempo necesariamente eucrónico, cómo saber hasta dónde modificamos, con nuestras categorías de análisis y nuestras interpretaciones, un fenómeno estudiado.

La única forma de tener garantía de ello es realizar la misma acción que la Historia del Arte acometió, ya con Vasari, ya con Winckelmann, considerar que solo existe Historia cuando el objeto de su estudio está muerto, matar el pasado, volverlo huesos sin aliento. Esa es la única garantía de eucronía absoluta. Esos historiadores del arte necesitaban un pasado muerto para tener un objeto de estudio y, en consonancia con ellos, el dogma del historiador pareciera decir: ¡disequemos a esa bestia para poder estudiarla porque viva se mueve demasiado! El presente, lleno de incertezas, pulsante de vida, es campo del periodista, del sociólogo; las frías catacumbas, solemnes como la muerte, son el recinto del historiador. Sentada en su trono, la Historia, como un Hades moderno, nos permite ver las sombras de los que fueron en vida. El historiador desciende a ese mundo de tinieblas para conocer aquello que fue pero si, como Orfeo, osa traer esas sombras al presente, sus ojos cargados de anacronismo le harán perderla irremediabilmente. El tiempo de esas sombras es el pasado, nada debe relacionarlas con nuestro presente.

Así, Lucien Febvre, defensor de una Historia fuertemente arraigada en su epistemología decimonónica, prescribió a los historiadores: «evitar el pecado mayor [...], el más irremisible de todos: el anacronismo». Ya que sus ojos cargados de presente espantarán a esa débil sombra, el historiador determinará «con exactitud la serie de precauciones que deben tomarse y la de prescripciones a que uno debe someterse».<sup>8</sup> Sin embargo, Febvre sabía de la imposibilidad de exorcizar para siempre del quehacer histórico al anacronismo y por eso lo denominó como la «bestia negra» de la Historia. En otras palabras, «la bestia negra de una disciplina es su *parte maldita*, su verdad mal dicha».<sup>9</sup> El anacronismo está maldito para Febvre, pero es parte de la Historia, es su «hijo bastardo» nacido de los «contactos demasiado ardientes» de la casta Clío con el presente.<sup>10</sup>

En consecuencia, el problema por esta vía se plantea irresoluble. La «historia problema» de los *Annales* demanda la inquietud nacida en el presente para comprender el pasado, pero la eucronía requiere que el pasado se cierre sobre sí mismo para lograr su concordancia temporal, para aislarlo de la contaminación del presente. Tal nudo gordiano debe ser cortado reconociendo que el acto hermenéutico modifica irremediabilmente el documento. Al no tener el «pasado tal cual fue» para contextualizar el documento «estamos condenados a los recuerdos encubridores, o bien a sostener una mirada crítica sobre nuestros propios hallazgos conmemorativos».<sup>11</sup>

Esto no hace a la Historia imposible, la hace anacrónica. Lo cual no supone su muerte, sino una nueva muerte de la historia positivista. Para ella, la eucronía era fundamental, en sus nexos causales, llamados «lógicos», encontraban garantía de objetividad. Los llamaban «lógicos» porque el historiador no intervenía en su establecimiento, cosa inviable ya que cada unión que se establece es fruto de la interpretación, es un «nexo de sentido».

Actualmente no podemos remitirnos al tiempo como garante de veracidad histórica. La epistemología de la historia del siglo pasado demolió aquel tiempo histórico decimonónico unidimensional, acontecimental, cronológico y natural. Cuando Fernand Braudel propuso la existencia de una *larga duración* acabó con la causalidad lineal de la comprensión positivista por dos motivos: por un lado propuso la posibilidad de que «permanencias» de tiempos anteriores, subyacentes en el decurso histórico, emergieran y/o condicionaran las coyunturas y acontecimientos históricos presentes. Por el otro, supuso comprender que las «duraciones son construidas», que el tiempo histórico es una construcción cultural y teórica, ya no más un elemento natural y externo al historiador.<sup>12</sup>

En efecto, hablar de larga duración conlleva hablar de anacronismo. Asimismo, no podemos olvidar que, tanto la historia de las mentalidades como la nueva historia cultural francesa se sustentan en la larga duración y, en este sentido, «inventar la historia de las mentalidades es descubrir que se es sujeto de anacronismo». Es desmontar una comprensión lineal y eucrónica en el propio funcionamiento del *pasado–imagen*, el pasado elaborado por el hombre, el único pasado que es susceptible de ser conocido. Así, si todo sujeto se descubre anacrónico, habitado por ideas, conceptos, percepciones que provienen de épocas diversas «cualquier interpretación expone al anacronismo».<sup>13</sup>

La reiteración de la presencia del anacronismo en la construcción del pasado resulta necesaria cuando aún pensadores, como Paul Ricœur, mantienen que la intención del historiador es la «reconstrucción verdadera del pasado». El verbo *reconstruir* no es inocente en la oración, pues presupone la posibilidad de restauración o de completitud, cosa que la Historia nunca logrará, pues el *pasado–imagen* es por definición incompleto, abierto, un desplazamiento del pasado perdido. Llama la atención que Ricœur hable de «reconstrucción» dado que páginas más adelante reconoce que «la representación no es una copia, una *mimesis* pasiva». Entonces, si el *pasado–imagen* como representación del Pasado no es una copia de lo que fue sino algo distinto nacido de la interpretación, cómo es posible que se continúe hablando de *reconstruir*.<sup>14</sup>

Por su parte, Roger Chartier apuesta por limitar las «construcciones interpretativas» elaboradas por el historiador a través de «criterios objetivos de validación o de negación» apoyados en «las citas, las referencias, los documentos que convocan el pasado en la escritura del historiador».<sup>15</sup> Pilares anacrónicos todos ellos. Si bien se ha demostrado ya que las obras historiográficas, que componen parte del aparato erudito del historiador, están cargadas de subjetividad, Roger Chartier colocó la referencialidad como parapeto a los cuestionamientos de Hayden White al discurso histórico en *Metahistoria*. Para Chartier, la referencialidad está alojada en el archivo documental, y Paul Ricœur acuerda con él cuando asegura: «la historia nace continuamente del distanciamiento en que consiste el recurso a la exterioridad de la huella del archivo».<sup>16</sup>

No obstante, cuando el propio Chartier habla de «escuchar a los muertos con los ojos» está cuestionando la objetividad absoluta de ese referente externo que pasa a ser un «vestigio material del rumor de los muertos», de una «historia que se puede ya considerar fantasmal».<sup>17</sup> Entendido de esta

forma, el archivo ya no es más un elemento externo al historiador, sino que el historiador pone su subjetividad, su presente, para darle nuevo aliento a las voces del archivo. Desde esta perspectiva: «la lectura se vuelve hacia un pasado que ella misma transforma en memoria rapsódica, presencia obliterada, palimpsesto». La lectura hace del *pasado-imagen* un compuesto de olvido y recuerdo, llevándonos a afirmar, junto con Cuesta Abad: «la tradición histórica tiene que ver con esta imposibilidad de recibir un legado sin poder evitar que la fidelidad a que nos obliga su transmisión se cumpla en una decepción, una distorsión o un olvido».<sup>18</sup>

De esta manera, hasta el archivo se nos revela anacrónico, subjetivo. En cada lectura nos proyectamos en el texto, violentamos la regla de oro de la Historia positiva: no proyectar nuestra realidad, conceptos, gustos, valores, sobre la realidad pasada, lugar en que se aloja la «clave» para comprender. Mas, al proponer esto, los positivistas cometieron el pecado que prescribían; generaron un quehacer histórico ideal, un proceso de idealización de la realidad. En este sentido, Didi-Huberman se pregunta: «¿qué es el ideal si no la edulcoración, la simplificación, la síntesis abstracta, la negación de la *encarnadura* de las cosas?».<sup>19</sup>

Así, la única garantía que el historiador conserva sobre la no-ficcionalidad del pasado histórico se la brinda la memoria. Nuestra propia experiencia de haber atravesado diversas épocas en la vida, las cuales podemos traer a nuestra mente por la vía del recuerdo garantiza la existencia de un tiempo perdido. Sin embargo, el historiador con actitud canónica, obcecado defensor de los tiempos eucrónicos, expulsa el tiempo de la memoria: el anacronismo. Como apuntara Walter Benjamin, la memoria no es la posesión de lo rememorado, no es una colección de elementos, sino una aproximación dialéctica en la que emerge el recuerdo, en el choque del antes y el ahora.

En consecuencia, seguir manteniendo esta negación hacia el anacronismo como parte de la Historia, parte del quehacer histórico, parte de la vida humana, impide lograr objetivos como los que el propio Chartier propone para la Historia bajo el paraguas teórico de los estudios culturales: «la historia debe asumir directamente su propia responsabilidad: volver inteligibles las herencias acumuladas y las discontinuidades fundadoras que nos han hecho lo que somos».<sup>20</sup>

Para lograr dar inteligibilidad a la discontinuidad, antes debemos superar el método retrospectivo planteado por Bloch y su metáfora cinematográfica. Para Bloch cada fotograma sucede al anterior sin intervención del historiador, formando una larga cinta que desde el presente

nos conduce, como el hilo de Ariadna, al pasado sin fisuras, sin discontinuidades y con una lógica cronológica y no genealógica. Pero, como ya hemos visto, el historiador es un editor, un montajista de ese rollo de película. Al seleccionar los documentos y la perspectiva de análisis, el historiador corta, pega, desecha, rescata fragmentos para contar una historia que signifique algo para su época. En este sentido, el montaje no es un elemento menor en la epistemología de la historia dado que, por un lado «revela las discontinuidades que operan dentro del acontecimiento histórico» y, por el otro, presupone que no hay un fondo insondable que otorgue un sentido único al devenir histórico, no hay teleologías posibles sino una red de relaciones, «una extensión virtual que pide al observador [...] multiplicar heurísticamente sus puntos de vista. Es por tanto un vasto territorio móvil, un laberinto a cielo abierto de desvíos y umbrales».<sup>21</sup>

Por otra parte, cuando Chartier habla de discontinuidades no podemos dejar de tener en cuenta todo el bagaje teórico subyacente, proveniente de Nietzsche, Benjamin y Foucault. En efecto, a pesar de que Chartier sea un férreo oponente al anacronismo en la historia, el montaje se encuentra implícito en su planteamiento, implicando un abandono de la idea de origen y la de una historia lineal. Como refiere Foucault:

Saber, incluso en el orden histórico, no significa «encontrar de nuevo» ni sobre todo «encontrarnos». La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. [...] Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.<sup>22</sup>

Sus palabras no intentan demoler la ciencia histórica, por el contrario pretende develar la manera en que los historiadores realizan su acción investigativa. Busca demostrar la riqueza del anacronismo en la Historia. Lo cual no solo refiere a poder apreciar procesos ya culminados y valorar variables que sus contemporáneos no pudieron distinguir, sino que se relaciona con la verdadera tarea del historiador, que no es «la supuesta reconstrucción épica de un pasado concluido e inerte que otros escribieron con hechos memorables» sino *leer lo que nunca fue escrito*.<sup>23</sup> A ello se refiere George Didi-Huberman cuando afirma que el anacronismo es necesario «cuando el pasado se muestra insuficiente, y constituye incluso, un obstáculo para la comprensión de sí mismo». En otras palabras, ir más

allá de la «lectura» que el pensamiento sincrónico nos permitiría realizar, alcanzar líneas de pensamiento, representaciones que se esconden en la trama discursiva, haciendo difícil su identificación sin recurrir a la mezcla de tiempos. En consecuencia, el anacronismo, alojado al interior de los objetos que brindan referencialidad a la historia, sería así «el modo temporal de expresar la exuberancia, la complejidad, la sobredeterminación de las imágenes» y de los textos.<sup>24</sup>

Llegados al punto de no poder negar, excluir, circunscribir y encerrar el anacronismo, debemos reconocerlo como constituyente del conocimiento histórico del *pasado–imagen*<sup>25</sup> para poder reflexionar luego sobre las maneras en que afecta una epistemología de la historia que se supone eucrónica. En principio, tendremos que diferenciar entre dos formas en que el anacronismo puede darse en la historia: uno nacido de la espuria voluntad de falsear el pasado para justificar intereses presentes; y un segundo tipo, producto del propio proceso de comprensión e interpretación inherentes a la constitución del *pasado–imagen*. El primero de ellos debe ser epistemológicamente combatido por tener como intención originaria la deformación consciente y premeditada de determinados aspectos del pasado. Mas la segunda forma del anacronismo es inherente a la misma práctica historiográfica, siendo el pasado una imagen anacrónica, productora de un discurso siempre anacrónico.

En consecuencia, cuando nos hemos referido al anacronismo en la historia no lo hemos hecho para legitimar una ficcionalización, un pasado arbitrario y falaz, no hemos hablado de una «distorsión de las realidades históricas» voluntaria y arbitraria, como la que Roger Chartier achaca al género literario de las *histories* inglesas, que genera «una representación ambigua del pasado, habitada por la confusión, la incertidumbre y la contradicción».<sup>26</sup> Tampoco apuntamos al ejemplo que Lucien Febvre enarbola contra el anacronismo, *César tué d'un coup de Browning* (César muerto por un disparo de *Browning*), porque engañosamente oculta el anacronismo en su tosquedad, toda vez que «supone una coincidencia estructural entre un orden cronológico y un orden mental» una concordancia de tiempos.<sup>27</sup> En efecto, la exagerada afirmación de Febvre hace que, a primera vista, ningún historiador se atreva a avalar un tipo de anacronismos tan pernicioso para la comprensión del pasado, y, en consecuencia, se acaba convalidando, por oposición, la posibilidad de construir un *pasado–imagen* eucrónico. Pero al detenernos a reflexionar sobre el quehacer del historiador caeremos en la cuenta de que no obramos en una concordancia de tiempos, aplicando

teorías desarrolladas en la actualidad para conocer épocas pasadas, segmentando el pasado en función de una lógica externa al periodo estudiado.

En suma, el anacronismo no solo es inevitable sino necesario en el proceso de comprensión histórico. Rechazándolo, el historiador «se arriesga, inevitablemente, a quedarse bloqueado por falta de audacia, al contrario que el antropólogo, quien en condiciones semejantes, recurre sin inmutarse a la práctica de la analogía».<sup>28</sup> Negando su función en la historia, censurando su presencia, prohibiendo su mención, no lo eliminaremos sino que dejaremos que opere en las sombras, dando vida y fundamento a la imagen que la mente del historiador se hace del pasado. El reconocimiento del anacronismo como parte constitutiva de la Historia no apunta a su control, como sugiere Loraux, a su regulación, sino que busca, en palabras de Didi– Huberman, *mostrar que se muestra*, «hacer de la imagen una *cuestión de conocimiento* y no de ilusión». Tomar conciencia que el *Pasado –tal–cual– fue* se ha perdido, reconocer que los historiadores operamos con un *pasado–imagen* por definición y necesariamente anacrónico. El anacronismo brinda la posibilidad de reflexionar al romper la ilusión de que la representación y lo representado son uno, «la presentación asumida destruye la unidad de la imagen con la magia de la aparición: ya no es solamente Julio Cesar al que veo sobre el escenario, sino el compuesto anacrónico», pone en evidencia la semejanza con algo ya perdido.<sup>29</sup>

## Conclusión

La historia–conocimiento se sustenta, emana de un *pasado–imagen* mentalmente constituido. Si tenemos presente esta afirmación, la pregunta de Natalie Loraux, «¿por qué realizar el elogio del anacronismo cuando se es historiador?»,<sup>30</sup> no será compleja de responder. El anacronismo es «elogiado», rescatado, por anidar en la propia representación que la Historia elabora del pasado, por poner ante nuestra vista las incertidumbres, los vacíos, los pliegues que el saber histórico jamás podrá alisar del todo.

En este sentido, Walter Benjamin ya apuntó que la verdad está en los pliegues, en los intersticios, en el orden contingente. Siendo un seguidor de Proust, para él «nada puede ser terminado por completo, todo trabajo supone una construcción en abismo, en la que cada pliegue remite a otro pliegue».<sup>31</sup> En ese *pasado–imagen* siempre contingente en tanto incompleto, el anacronismo constituye los objetos de los que la historia hace uso, se despliega en los pliegues, llena de sentido los intersticios entre las citas, entre los fragmentos de un *pasado–imagen* irremisiblemente abierto a las

reformulaciones en el choque del antes y el ahora, haciendo de toda historia algo siempre contemporáneo, siempre punzante en nuestro presente.

El discurso histórico no «nace», sino que siempre vuelve a comenzar, se encuentra abierto, incompleto, lleva «la *huella de una semejanza perdida*»,<sup>32</sup> como toda representación se constituye a través de la pérdida, de lo ausente tanto como de lo presente. Esta naturaleza incompleta, anacrónica, del *pasado–imagen* perturba a los historiadores, quienes la han evadido colocándose *más acá de la escisión* diciendo que la historia es solo lo que el documento cuenta y el resto se ha perdido. Mientras que otros, se ha ubicado en el *plus ultra*, en diversas teleologías que limaban las asperezas del *puzzle* de los documentos y conformaban una línea que nos llevaba al progreso, al fin de los tiempos, a la civilización...

Sin embargo, también existen historiadores que se han ubicado en el punto de fractura, en la escisión y han aceptado que el documento no es un elemento neutro, que no hay un sentido subyacente, una substancia ordenadora del flujo de la Historia. Pero la mayoría de ellos han generado una nueva tautología, un imperativo categórico: el anacronismo es un residuo de la historia y debe ser eliminado, cazado, abolido. Por nuestra parte, consideramos que este en verdad es un elemento constituyente de la Historia, el que aguijonea la voluntad y la curiosidad del historiador, brindándole los elementos para la interpretación. Pero también se encuentra presente en los materiales con los que el historiador realiza su trabajo, así, tanto las imágenes como el lenguaje forman «superficies de inscripción privilegiadas para estos complejos procesos memoriales».<sup>33</sup> Por esto, los documentos siempre brindan nuevas facetas sobre el pasado, por ello la historia nunca se acaba de construir.

Entonces, la tarea singular del historiador es realizar una lectura de las diferentes temporalidades que hacen que el presente sea lo que es, lectura que siempre se realiza desde un aquí y un ahora. Así, la Historia se constituye en un discurso que elaboramos para otorgar sentido a la realidad, sentido que buscamos en el pasado, pero que en parte es proyección de nuestro presente. En suma, si el anacronismo es, según Lucien Febvre, un pecado, es el pecado original de la Historia, pero también el manantial del conocimiento. Una ambigüedad más con la que tendremos que convivir en la epistemología de nuestra disciplina.

## Notas

1. L. von Ranke: *Historia de los papas en la época moderna*, p. 9.
2. *Ib.*, p. 10. Las negritas son nuestras.
3. M. Bloch: *Apología para la historia o El oficio de historiador*, p. 58.
4. *Ib.*, pp. 64, 163.
5. Son fórmulas expresivas almacenadas como imágenes en nuestra memoria, «el fantasma de lo primitivo reprimido», en G. Didi–Huberman: *El gesto fantasma*, p. 281. Esa imagen fantasma se rememora para volver a nuestra consciencia como portadoras de una inextinguible dualidad. Por un lado facilita la acción de nombrar y explicar, pero por el otro reflotan los miedos fóbicos que formaron esa imagen, los que refieren «a todo lo que nuestro estado de “cultura” considera malo» en *Ib.*, p. 282. La *pathosformeln* o forma patética tiene su momento inaugural cuando una emoción y una expresión corporal externa se liga en una estructura de una expresión, afectando así también a las prácticas y no solo a las representaciones discursivas. En suma, las *Pathosformeln*, «sistematizados, reproducidos y representados [...] pasan a ser los símbolos de las civilizaciones» en J. E. Burucúa: *Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Warburg. A. Warburg, E. Gombrich, H. Frankfort, F. Yates, H. Ciocchini*, p. 14.
6. G. Didi–Huberman: *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, p. 62.
7. P. Ricœur: *La memoria, la historia, el olvido*, p. 296.
8. L. Febvre: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, p. 04.
9. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, pp. 51–52.
10. M. Bloch: *op. cit.*, p. 66.
11. G. Didi–Huberman: *Lo que vemos, lo que nos mira*, pp. 116–117.
12. P. Ricœur: *op. cit.*, p. 238.
13. O. Dumoulin: *Anacronismo*, p. 33.
14. P. Ricœur: *op. cit.*, pp. 178, 241.
15. R. Chartier: *La historia o la lectura del tiempo*, pp. 44, 47.
16. P. Ricœur: *op. cit.*, p. 181.
17. G. Didi–Huberman: *La imagen superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, p. 36.
18. J. M. Cuesta Abad: *Juego de duelos. La historia según Walter Benjamin*, pp. 09, 36.
19. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, p. 36.
20. R. Chartier: *Escuchar a los muertos con los ojos. Lección inaugural en el Collège de France*, p. 18.
21. G. Didi–Huberman: *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, pp. 70, 71.
22. M. Foucault: *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, p. 20.
23. J. M. Cuesta Abad: *op. cit.*, p. 12.
24. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, pp. 39, 42.
25. Este concepto busca rescatar el hecho del que el pasado siempre es un (re)creación en la mente a través de una imagen. Lo cual implica que lejos de la idea positivista de un pasado reconstruido por nexos lógicos, estamos frente a un collage compuesto por los fragmentos seleccionados a partir de un análisis ineludible que el historiador realiza. Sin embargo, no debe entenderse que aquí se sugiere que el pasado–imagen adquiera un valor ficcional, de invención. El pasado–imagen se compone de documentos, de referencialidad, pero también de presente. No hay pasado–imagen sin análisis y no hay análisis sin categorías contemporáneas al historiador o, en otras palabras, no hay pasado sin anacronismo.
26. R. Chartier: *La historia o la lectura del tiempo*, p. 42.
27. L. G. De Mussy y M. Valderrama: *Anacronismo*, p. 58.
28. N. Loraux: *Elogio del anacronismo en la Historia*, pp. 201–202.
29. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, p. 77.

30. N. Loraux: *op. cit.*, p. 217.  
 31. B. Sarlo: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin y una ocurrencia*, p. 39.  
 32. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, p. 18.  
 33. G. Didi–Huberman: *op. cit.*, p. 43.

## Referencias

- Bloch, Marc: *Apología para la historia o El oficio de historiador* (edición crítica de Étienne Bloch, traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, prefacio a la edición francesa de Jacques Le Goff), México, FCE, 2001
- Burucúa, José Emilio (Ed.): *Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Warburg. A. Warburg, E. Gombrich, H. Frankfort, F. Yates, H. Ciochini*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992
- Chartier Roger: *La historia o la lectura del tiempo* (traducción de Margarita Polo), Barcelona, Gedisa editorial, 2007
- \_\_\_\_\_: *Escuchar a los muertos con los ojos. Lección inaugural en el Collège de France* (traducción de Laura Fóllica), Madrid, Katz Editores, 2008
- Cuesta Abad, José Manuel: *Juego de duelos. La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Abada editorial, 2004
- Didi–Huberman, George: *Lo que vemos, lo que nos mira* (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, Editorial Manantial, 2006
- \_\_\_\_\_: *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (traducción y nota preliminar de Antonio Oviedo), Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008
- \_\_\_\_\_: *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia* (traducción de Inés Bértolo), Madrid, Machado Libros, 2008
- \_\_\_\_\_: «El gesto fantasma» en *Acto: revista de pensamiento artístico contemporáneo*, 4, 2008, pp. 280–291
- \_\_\_\_\_: *La imagen superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* (traducción de Juana Calatrava Escobar), Madrid, Abada editores, 2009
- Dumoulin, Olivier: «Anacronismo» en Burguière, André (Dir.): *Diccionario de Ciencias Históricas* (Traducción de Eduardo Ripoll Perelló), Madrid, Ediciones Akal, 1991, pp. 33–34
- Febvre, Lucien: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (traducción, notas y suplementos bibliográficos de José Almoína), México, Unión tipográfica editorial Hispano–americana, 1959
- Foucault, Michel: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» en Foucault, Michel: *Microfísica del poder* (edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez–Uría), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992
- Loraux, Nicole: «Elogio del anacronismo en la Historia» en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* (traducción de Ana Iriarte), Madrid, Ediciones Akal, 2008, pp. 201–217
- Mussy Luis Valderrama, Miguel de: «Anacronismo» en *Historiografía posmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*, Santiago de Chile, RIL editores, 2010, pp. 56–60
- Ranke, Leopold von: *Historia de los papas en la época moderna* (traducción de Eugenio Ímaz), México, FCE, 2004
- Ricœur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido* (traducción de Agustín Neira), Buenos Aires, FCE, 2013
- Sarlo, Beatriz: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin y una ocurrencia*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012
- White, Hayden: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (traducción de Stella Maestragelo), México, FCE, 1992



## La ceremonia de las *nagas*

---

Olivia Cattedra

ocattedra@gmail.com

Universidad Nacional de Mar del Plata–FASTA, Argentina

### Resumen

Las siguientes reflexiones constituyen un ejercicio hermenéutico sobre un texto de la tradición épica de la India y sus proyecciones pedagógicas y espirituales. Formalmente, la perspectiva literaria de la épica presenta relatos enmarcados y encuadrados retrospectivamente, de modo que ofrecen un espacio ejemplar y pedagógico dentro del cual tiene lugar la transmisión. Espacialmente, el relato muestra un escenario clásico de la India antigua: el mundo del ritual. Las acciones que lo convocan y las consecuencias permiten contemplar un aspecto particular de la filosofía india que es el principio de la dualidad propia de la metafísica india. Sus derivaciones muestran la percepción de la vida como una arena de batalla en la cual cada hombre debe realizar su camino en diálogo, disputa y debate consigo mismo y con las polaridades internas que lo habitan, así como estas se reflejan en el destino tejido en el devenir de las experiencias constituidas cada una de ellas en una enseñanza vital y ética conformadora del carácter.

Palabras clave: ascetismo, silencio, fidedigno, veracidad

### Abstract

*The following reflections constitute a hermeneutical exercise on a text of the Indian epic tradition and its pedagogical and spiritual projections. Formally, the epic literary perspective presents framed and retrospectively set stories, in such a way that they offer an exemplary and pedagogical space within which transmission takes place. Spatially, the story shows a classic scenario of ancient India: the world of ritual. The actions that summon it and its consequences allow for the contemplation of a particular aspect of the Indian philosophy that is the principle of the duality of Indian metaphysics. Its derivations show the*

*perception of life as a battle arena in which each man must make his way with dialogue, disputes and debates against themselves and with the internal polarities that inhabit it, just as these are reflected in the woven destiny within the oncoming experiences, each one constituted into a character forming vital and ethical lesson.*

*Keywords: asceticism, silence, truthful, veracity*

La dualidad impera en la vida. Toda experiencia externa e interna participa de la dualidad: hombre y mujer, día y noche, alto y bajo, frío y calor, e igualmente dentro de la naturaleza del hombre, de su mente y cuerpo. Solo supera la dualidad la unidad intachable de la conciencia suprema. He aquí una leyenda hindú al respecto de las turbulencias de la dualidad que afectan aun a los más puros.

Había una vez un rey acongojado que convocó un poderoso ritual de venganza.<sup>1</sup> Desde luego, el motivo era inaceptable, aunque la causa arraigaba en la confusión espiritual del rey quien, no obstante, adujera inquietas justificaciones.

El ritual en cuestión, conocido en el mundo indio como *sarpasatra*, era para aniquilar la raza de las antiguas y sabias serpientes (*nagas*) autóctonas del lugar. Una de ellas, descarriada e iracunda había mordido y matado al padre del rey a causa de un malentendido complicado y fortalecido por un silencio inadecuado.<sup>2</sup> Si el silencio también es dual puede ser adecuado o no y esto es también parte de la dualidad. Tal desgracia perturbó el entendimiento del noble rey, incrementó el desconcierto natural de lo humano y lo condujo a convocar la feroz ceremonia. Ante esta, él mismo debía prepararse. ¿Cómo? La respuesta resulta paradójica pues a pesar de lo siniestro del escenario, él debía disponerse a su tarea con toda la pureza posible y disponible ante sí, en plena integridad.

Naturalmente y como en un juicio, la dualidad se hizo presente y había motivos a favor y en contra. Acudieron brahmanes de toda índole: los que estaban a favor y en contra del ritual. El centro de la ceremonia era el fuego ritual y en medio de sus intensos perfumes, poderosos encantamientos y espesos humos, las *nagas* o las *sarpas* que habitaban el espacio intermedio se precipitaban al fuego en veloces caídas gracias a quienes imprecaban para bajarlas, y en concordancia con otros aspectos del rito se salvaban y liberaban gracias a fuertes oraciones de ascenso que impedían su ardor. Las energías verticales subían y bajaban dentro del espacio intermedio, entre el cielo y la tierra, mostrándose en todo su fragor y en su doble tensión. El ritual duraba meses, los conjuros eran vigorosos y los brahmanes conducían las situaciones. Desde luego, se necesitaban intervalos de descanso que requerían preservar la numinosidad del evento.

Entonces y durante los inevitables recreos, el rey debía mantener su estado de consagración a fin del no contaminar la pureza del ritual. ¿Y que debía hacer el rey para mantener esa pureza? Dos cosas:

—Mantener principios elevados

—Decir la verdad, *satya*. Ante la verdad —*satya*, irradiación ontológica del ser, *sat*— se inclina todo aun la misma naturaleza incluida la mente.<sup>3</sup> Así las cosas, transcurría un precioso intervalo en ocasión del cual ingresó al espacio sagrado un *puranika suta*, es decir, un relator de leyendas. Su nombre era complejo y ominoso: *Ugraśravasa*.<sup>4</sup> Cuidadoso y prudente entró en el momento adecuado para no interrumpir ni interferir y ofreció relatar una leyenda. Los reunidos accedieron a escuchar al transmisor y este relató la génesis de la guerra más ominosa que hubiera habido: la gran guerra de los príncipes *Bhârata*.

Esta famosa épica refiere en una transposición mítica psicológica el drama de la existencia humana cuando no está engarzada en un entorno espiritual. La tradición india enseña incesantemente la naturaleza de la dualidad, especialmente en la materia y por consiguiente en el hombre, en su cuerpo y su mente. Asimismo, la transmisión recuerda que la dimensión espiritual se manifiesta como inteligencia elevada en unidad y conciliación, entendimiento y aceptación. La comprensión superior solo puede ser una, pues el ser es conciencia y esta entiende más allá de los sinsabores de la subjetividad en un prisma diamantino lúcido y liberador.

El relato de la guerra familiar —y en este caso el adjetivo de familiar busca indicar la invisible interdependencia entre todos los órdenes de la vida— involucra desde luego a todo el mundo. La narración adquiere poder pedagógico a través del mito, que como tal no se analiza, sino que es escuchado, se ofrece a la reflexión y provee entendimiento según la apertura del receptor. En este caso, el relato recordará que nadie queda fuera de la batalla del alma. Cada uno a su forma y estilo, signado por su destino, debe transitar su cruzada interior, combatir consigo mismo para llegar a ser un hombre verdadero. En ese sentido, se dice que la guerra involucra a todo el mundo, pues nadie escapa de la lucha eterna que en el fondo es solo un espejo de los conflictos internos de la dualidad siempre provocativa y necesaria del psiquismo. Si no hubiera un estímulo de conflicto, ¿cómo podría el hombre dedicarse a oír, pensar y reflexionar para aprender y avanzar?

En nuestro relato, el tremendo orador contó la historia de los príncipes blancos y negros, pocos y muchos, justos e injustos, claros y confusos, a quienes podríamos describir con toda suerte de dualidades, aunque con una feroz excepción: buenos o malos.

La bondad y la maldad son las cualidades más misteriosas y así lo enuncia el sabio Bhisma en su agonía: la polaridad es interna y ningún hombre es

completamente bueno ni completamente malo. Esta enseñanza se expresa para detener las quejas. Quejarse sobre los eventos de la propia vida constituye un despropósito; es inútil y engeguece. Detener las quejas equivale a permitir que cada uno acceda a su interioridad en honesta reflexión y aceptando el grado de responsabilidad que todo ser tiene dentro de un conflicto. Esta es la clave del esclarecimiento. Lo anteriormente dicho constituye la coyuntura del relato de la épica del norte de la India: el *Mahâbhârata*.

Nuevos detalles significativos y pedagógicos se suman al escenario del relato: en la ceremonia acontece una nueva intervención. Se presenta en el escenario el joven Brahman Astika,<sup>5</sup> «el que es», y porque «Es» y consecuentemente es íntegro, tiene en sí el poder de detener el ritual de venganza, cosa que lleva a cabo mediante un acto de verdad, y así restaura la armonía. Ahora bien, él solamente puede llevar a cabo su tarea por haber sido precedido por el relato de la guerra, que en su plano analógico permitiera la comprensión de las fuerzas en conflicto que afectan a todos los hombres. De repente todo volvió al orden y las *sarpas* nobles se salvaron retornando al cielo de su sabiduría. El rey serenó su corazón con la aceptación y los culpables recibieron su merecido. ¿Qué moraleja nos deja este relato?:

El malentendido y silencio como fuente de conflicto. Cierta grado de conflicto es necesario. La búsqueda de la venganza, aunque psicológicamente justificada nunca constituye una razón válida. La dualidad impregna todo. No hay culpas, hay errores. No debe haber quejas, hay responsabilidades. La plural dualidad de fuerzas distintas y disimiles que friccionan todas las situaciones de confusión y conflicto en diversos grados: en el hombre, son las luchas de sus pensamientos contradictorios que deben ser superados por la luz de la conciencia que irradia en la unidad del corazón. Los apoyos espirituales: el orador prudente, no interrumpe ni interfiere, aporta y calma. El niño íntegro que, precedido por el juicioso locutor, puede aplicar la fuerza definitiva de la verdad restaurando el orden alterado por el malentendido y el silencio. Cumplidas sus tareas, el relator se disipa en la transmisión y la ofrenda.

## Notas

1. Hildebeitel: *Rethinking the Mahâbhârata: a reader's guide to the education of the dharma king*, p. 115.
2. Buitenen van: *The Mahâbhârata*, p. 44.
3. C. Z. Minkowski: «Janamejaya's Sattra and Ritual Structure», pp. 401–420.
4. Cf. Buitenen van: *op. cit.*, p. 55 y ss.
5. *Ib.*, pp. 63–123.

## Referencias

- Buitenen van, J.A.B.: *The Mahâbhârata*, Chicago, University of Chicago, v. II y III, 1980
- Hiltebeitel, Alf: *Rethinking the Mahâbhârata: a reader's guide to the education of the dharmaking*, Chicago, University of Chicago Press, 2001
- Minkowski, C. Z.: «Janamejaya's Sattrâ and Ritual Structure» en *Journal of the American Oriental Society*, v. 109, n. 3, 1989, pp. 401–420
- Wulff Alonso, F.: *Grecia en la India: El repertorio griego del Mahâbhârata*, Madrid, Akal, 2008



## **Satyagraha, una pedagogía social**

---

María Guadalupe Báez Enríquez  
Beg011321@uaz.edu.mx  
Unidad Académica de Filosofía  
Universidad Autónoma de Zacatecas

### **Resumen**

*Satyagraha* es el término usado por Gandhi para hablar del movimiento social no violento iniciado en Sudáfrica para la defensa de los derechos de los ciudadanos indios radicados en África y que continuó en la India luchando por la independencia del país y por la mejora en las condiciones de vida de las personas. Ese concepto tiene bases epistemológicas, ontológicas, éticas, estéticas, psicológicas, políticas y religiosas. Sin embargo, el objetivo de este ensayo es resaltar la función que ejerce como herramienta para transformar la sociedad en un colectivo de individuos capaces de comunicar sus necesidades, de negociar y llegar a acuerdos sin recurrir a la violencia.

Palabras clave: *Satyagraha*, desobediencia civil, *ahimsa*, *tapasya*, tiranía

### **Abstract**

*Satyagraha* is the term used by Gandhi to refer to the nonviolent social movement started in South Africa to defend the rights of the Indian citizens living in Africa and which continued in India fight for the country's independence and for the betterment of its people living conditions. This concept has epistemological, ontological, ethical, aesthetic, political, and religious bases. Non the less the purpose of this essay is to highlight the role it play as tool in transforming society into a collective of individuals capable of communicating their needs, of negotiating and reaching agreements without resorting to violence.

Keywords: *Satyagraha*, civil disobedience, *ahimsa*, *tapasya*, tyranny

*Satyagraha* es el término que Mohandas Karamchand Gandhi dio a la técnica desarrollada por él en Sudafrica como medio para resolver conflictos sociales. El objetivo de este ensayo es mostrar que la esencia de la propuesta de Gandhi no solo es un método para resolver conflictos, sino que es todo un recurso de carácter pedagógico para la construcción de una sociedad madura y centrada en el individuo. Este ensayo trata de mostrar cómo es que esa propuesta es, en el fondo, un método que tiene como objetivo la construcción de una sociedad capaz de abrir paso a múltiples posibilidades de existencia en las que la constante sea el dinamismo marcado por los individuos que la componen. También implica la erradicación de la violencia como medio para la obtención de fines políticos y sociales.

Gandhi es producto del siglo XX, de una época marcada por guerras mundiales, campos de concentración y exterminio étnico. Su pensamiento es interesante porque con él reta al discurso de poder occidental. Para poner en tela de juicio el tema de la violencia, de sus causas e implicaciones éticas y políticas se vio en la necesidad de desarrollar todo un marco conceptual distinto y alternativo no solo para Occidente, sino también para la India ancestral. Algunos aspectos de ese esquema serán revisados en este texto.

### **Desobediencia civil**

Uno de los elementos más interesantes de la propuesta de Gandhi es que está centrada en el individuo. Para él, un valor fundamental que ningún movimiento social debe comprometer o renunciar es la libertad y la preservación de la integridad de los individuos. Para el Mahatma ninguna sociedad puede fundarse sobre la anulación de la libertad individual. Esta debe ser cultivada y defendida. Esa idea es algo completamente innovador si tomamos en cuenta el contexto cultural en el que surge. India, hasta la actualidad, es una sociedad marcadamente comunitaria. El individuo adquiere sentido únicamente en la medida en que es parte de una comunidad que le brinda identidad y a la que se debe.

Gandhi recibe la influencia del norteamericano Henry David Thoreau, particularmente de las tesis expuestas en el tratado sobre el deber de la desobediencia civil.<sup>1</sup> En ese ensayo, Thoreau reconoce cuatro principios fundamentales de filosofía política. Primero que las mayorías<sup>2</sup> no hacen justicia, ni por ser tales tienen la razón. El tener la fuerza para someter a las minorías no justifica el sometimiento de los más débiles. En segundo lugar reconoce que hay acciones que no por ser legales son éticas debido a que en algunos casos las leyes responden a los intereses de quienes las

hacen y no siempre son motivados por la justicia y el derecho. El tercer elemento sostiene que el gobierno bajo ninguna circunstancia debe tener más poder que el que los ciudadanos quieran concederle. Un estado libre e ilustrado es aquel que reconoce los derechos del hombre y la libertad de los individuos. De hecho, el mejor gobierno es aquel que no gobierna,<sup>3</sup> afirma Thoreau. Finalmente postula no solo el derecho, sino el deber de los ciudadanos para oponerse a lo que su conciencia les indique que es inapropiado. Un hombre tiene la obligación de escuchar a su conciencia y actuar en consecuencia.<sup>4</sup> Henry David Thoreau acompañó su tesis con la personal negación a pagar impuestos debido a que ese recurso sería usado por el gobierno de los Estados Unidos para costear la guerra contra México, hecho por el cual estuvo en prisión.<sup>5</sup> No es parte de la justicia aprovecharse de la debilidad del otro para apropiarse de su territorio, aseguraba Thoreau.

### *Satyagraha*

*Satya* es el término sanscrito para hablar de la verdad en el sentido de ser real, auténtico o verdadero. *Agraha* puede traducirse como fuerza o firmeza. Por eso *Satyagraha* se entiende como la fuerza que nace de la verdad; significa mantenerse o permanecer dentro de la verdad.

Gandhi usó el término *Satyagraha* para hablar del método para la lucha social que desarrolló durante su estancia en Sudáfrica y que, para él, siempre conservó un carácter experimental; es decir, estaba sujeto a constantes modificaciones conforme los acontecimientos lo iban requiriendo. Sin embargo, lo esencial se mantenía como requisito indispensable: adherirse firmemente a la verdad, la no violencia y el valor para asumir los inconvenientes que la defensa de la verdad representa.

Gandhi asume la epistemología *Jaina*.<sup>6</sup> Se trata de una teoría que reconoce la existencia de la verdad absoluta, pero sostiene que somos incapaces de acceder a ella. La verdad se manifiesta en la multiplicidad del mundo. A lo único que cada uno tiene acceso es a la verdad como esta se manifiesta en el tiempo, lugar, circunstancia y bajo las condiciones naturales en las que estamos. Esa verdad está condicionada por las circunstancias y accedemos a ella desde nuestra perspectiva. Cada uno conoce parte de la verdad, pero nadie puede postularse como poseedor de toda la verdad.

El ejemplo más conocido de la doctrina jaina no absolutista sobre la verdad es la analogía del elefante, al cual siete ciegos tratan de definir. Cada uno toca una parte del animal y a partir de esta afirman que es como una serpiente, una sogá, un tronco, un muro, un ventilador, etcétera. Todos

tienen razón porque sus afirmaciones responden a la experiencia concreta de cada uno; pero ninguno es poseedor de toda la razón ni de la verdad. La imagen completa del elefante podría construirse únicamente a partir de la unión de todas las experiencias.

De la teoría Jaina se sigue que nadie puede presentarse como el poseedor de la verdad en sí misma porque a lo único que cada quien tiene acceso es a una versión corta y condicionada por las circunstancias en las que se encuentra. Por eso, afirma Gandhi, no hay nada que justifique la imposición de nuestras ideas sobre los demás. Debemos reconocer que desde otro enfoque y circunstancias nuestro punto de vista realmente puede llegar a perder justificación.

La única forma de ampliar nuestra visión de la verdad es en el diálogo con los otros y teniendo como base la más profunda humildad y empatía. Solo quien se cree poseedor de la verdad puede iniciar guerras y buscar la muerte y destrucción del oponente. Esta es la historia de las religiones. Las guerras santas están justificadas porque quien las promueve se considera a sí mismo poseedor de la verdad. El Jainismo es considerado como la religión más pacífica del mundo. Eso deriva, entre otras cosas, de su epistemología.

Según Gandhi, la verdad es el objetivo último de la condición humana. Pero el acceso a ella no es meramente cognitivo debido a que esta tiene una muy amplia gama de manifestaciones. Gandhi reconoce, como la filosofía de la India, que los sentidos son fuente de conocimiento temporal y relativo, la mente trabaja sobre los datos que estos le brindan y a partir de ellos saca conclusiones. Sin embargo, el conocimiento producido por el pensamiento discursivo es limitado; requiere ser complementado por el verdadero conocimiento que se adquiere a través de la conciencia. El tipo de conocimiento al que se accede a través de esta tercera fuente es aquel en el que hay una identificación plena entre el conocedor y el conocido. Ese es el tipo de conocimiento que transforma al individuo. Por eso Gandhi afirmará que alcanzar la verdad implica identificarse con ella en sus expresiones de pensamiento, habla y acción. Quien realmente conoce la verdad, desde su conciencia, no puede ser incoherente y no actuar conforme a ella. El verdadero conocer no es otra cosa que ser. Ese tipo de conocimiento es el que todas las filosofías consideran como liberador puesto que en él el individuo se transforma en lo que conoce.

Gandhi afirma que es posible acceder a la verdad, pero reconoce que el camino de acceso requiere una profunda disciplina. En este sentido asume toda la tradición india en la que particularmente la filosofía del Yoga se

postula como un instrumento de capacitación y entrenamiento permanente en la búsqueda de la verdad. Es decir, no cualquiera puede decir que es consciente. Su vida debe ser una prueba de ello. Para encontrar la verdad hay que ser disciplinado. Por eso Gandhi llama su libro autobiográfico «la historia de mis experimentos con la verdad»,<sup>7</sup> porque solo la experiencia<sup>8</sup> que facilita la vida va mostrando lo que es acertado y lo que carece de autenticidad. Dentro de ese relato autobiográfico de experiencias con la verdad, Gandhi, da especial importancia a la Brahmacharya o primera etapa de la vida hindú dedicada al aprendizaje de valores, oficios, letras y particularmente del autodomínio.<sup>9</sup> Los niños y jóvenes, durante su periodo de formación, aprenden a ser dueños y señores de sí mismos. Gandhi sabe que esa etapa en realidad no termina nunca, puesto que la vida nos somete constantemente a nuevas experiencias de las que se debe aprender. La vida en sí misma es un laboratorio en el que se experimenta y aprende lo que es auténtico, real y verdadero.

Gandhi pone el origen de la violencia en el egoísmo. Un crecimiento desmedido del ego lleva a justificar el ejercicio de la violencia como medio para obtener la satisfacción personal. Por eso, la clave para la erradicación de la violencia está en la anulación del ego y el cultivo de la verdadera identidad. El mal se origina en una estructura psíquica errónea. Lo importante es que el ego se puede anular a través de un proceso de aprendizaje.<sup>10</sup>

Nuestro ser auténtico se reconoce en la comunidad, en diálogo necesariamente compasivo con los otros y con nosotros mismos. El reconocimiento de la verdad como de nuestro propio ser implica, según Gandhi, racionalidad, afectividad y consciencia.

### ***Ahimsa***

Gandhi, como toda la tradición India, considera que la violencia es parte de la vida. El proceso de existencia implica, necesariamente, destrucción. Por eso la negación de la violencia es algo que no tenemos como dado; debe ser construido.

*Ahimsa* es el concepto sánscrito que se traduce como no violencia. Para Gandhi, es este un requisito indispensable sin el cual no puede manifestarse la verdad. La no violencia es un medio para alcanzar la verdad y un ideal en sí mismo. La importancia de este concepto, cuando es retomado por Gandhi, es que pasa de ser un rechazo a cualquier tipo de acción que pueda dañar a un ser vivo para aplicarse en el campo social. En el pensamiento del Mahatma, toda injusticia social implica algún tipo de violencia, es *himsa*.

Contrario a lo que algunos pudieran pensar, lo que propone Gandhi no es una resistencia pasiva, sino una manifestación activa de la fuerza que contiene la no violencia. No se trata de aceptar el mundo tal y como se nos presenta, con sus injusticias y violencia, sino de iniciar todo un proceso de transformación de la sociedad a través del autosacrificio y el amor. El militante de un movimiento como el de *Satyagraha* se transforma a sí mismo y busca transformar su entorno.

La ventaja de la violencia como medio político es su efectividad y rapidez; sin embargo, atrae consecuencias indeseables que el individuo es incapaz de controlar. Por la fuerza se puede callar a las personas y obligar a las comunidades a desistir de la lucha en defensa de sus derechos; pero siempre estarán esperando el momento de tomar venganza. *Satyagraha* apuesta por soluciones a largo plazo, que vayan al fondo y de mutuo acuerdo.

Otro problema de la violencia radica en que no siempre el que gana es aquel que representa la verdad o algún principio moral. La no violencia busca garantizar que al ganar lo hace exclusivamente en función de que ha logrado manifestar como evidente la verdad en la que se apoya.

Hay métodos que generalmente se identifican con el movimiento de no violencia de Gandhi. Muchas personas piensan que las marchas, las huelgas de hambre y los boicots, entre otras acciones son las que el Mahatma proponía. Hay que dejar claro que los movimientos de *Satyagraha* pueden usar uno u otro medio para manifestarse; pero no se reduce a ninguno de ellos. De hecho, Gandhi no recomendaba la huelga de hambre como recurso de lucha. Para él, el ayuno era una medida disciplinaria para el que la práctica, un medio para mantener en alto el espíritu de la lucha. Pero la consideraba peligrosa ya que fácilmente puede presentarse como medida de presión para obligar a los oponentes a ceder. En esos casos el resultado es indeseable, puesto que los oponentes no son convencidos, sino que el miedo frente a la posible muerte del otro y los inconvenientes publicitarios que atraería es lo que los obliga a tomar una decisión que no consideran como la mejor o más apropiada. Eso sentaría las bases para continuar con el conflicto.

### ***Tapasya***

Es la garantía de verdad del movimiento *Satyagraha*. *Tapas* significa austeridad o mortificación y es el requisito indispensable sin el cual no puede haber un movimiento de *sathyagraha*; es el valeroso reconocimiento y aceptación de las penurias que implica el camino hacia la realización amorosa de la verdad.

Gandhi apuesta por la buena voluntad de las personas. Esa naturaleza bondadosa se puede y debe construir. Por eso, el elemento omnipresente en el movimiento de *Satyagraha* es el diálogo permanente con las autoridades. El objetivo de *Satyagraha* no es vencer, ni destruir, tampoco se busca desaparecer al otro; se trata de convencerlo, hacerle ver la verdad de aquel que parece oponérsele.

Considerar que en esencia los hombres son buenos implica reconocer la existencia de valores absolutos o de carácter universal en virtud de los cuales los individuos y grupos pueden basar sus acuerdos. El conflicto se da en tanto que esos principios de carácter universal se presentan contextualizados y por eso parece que los intereses de unos se oponen a los de otros. La solución se construye a través del análisis de esos intereses y en la comprensión de la verdad.

Para convencer al oponente, Gandhi propone el envío constante de peticiones por escrito, la organización de reuniones que tengan como objetivo la negociación y todo eso a la par de la educación de la opinión pública. Sobre todo, el Mahatma pone especial atención en la educación de los satyagrahis o participantes directos en el movimiento. Lo primero que debe hacer un satyagrahi es reducir la distancia existencial que hay entre el deber ser y el ser o la conducta individual. Gandhi hará exigencias de carácter moral en los participantes. Debido a que el éxito del movimiento se centra en la fuerza de la verdad, la vivencia cotidiana de las personas deberá manifestarse como una expresión de esta.

Los movimientos de *Satyagraha* son métodos para comunicar la verdad y persuadir a través de esta. Apelan a la racionalidad humana. Ramakrishna Rao afirma que es una estrategia que busca facilitar la comunicación racional entre adversarios.<sup>11</sup> El éxito depende de la capacidad de los integrantes del movimiento para dar a conocer sus demandas. Es decir, todo depende de la habilidad de comunicación que se tenga. La clave radica en la búsqueda de comunicación con las autoridades y la creación o educación de la opinión pública. Es prioritario que tanto cada uno de los participantes como la sociedad en general estén al tanto de la situación.<sup>12</sup>

### **Etapas del movimiento**

Joan Bondurant afirma que, a pesar de que las nociones propias del ascetismo y de la religión son omnipresentes en el mensaje de Gandhi, el movimiento de *Satyagraha* no las tiene como objetivo central. Una lectura como la de Bondurant permite dar una respuesta afirmativa a si el método

de satyagraha se puede aplicar con éxito en un país distinto a la India. El trabajo de Joan resalta los aspectos propios de la filosofía de conflicto que se puede extraer del trabajo de Gandhi. Ella toma en cuenta que el Mahatma no es un pensador sistemático. Su pensamiento debe ser extraído de una cantidad infinita de publicaciones periódicas,<sup>13</sup> de sus discursos, incontables cartas, entrevistas y los pocos libros que llegó a publicar.<sup>14</sup> Mohandas Karamchand Gandhi pensaba en función de resolver conflictos inmediatos; era un hombre profundamente pragmático, por eso sus textos y declaraciones parecen estar plagados de contradicciones. Deben, según Bondurant, ser interpretados dentro del contexto en el que se ubican.

Joan Bondurant divide en tres etapas el movimiento *Satyagraha*. La primera abarca la preparación del movimiento. Hay que considerar que se trata de algo completamente racional en lo que cada uno de los pasos a tomar está planeado con anticipación y cada uno de los participantes se compromete con un código de conducta y disciplina. Los aspectos más importantes de este código son la renuncia a responder de forma violenta a agresiones de esa misma naturaleza y la no resistencia al arresto. Esta primera etapa está centrada en la definición del objetivo o lo que desea conseguir. Este debe ser claro y concreto. Un lugar importante ocupa la negociación y en una intensa campaña propagandística en medios con el objetivo de educar a la opinión pública de manera que la sociedad en su conjunto pueda actuar como medio de presión a favor de las exigencias de los satyagrahis.

La segunda etapa se caracteriza por el movimiento en sí mismo. Hay que entender que la desobediencia civil, las marchas, las huelgas, el boicot, la huelga de hambre, el cierre de calles, la no cooperación, entre otras muchas que se pueden mencionar no son sino formas que puede adquirir el movimiento y dependen exclusivamente del caso específico que se esté tratando. Por eso *Satyagraha* no se puede reducir a ninguna de esas expresiones ni el uso de ellas implica que se trata de un movimiento como el propuesto por Gandhi. Lo que hace que esas formas puedan ser usadas como *Satyagraha* es que no implican el uso de la violencia. Lo que da identidad a la propuesta del Mahatma es que todo eso va de la mano con proyectos sociales de construcción social positiva. Mientras los trabajadores están en huelga tejen, construyen letrinas o escuelas para la comunidad, consiguen trabajos alternativos que les permitan sobrevivir sin necesidad de acudir a la caridad, etcétera. La inactividad está prohibida por Gandhi. Es decir, el grupo de *Satyagrahis*, en tanto que luchan por la defensa de sus derechos, ponen literalmente manos a la obra en la construcción positiva

de su comunidad. Lo más importante es que los proyectos iniciados se plantean como respuesta a necesidades urgentes del pueblo y que les brindarán un servicio a largo plazo; por eso las actividades giran en torno al saneamiento, la educación y el aprendizaje de oficios que puedan servir como medio de vida.

Lo que hace que un movimiento sea *Satyagraha* no solo es su lucha por evitar el uso de la violencia. *Satyagraha* se caracteriza y define porque desarrolla un amplio esfuerzo por publicitar sus intenciones; siempre busca espacios de negociación con el oponente y trata de entender su postura, evitando agredir, en la medida de lo posible, los valores y principios es este.

Como ejemplo de movimiento de *Satyagraha* quiero mencionar el de los intocables<sup>15</sup> para que se les permitiera pasar a través de las calles laterales del templo de Vaikom. Es importante porque muestra cómo es que *Satyagraha* puede ser usada no solo para enfrentar al gobierno y a las leyes injustas, sino que puede ser una herramienta para luchar contra costumbres o ideas arraigadas en lo más profundo del subconsciente comunitario y en aspectos de carácter religioso.

### **El movimiento *Satyagraha* de Vaikom**

En el estado de Travancore, al sur de la India, este movimiento tenía como objetivo el que a los intocables de la comunicad se les permitiera el paso a través de las calles que rodeaban el templo, ya que la prohibición los obligaba a dar un considerable rodeo. La decisión fue tomada por líderes locales conscientes de los inconvenientes que la prohibición acarrearba sobre los intocables que debían caminar mucho más tiempo para llegar a sus hogares y centros de trabajo. Sabían que en su lucha deberían de enfrentar a las castas altas, particularmente la de brahmanes.<sup>16</sup> Estos contaban con el apoyo de la policía estatal y el Concilio Legislativo. El tono de la lucha es de carácter religioso ya que, como reconoció Ambedkar,<sup>17</sup> el concepto de intocabilidad tiene ese origen.<sup>18</sup> Los intocables son considerados como seres impuros y por tanto no pueden tener acceso a los lugares sagrados como los templos ni a sus vías de acceso, puesto que pondrían en peligro la pureza del lugar.

El movimiento tuvo una duración de dieciséis meses, entre 1924 y 1925. Fue organizado por líderes regionales y con el apoyo del Congreso Nacional Indio.<sup>19</sup> El proceso tomó tres fases. Desde la primera se estableció un campamento para los participantes. Ahí se seguía la regla de Gandhi que sostiene la búsqueda de autosuficiencia. Por eso iniciaron con la confección de prendas hiladas a mano<sup>20</sup> y la construcción de una escuela. La vida

en el campamento estaba regulada por las oraciones diarias comunitarias que tenían como objetivo mantener el ambiente de carácter religioso que el conflicto implicaba. También se realizaban constantes discusiones entre los participantes con el objetivo de identificar el punto de vista de sus oponentes y la mejor forma de convencerlos para que cedieran en la petición que les hacían. Trataban de entender la postura de los brahmanes para que ello les ayudara a tomar las medidas más acertadas y que no afectaran la sensibilidad de estos. Tenían muy claro que en temas religiosos lo peor que se podía hacer era atentar contra lo que otros consideran como sagrado. Se buscó informar a la población en general sobre los inconvenientes que la prohibición representaba en la vida de los intocables. Esta primera etapa llegó a su culmen con la marcha de intocables a través de una de las calles que rodeaban el templo. Los participantes fueron detenidos y muchos de ellos golpeados salvajemente. A otros les confiscaron sus propiedades.

La segunda fase inicia con el reemplazo de líderes ya que los iniciadores del movimiento se encontraban detenidos. Los policías pusieron una barricada para evitar el paso de los intocables, mientras que estos decidieron plantarse frente a la barricada establecida. Durante el monzón los policías resguardaban la barricada haciendo uso de botes, mientras que los satyagrahis, literalmente con el agua hasta el cuello, hacían cambio de guardia cada tres horas.

En la tercera etapa, el proceso de convencimiento empieza a dar fruto. Los oponentes reconocen la conducta ejemplar de los satyagrahis. La oración, la no violencia y la renuncia a violentar los acuerdos fueron elementos que llegaron a desarmar los argumentos y postura de los brahmanes. En abril de 1925 interviene Gandhi. Su primer logro es convencer a las autoridades de retirar la barricada con el compromiso de los satyagrahis de no cruzar por esas calles hasta que recibieran autorización de hacerlo.

En el otoño de 1925 los brahmanes deciden permitir el paso de los intocables a través de los caminos que rodean el templo. El éxito de este movimiento lanzó un poderoso mensaje al resto del país: mostraba que era posible transformar la realidad y las condiciones de las personas más desfavorecidas socialmente. Dejaba claro que los sin voz podían unirse para lograr que se les escuchara y atendiera. Aprendieron que las supersticiones ancestrales con fundamento religioso también podían ser neutralizadas. Como consecuencia, en otras partes de la India se abrieron no solo los caminos en torno de los templos, sino que también se les llegó a permitir el acceso dentro de estos. Actualmente, en el sur de la India los intocables pueden llegar

a desempeñar el oficio de brahmanes. Ha sido un largo proceso. Aún hoy se puede percibir el fantasma de la intocabilidad; sin embargo, esta campaña al conseguir el acceso a unas cuantas calles le abrió paso a la transformación de una estructura social que permaneció estática durante siglos.

### Los gobiernos tiránicos

Hannah Arendt<sup>21</sup> afirma que el movimiento de la no violencia liderado por Gandhi logró la independencia de la India gracias a que estaban enfrentando a Inglaterra. En ese momento el gobierno inglés se encontraba profundamente desgastado por las dos guerras que se libraron en territorio europeo. Otra habría sido la historia, afirma Arendt, si enfrente hubiera estado un gobierno totalitario como el de Hitler o el ruso. La pregunta que ella arroja sobre la mesa es si *Satyagraha* sirve para enfrentar gobiernos tiránicos y totalitarios.

*Satyagraha* es todo un sistema para la transformación social que implica un marco conceptual distinto al que ve como necesario e inevitable el uso de la violencia. Efectivamente, la violencia puede ser más rápida y efectiva para obtener objetivos sociales, económicos y políticos. Sin embargo, dentro de sí misma lleva su propia destrucción. El resentimiento, el dolor y la exclusión de los vencidos estará siempre esperando el momento para tomar venganza y revertir el resultado; pero todo bajo el mismo marco conceptual de vencedores y vencidos, amos y esclavos, etcétera.

Por su parte la no violencia como método de acción política es infinitamente más lento. Eso responde a que su objetivo no es anular o someter al otro, sino que lo que busca es la construcción creativa de un espacio social donde los acuerdos comunes y los oponentes tengan cabida. La no violencia o *Satyagraha* propuesta por Gandhi implica un marco conceptual que brinda las bases ontológicas, antropológicas, epistemológicas, políticas y éticas para relaciones diferentes entre individuos. Se trata de un largo proceso pedagógico en el que los individuos deben aprender a comunicarse efectivamente y a organizarse en favor del bien común.

*Satyagraha* sirve para transformar leyes, formas de gobierno, condiciones laborales, costumbres y maneras de entender el mundo. En el fondo es una apuesta por la transformación positiva del individuo y de su entorno. Sirve para formar ciudadanía, enfrentar los excesos de la autoridad y mejorar las condiciones de vida de las comunidades.

En conclusión podemos decir que *Satyagraha* es una guía de acción socio-política basada en la planeación y preparación cuidadosa, así como

en la ejecución estudiada y acompañada siempre de un plan positivo de acción. *Satyagraha* es una fuerza para lograr el cambio. Las sociedades víctimas de la tiranía tienen un largo camino por recorrer. Preparar el camino también es *Satyagraha*.

### Notas

1. Henry David Thoreau nació en Concord Massachusetts el 12 de julio de 1817 y murió el 6 de mayo de 1862. Thoreau, H. D.: *On the duty of civil disobedience*: <https://www.ibiblio.org/ebooks/Thoreau/Civil%20Disobedience.pdf> (última consulta: 12/12/2018).
2. «A wise man will not leave the right to the mercy of chance, nor wish it to prevail through the power of the majority. There is but little virtue in the action of masses of men» en *ib.*, p. 9.
3. «Government is the best which governs not at all», en *ib.*, p. 3.
4. «It is enough if they have God on their side, without waiting for that other one. Moreover, any man more right than his neighbors constitutes a majority of one already» en *ib.*, p. 13.
5. «The true place for a just man is also a prison» en *ib.*, p. 14.
6. Rao, Ramakrishna K. y Anand C. Paranjpe: *Psychology in the Indian Tradition*, New Delhi, Springer, 2006, p. 309.
7. Gandhi, M. K.: *Autobiography. The Story of My Experiments with Truth* (traducción de Mahadev Desai) Dover, New York, 2015.
8. «I simply want to tell the story of my numerous experiments with truth, and as my life consists of nothing but those experiments, it is true that the story will take the shape of an autobiography» en *ib.*, pp. VII–VIII.
9. «Brahmacharya means control of the senses in thought, Word and deed» en *ib.*, p. 184.
10. Es importante hacer notar que la filosofía de la India distingue entre ego y ser auténtico. Por ego se entiende una construcción artificial, es eso que creemos ser; generalmente se identifica con el aspecto físico y algunas características superficiales. Aquello que realmente somos, la antigua tradición india lo ha llamado de diferentes formas: *Atman* (alma individual), *Purusha* (naturaleza espiritual), etcétera. Gandhi retoma la distinción entre ego y ser real para predicar de nuestro ser real el altruismo. Nuestro ser real es la comunidad, pero no la comuna. Por eso, ser consciente de sí mismo puede impulsar al individuo a buscar la transformación de la comunidad en la que vive. Alguien que escucha su conciencia puede romper con las tradiciones de su comunidad. Deepa Mehta interpreta a Gandhi como una de las personalidades indias que ha tenido el valor de escuchar su conciencia y actuar conforme a ella; eso explica su ataque a tradiciones ancestrales.
11. Rao, Ramakrishna K.: *op. cit.*, p. 318.
12. La creación de la opinión pública informada a través de los medios es un elemento fundamental en todo movimiento de *Satyagraha*.
13. Publicaciones semanales: *Indian Opinion* (publicado en Phoenix, Natal, South Africa), *Young India* (Ahmedabad, India), *Harijan* (Ahmedabad, India).
14. Únicamente publicó cuatro libros: *The story of my experiments with truth* (1940), *Satyagraha in South Africa* (1938), *Hind swaraj or Indian home rule* (1938), *Key to health* (1948).
15. La sociedad india es jerárquica. Está dividida en castas. La pertenencia por nacimiento a una casta determina la forma de vida que le es permitida a un individuo, incluidos los rituales, la forma de vestir, la comida, el oficio y los lugares a los que tiene acceso. Se llama intocable al grupo poblacional de la India que no pertenece a ninguna casta y que es responsable de los oficios más rudos y de menor reconocimiento social. Son ellos los

- encargados de la limpieza de letrinas, los que sacrifican animales y curten pieles, son los que se ocupan de la incineración de cuerpos, etcétera. Gandhi propuso y luchó por la eliminación de la intocabilidad; propuso un cambio de nombre. Los llamaba harijajs o hijos de Dios. Sin embargo, el nombre tuvo poco éxito entre los intocables quienes se llegaron a identificar mejor con el término «*dalit*» propuesto por el doctor Ambedkar. «*Dalit*» significa quebrado o fracturado. Hoy en día es el término más usado en medios de comunicación. El doctor B. R. Ambedkar reconoció que el concepto «intocable» es de origen religioso. Al redactar la Constitución que actualmente rige a la India prohibió la discriminación social de intocables. Esa prohibición es acompañada por el gobierno indio por toda una serie de medidas de «discriminación positiva» que buscan brindarles mejores oportunidades de vida. Algunas de las medidas más importantes es la reserva de lugares especiales dentro de las universidades y puestos de gobierno.
16. La casta brahmánica es la de mayor rango y reconocimiento social debido a que su oficio tradicional es el religioso, intelectual y académico. En la literatura tradicional, el puesto es debatido por la casta ksatriya o nobleza gobernante y guerrera.
  17. Ministro de Economía de la India independiente. Fue quién redactó la constitución del país. Su origen es intocable.
  18. Se les considera intocables porque religiosamente se asume que son individuos que al ser impuros contaminan con su sola presencia. Esa condición es de nacimiento. Se trata de un elemento más que se puede explicar a través de la doctrina del karma.
  19. El Congreso Nacional Indio era una especie de organización de intelectuales con participación política que llegaron a liderar el movimiento de independencia. En la actualidad se conserva como un partido político que pugna por una india secular.
  20. La actual bandera de la India tiene en su centro la imagen de una ruca. Eso se debe a que ella es el símbolo de la independencia forjada por Gandhi. En el boicot a las prendas de vestir inglesas liderado por el Mahatma y el Congreso Nacional Indio se invitó a la población india a producir su propia vestimenta haciendo uso del telar antiguo (ruca). Gandhi sostenía que no se puede lograr la independencia política de un país del cual se es dependiente económicamente. La población india que dependía de la industria inglesa debía aprender a ser autosuficiente antes de expulsar a los ingleses del territorio.
  21. «Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra—, el desenlace no hubiera sido la descolonización sino la matanza y la sumisión» en H. Arendt: *Sobre la violencia* (traducción Guillermo de Solana), Madrid, Madrid, 2006, p. 73.

## Referencias

- Arendt, Hannah: *Sobre la violencia* (traducción de Guillermo Solana), Madrid, Alianza, Taurus, 2006
- Bondurant, Joan V.: *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*, New jersey, Princeton, 1988
- Dumont, Lous: *Homo Hierarchicus. The Cast System and Its Implications* (translated by Mark Sainsbury, Luis Dumont, and Basia Gulati), Chicago, The University of Chicago Press, 1980
- Gandhi, M. K.: *Autobiography. The Story of My Experiments with Truth* (translated by Mahadev Desai), New York, Dover, 2015
- Hind Swaraj, or, Indian Home Rule With the Latest Foreword by the Author*, New York, Andesite Press, 2017
- Rao, Ramakrishna K. & Anand C. Paranjpe: *Psychology in the Indian Tradition*, New Delhi,

Springer, 2006

Thoreau, H. D.: *On the duty of civil disobedience* (primera edición de 1849), disponible en <https://www.ibiblio.org/ebooks/Thoreau/Civil%20Disobedience.pdf> (última consulta: 12/12/2018)

Water Dir., Deepa Mehta: *Seema Biswas, Lisa Ray, John Abraham, Sarala Kariyawasam, Manorama*, David Hamilton Productions, 2005 (DVD)

φ

**Semblanzas y legados**





## José Minero Roque: la congruencia entre filosofía y política

---

Federico Priapo Chew Araiza  
federicopriapo@gmail.com  
Maestría en Filosofía Teórica y Práctica  
Universidad Autónoma de Zacatecas

*[Filosofía:] Ciencia que trata de darnos una interpretación del mundo  
y de la vida, capaz de satisfacer las exigencias de nuestra razón  
y las necesidades de nuestra conducta.*

José Minero Roque

### **Breve semblanza biográfica**

José Minero Roque nació en la ciudad de Nochistlán, Zacatecas, el 27 de enero de 1907. Ernesto Juárez, en *Galería de personajes zacatecanos*, comenta que pese a que su padre, Eligio Minero, no sabía leer ni escribir, su madre, Mercedes Roque, procuró que su hijo recibiera las luces de la educación, así que en cuanto consideró el momento apropiado, lo llevó con las señoritas Cuca y Cleofas Ramírez, quienes le impartieron los primeros y fundamentales conocimientos,<sup>1</sup> a partir de un *Silabario de San Miguel*, mismo que le facilitó en poco tiempo aprender a «leer de corrido». La influencia de aquellas tutoras la manifestó durante el resto de su vida. La educación primaria la cursó también en Nochistlán como un alumno destacado.

El citado libro agrega que en su infancia trabajó y con parte de lo que ganaba compró sus primeros libros, aprovechando sus estancias en el campo para leer.<sup>2</sup> Su avidez lectora lo llevó a interesarse también por la oratoria. Gracias a su aprovechamiento académico, pudo estudiar en el Seminario Conciliar de Guadalajara; a su vez, allí mismo obtuvo una beca que le permitió estudiar en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en Italia.

Concluida su preparación regresó a México, pero convencido de que el sacerdocio no era su vocación. Como sus estudios no le fueron reconocidos

para ingresar a la Facultad de Derecho, presentó exámenes a título de suficiencia. Posteriormente defendió su tesis de licenciatura *¿Qué hay más allá del Derecho?* (Ensayo de Filosofía Jurídica)<sup>3</sup> en el Instituto de Ciencias de Zacatecas, con la que se tituló como licenciado en derecho en 1948.

Siendo Leobardo Reynoso gobernador de Zacatecas, Minero ocupó varios cargos en el gobierno, posteriormente fue diputado local, ocupó una curul en la diputación federal y en 1950 llegó a la gubernatura del Estado apoyado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Su trabajo al frente del gobierno ha sido bien calificado por biógrafos e historiadores, quienes destacan sus logros materiales y, por encima de todo, los obtenidos en materia cultural, ya que, como comenta Ernesto Juárez Frías:

desarrolló como impulsor de la cultura en todas sus manifestaciones, haciéndola llegar hasta los más apartados rincones de la entidad. En esa época florecieron las bellas artes, la literatura, la pintura, las ciencias, el teatro. Hubo diversas aportaciones de intelectuales y artistas locales como foráneos.<sup>4</sup>

Sus obras publicadas son la ya citada tesis *¿Qué hay más allá del Derecho?* (Ensayo de Filosofía Jurídica), 1948, documento en el que ya deja ver su pasión por la filosofía y algunas de sus posturas; *La cultura y el pueblo zacatecano*,<sup>5</sup> discurso ofrecido en su último año como gobernador en 1956 y publicado por el Seminario de Cultura Mexicana, e *Introducción a la filosofía*,<sup>6</sup> en cuyas primeras páginas señala que fue editada en tres ocasiones,<sup>7</sup> siendo la última, en la que se apoya la presente semblanza, realizada en 1972.

José Minero Roque fue un entusiasta y aguerrido docente y pedagogo, quien luchó en todo momento para que la filosofía tuviera no la misma dignidad que las otras materias de la lista curricular, sino una aún mayor. En un fragmento del citado discurso *La cultura y el pueblo zacatecano* deja ver su carácter humanista:

Con todo, nuestro pueblo tiene derecho a que se develen los misterios del saber y a que se le brinden los goces de la belleza; tiene derecho a disfrutar de la cultura en todas sus manifestaciones: filosofía, ciencia y arte. Nuestro pueblo no tiene la culpa ni de su miseria ni de su ignorancia, y nosotros, los mejores dotados intelectualmente, sí estamos obligados a liberarlo de la una y de la otra. [...] mientras suena la hora de plenitud, que seguramente los de abajo quisieran escuchar anticipadamente, aun disponiendo de los escasos medios de que disponemos, habremos de seguirles hablando con el lenguaje

llano del divulgador sobre los grandes temas de la filosofía, que es la madre de las ciencias y el prolegómeno de todo conocimiento...<sup>8</sup>

### **Sobre su *Introducción a la filosofía***

En el prólogo de esta obra conformada por siete capítulos, abordados a la manera de una historia de la filosofía, Minero Roque comenta que impartió lecciones de filosofía, historia del pensamiento filosófico, lógica, doctrinas filosóficas y filosofía de la educación, en el Instituto de Ciencias de Zacatecas y en la Escuela Normal Superior de México, en la Ciudad de México. Esta obra<sup>9</sup> se utilizó tanto en las especialidades de la Escuela Normal Superior de México, así como en las escuelas vocacionales o preparatorias técnicas del Instituto Politécnico Nacional, en las Escuelas Nacionales de Maestros de Capacitación para el Trabajo Industrial y en diversas especialidades de las escuelas técnicas dependientes de la Secretaría de Educación Pública.

Convencido plenamente de la importancia que la filosofía representa para el progreso de las sociedades, José Minero tenía la intención de que un curso semejante se incluyera en las escuelas normales, en las preparatorias y en la Escuela Normal Superior, ya que estaba convencido de que:

esos estudios [eran] tan bellos pero tan arduos, tan útiles pero tan profundos, [que debían] engendrar en la mente del alumno una verdadera y fundada interpretación del mundo y de la vida que sea capaz de satisfacer las exigencias de la razón y las necesidades de la conducta del hombre [...], así en lo intelectual como en lo moral.<sup>10</sup>

Minero Roque creyó que era importante enseñar filosofía, si bien a grandes rasgos, también en un sentido amplio; se puede decir fue un idealista, un romántico que creía atinadamente que la filosofía podía contribuir:

a la formación de los obreros del pensamiento, los maestros, que habrán de colaborar en campos diversos a la edificación de un México en que desaparezca la miseria [...], la ignorancia, la insalubridad y el temor (a las malas autoridades administrativas y judiciales, a los políticos logreros de la Revolución, a muchos líderes sindicales que trafican con sus puestos, a muchos comisarios ejidales que explotan a sus compañeros, a muchos burocratas que vegetan pero no trabajan, etc.), lo que, a pesar de los esfuerzos realizados por varones honestos, capaces y de buena voluntad, aún sigue como deuda perentoria de la Revolución Mexicana.<sup>11</sup>

José Minero estaba convencido de que la filosofía debía extenderse más allá del ámbito académico:

Ojalá que se cumplan los propósitos que me animan al publicar estas notas, que dedico no sólo a los estudiantes normalistas, técnicos y universitarios, sino también a los profanos que deseen iniciarse en el estudio de esa expresión de la cultura humana, la Filosofía, que nos fue legada por el genio admirable del pueblo griego, y cuyo conocimiento se hace cada vez más imprescindible frente a la anarquía intelectual y moral que se registra en la hora presente, así en nuestro país, como fuera de él.<sup>12</sup>

José Minero era consciente de que las instituciones educativas en las que impartió sus cátedras, así como en otras escuelas normales, la enseñanza de la filosofía era por demás deficiente debido a la herencia positivista legada en México por Gabino Barreda desde la segunda mitad del siglo XIX, a la cual se aferraron los maestros encargados de diseñar los planes de estudio,<sup>13</sup> situación que fue analizada en su tesis, y muestra su temprana preocupación por este tema: «Juzgo que tal hecho no obedece a una circunstancia fortuita, sino más bien a la intencional opinión, desacertada por cierto, de quienes han formulado los planes de estudio de la que clásicamente se ha llamado nuestra Escuela Preparatoria».<sup>14</sup> Más adelante agrega, anticipándose a lo que veía venir, que:

el positivismo en México es una reliquia histórica, y a pesar de que se registra actualmente un florecimiento de los estudios filosóficos, principalmente en la Capital de la República, considero que aún se resienten los planes de estudio de nuestras preparatorias de un resabio positivista, toda vez que no se ha reconocido en ellos a los estudios filosóficos, su importancia cardinal, habiéndose insistido más bien en la formación casi exclusivamente científica. Los estudios de Filosofía se han reducido, muchas veces, a la enumeración de tendencias, escuelas y sistemas sin procurar adentrarse en la consideración de problemas verdaderamente filosóficos.<sup>15</sup>

Cualquier semejanza con la realidad actual, al parecer, no es mera coincidencia. Minero comenta «que la Pedagogía, las Ciencias Sociales y en general todos los conocimientos científicos requieren estudios de índole filosófica, para tener una base sólida y producir mejores resultados en la vida práctica».<sup>16</sup> En lugar de continuar con los vicios del positivismo, se

debía promover un «renacer filosófico y, sobre todo metafísico»,<sup>17</sup> que revalorara la enseñanza de la filosofía en las aulas, incluso desde una temprana edad, para combatir lo que ya en su tesis señalaba:

El culto de la técnica ha engendrado la sobreproducción que agobia al hombre bajo su peso abrumador; ha venido a aumentar artificialmente las necesidades del hombre, y éste se ha considerado impotente para dominar lo que ha logrado adquirir un impulso propio de crecimiento.<sup>18</sup>

En ese sentido, veía la urgencia de:

ir hacia el interior del hombre mismo; intensificar los estudios de lo que se ha dado en llamar antropología filosófica, y, en general, los estudios de carácter filosófico, para lograr que se restituya a los valores su propio rango, armonizándolos debidamente con los descubrimientos de la técnica y de la ciencia, a fin de integrar la genuina cultura que debe tener como raíz al hombre y como fin el destino del hombre.<sup>19</sup>

Minero Roque estuvo convencido de que la filosofía debía superar ese rezago y progresar al ritmo del orden material (de la industria, el comercio, la banca, etcétera) y el espiritual (las ciencias, las artes, la técnica y la tecnología), y que su enseñanza propiciaría la conquista de prestigio, tanto al interior del país como en el ámbito internacional.<sup>20</sup> El principal propósito de su obra *Introducción a la filosofía* fue el de lograr *divulgar ideas fundamentales y preliminares a un estudio sistemático de la filosofía*, sin afanes catequizantes.<sup>21</sup>

Vale comentar que el propósito didáctico y divulgativo de su obra se logra con creces, ya que, si bien el texto hace un recorrido raudo y a grandes rasgos de la filosofía, ofrece también una lectura ligera que se detiene en conceptos fundamentales para el pensamiento y el quehacer filosóficos.

La vida de José Minero Roque fue polifacética; se desarrolló en ámbitos que algunos podrían considerar contradictorios, pero que para otros podrían ser complementarios, a saber, la filosofía y la política. Si bien no tuvo una postura filosóficamente genuina propia, aspecto que él mismo acepta, tampoco se puede negar que su formación académica le brindó bases y fundamentos sólidos, aunados a la agudeza intelectual que siempre le caracterizó.

Por lo anteriormente señalado, hablar de José Minero es referirnos a un filósofo comprometido y profundamente apasionado con esta disciplina, misma que generosa y aguerridamente se ocupó de difundir, pretendiendo

llevarla a todos los sectores sociales y aspirando como docente a que, si bien no todos sus alumnos llegaran a dedicarse a la filosofía, al menos tuvieran los elementos básicos para la reflexión, el análisis y la crítica de su entorno social, y que reconocieran la dignidad e importancia que desde siempre ha poseído la madre de todas las ciencias, a la cual el sistema ha intentado pasar de largo, relegándola a una simple asignatura de relleno.

Minero no figura en todas las listas que se han hecho de pensadores mexicanos, pero sin duda tiene el mérito para hacerlo; supo descifrar su realidad y anticipar algunos riesgos que actualmente son realidades poco afortunadas, todo desde una posición en la que difícilmente se podría ejercer la autocrítica. Como político supo usar conscientemente los principios filosóficos que él conocía y dominaba bien, procurando establecer una congruencia entre ambos ejercicios. Desde el poder, pretendió que su pueblo tuviera acceso a las altas expresiones del arte y la cultura, así como a muchas de las más importantes figuras intelectuales de su tiempo, por lo que se debe tener como un humanista en toda la extensión de la palabra. José Minero Roque falleció el 21 de marzo de 1971 en la Ciudad de México y sus restos fueron trasladados a su natal Nochistlán.

## Notas

1. E. Juárez Frías: *Galería de personajes zacatecanos*, p. 205.
2. *Ib.*, p. 205.
3. Minero Roque, J.: ¿Qué hay más Allá del Derecho? (Ensayo de Filosofía Jurídica).
4. Juárez: *Galería...*, p. 206.
5. Minero Roque, J.: *La cultura y el pueblo zacatecano*.
6. Minero Roque, J.: *Introducción a la filosofía*.
7. *Ib.* p. 2, de igual forma en Juárez: *Galería...*, se afirma que se realizaron tres ediciones por Editorial Orión, lamentablemente en ninguno de los casos se ofrecen las fichas respectivas.
8. Minero: *La cultura...*, pp. 3 y 4.
9. Minero: *Introducción a la Filosofía*.
10. Minero: *op. cit.*, pp. 8 y 9.
11. *Ib.*, p. 13.
12. *Ib.*, pp. 13 y 14.
13. *Ib.*, *cf.*, pp. 16 y 17.
14. Minero: ¿Qué hay..., p. 11.
15. *Ib.*, p. 13.
16. *Ib.*, p. 15.
17. Minero: *Introducción...*, p. 18.
18. Minero: ¿Qué hay..., p. 34.
19. *Ib.*, p. 35.
20. Minero: *Introducción...*, p. 19.
21. *Ib.*, pp. 20 y 21.

## Referencias

- Juárez Frías, Ernesto: *Galería de personajes zacatecanos*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de Cultura, 2011
- Mínero Roque, José: *¿Qué hay más Allá del Derecho?* (Ensayo de Filosofía Jurídica), tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Derecho del Instituto de Ciencias de Zacatecas, Zacatecas, 1948
- \_\_\_\_\_: *La cultura y el pueblo zacatecano*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1956
- \_\_\_\_\_: *Introducción a la filosofía*, México, Editorial Orión, 1972
- Robles de la Torre, José León: *Zacatecas y sus hombres ilustres, filigranas, fundaciones y genealogías, 1546–2005*, libro primero, Zacatecas, Guadalupe y San José de la Isla, Zacatecas, 2005





## **Pensar por uno mismo.** *El legado de Pedro Gómez Danés*

---

María de Lourdes Ibarra Cerda  
lic.ibarrac@gmail.com  
Universidad Autónoma de Nuevo León

Pedro L. Gómez Danés nació el 9 de febrero de 1937 en Monterrey, Nuevo León; falleció en esta misma ciudad el 3 de febrero de 2016. Fue un filósofo, historiador, teólogo, cronista, sacerdote, filólogo, paleógrafo, traductor y catedrático universitario.

Su formación intelectual estuvo ampliamente influenciada por su familia. Él mismo recordaba cómo en casa de su abuela se tocaba el piano, se pintaba y se leía literatura clásica. Sus primeros estudios fueron de contaduría. Ingresó al Seminario Arquidiocesano de Monterrey alrededor de los veintisiete años; ahí cursó estudios clásicos y filosóficos. A inicios de los años setenta, influenciado por el sacerdote José Chazalón y sin apoyo eclesiástico, viajó a Roma para realizar estudios de teología en la Universidad Gregoriana; prolongó su estancia para estudiar el posgrado en filosofía en la Universidad Pontificia Santo Tomás, de clara tradición liberal, pues aceptaba por igual entre sus estudiantes a laicos, religiosos, hombres y mujeres.

Fue ordenado sacerdote en 1978 y su ejercicio como clérigo tuvo lugar en la región sur del estado de Nuevo León, que se caracterizaba por actividades rurales. Se convirtió en cronista de la Diócesis de Linares y del municipio de Iturbide, donde vivió por más de treinta años.

Desde finales de los años setenta y hasta su muerte se desempeñó como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, allí impartió los cursos de Historia del Español, Filosofía Náhuatl, Filosofía del Lenguaje, Estética y, en los últimos veinte años de Metafísica, Ética, Ontología y Humanismo Clásico. También fue maestro de la Universidad Regiomontana, del Seminario Arquidiocesano de Monterrey —donde impartió el curso de Filosofía Mexicana— y de la Universidad de Jena en Alemania.

Su obra la componen más de cincuenta libros, catorce de los cuales han sido publicados de manera formal; el resto pertenece a pequeñas ediciones de autor impresas en formato cuadernillo medio oficio y divulgadas por medio de fotocopias.

Como filósofo se distinguió por su clara influencia aristotélico–tomista y como profesor destacó por su profunda formación humanista y por impulsar a sus alumnos a «no ser repetidores», a pensar por sí mismos.

Los últimos años de su vida se dedicó a estudiar el concepto «relación», el cual entendía como trascendental y no como accidental. En su obra *Relación de existencia* señala:

Aquello que está presente en toda existencia y, por tanto, en toda actividad, desde cualquier modo de ser existente, es la relación [...en la] historia de la Filosofía, nos encontramos que la relación sólo ha sido notoria desde dos aseveraciones: la primera, en lo clásico, donde Aristóteles la coloca como un accidente de la substancia y, quizá, como dirá luego Tomás de Aquino, el menor de los accidentes [...] sin embargo, cuando se trata de relaciones desde el modo de ser, la mayor relación es desde y en la forma substancial [...] <sup>1</sup> la existencia está presente en toda esencia, mas no se identifica con la esencia. <sup>2</sup>

Al respecto, el filósofo José Luis Cisneros ha afirmado que Gómez Danés elaboró su principal tesis filosófica en torno de la «relación»; incluso considera que su teoría de la relación es una auténtica aportación a la filosofía al plantearla como un trascendental del ser (al mismo nivel que lo bueno, lo bello, lo verdadero, o lo ente), y no solo como un accidente. Desde esta perspectiva, su teoría de la *relación* se plantea incluso como un puente entre el ser humano y su creador a través de la oración. Teólogo como era, además de filósofo, Gómez Danés estaba seguro de que la *relación* no puede nunca ser un impedimento, sino una «invitación», un medio que hacía posible el fin deseable en plena libertad. <sup>3</sup> Quizá sea esa postura la que le permitió tener claridad sobre qué es hacer filosofía, es decir, qué es un filósofo. Por tanto, para Gómez Danés:

un filósofo es aquel que está buscando un realizarse tal y como es, en su propia realidad, natural, específica, en la historia, pero no sólo, sino con su comunidad. Un filósofo es aquel que está buscando fundamentos y causas, principios, no para conocer más, no para sentirse mejor sino para compartir,

para iluminar, para ayudar, sin obligar. Un filósofo es como decía Sahagún del tlamatimíne, una tea que no ahuma, pero que ilumina.<sup>4</sup>

Su obra en este campo es vasta: suman cuatro libros, veintiocho cuadernos y diversos artículos: *Algunos fundamentos de ética*,<sup>5</sup> *Comentarios al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*,<sup>6</sup> *Ente y esencia* de Tomás de Aquino (traducción y notas),<sup>7</sup> *Principios de la Naturaleza* de Tomás de Aquino (traducción y notas);<sup>8</sup> notas de clase sobre *Metafísica de Aristóteles*, *Ética* (desde la Antigüedad hasta la Edad Media), *Humanismo clásico* (Alighieri, Moro, Rotterdam y Vives), *Ontología* (Descartes y Kant), y *La relación inter-personal* y *Relación de existencia*, donde expuso sus principales ideas filosóficas.

Como historiador, su principal preocupación fueron los pueblos indígenas, pues a su juicio los «fundadores de pueblos son también los indios aborígenes: otomites, tlaxcaltecos, mulatos (siervos o libres), esclavos, pues en realidad los hubo; quienes si bien nunca formaron parte de los cabildos fueron los soportes sustentadores que dieron firmeza a las fundaciones y con sus críos nueva población».<sup>9</sup> Sobre sus aportes a la historia regional, el historiador César Morado ha escrito: «la contribución de su obra es hacer visible la historia de los marginados, de los subalternos... actores de tercera y cuarta fila o de plano los que ni asiento alcanzaron en el teatro de la historia oficial de los pueblos de Nuevo León».<sup>10</sup>

En el campo de la historia se le conocen siete libros, cinco cuadernos y diversos artículos: *San Cristóbal de Gualahuises. Haciendas, ranchos y encomiendas, siglo XVIII*,<sup>11</sup> *Las Misiones de Purificación y Concepción*,<sup>12</sup> *Negros y mulatos en el Nuevo Reino de León (1600– 1795)*,<sup>13</sup> *Cantos y ritos de esperanza. Rescate antropológico de antiguos cultos religiosos en el estado de Nuevo León*,<sup>14</sup> *Monografías de la villa de San Pedro de Iturbide* Volumen I, II, III y IV,<sup>15</sup> *La Evangelización del noreste (coautor)*,<sup>16</sup> *Iturbide, Nuevo León. Apuntes monográficos del municipio de San Pedro de Iturbide*,<sup>17</sup> los cuadernos: *Cartas pastorales y circulares. Siglo XVIII*,<sup>18</sup> *Consolidación de la Villa de Linares; Don Pablo Salce y de Ramírez*,<sup>19</sup> *Historia de la Parroquia de Linares; Para una historia diocesana (sobre la Diócesis de Linares)*,<sup>20</sup> *El documento de Lozada, 1728*<sup>21</sup> y *Colegios y capellanías en el Nuevo Reino de León*.<sup>22</sup>

También escribió textos pastorales, teológicos, cuentos y poemas. Gracias al reciente rescate de su biblioteca y archivo, se han encontrado numerosos documentos inéditos y actualizaciones de sus investigaciones, entre ellos se encuentra su tesis de posgrado titulada *El teísmo en tres mitos*

*nahuas*. Su acervo ha sido donado a la Universidad Autónoma de Nuevo León y próximamente estará disponible para el público.

Pedro Gómez Danés fue un formador de muchas generaciones de profesionales de la filosofía; actualmente algunos de ellos trabajan en la edición de sus obras, con un sentimiento de gratitud hacia el maestro que siempre los motivó a «pensar por sí mismos».

## Notas

1. Gómez, P.: *Relación de Existencia*, p. 1.
2. *Ib.*, p. 4.
3. Cisneros, J.: *A Pedro Gómez Danés*.
4. Gómez Danés [Archivo de video], recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=7angsmSk4ww>
5. Editado en 2002 por la Facultad de Derecho y Criminología de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
6. Editado en 2015 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
7. Editado en 2000 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
8. Editado en 2001 por el autor.
9. Gómez, P.: *San Cristóbal de Gualahuises. Haciendas, ranchos y encomiendas, siglo XVIII*, p. 106.
10. Morado, C.: *La historia como absolución. Los textos históricos de Gómez Danés*, p. 3
11. Editado en 1990 por Archivo General del Estado de Nuevo León.
12. Editado en 1995 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.
13. Editado en 1996 por Archivo General del Estado de Nuevo León.
14. Editado en 1996 por Presidencia municipal de San Pedro Garza García, Nuevo León.
15. Editado en 1999 y 2000 por el autor. Cuatro volúmenes.
16. Editado en 2001 por Grafo Print Editores, S. A.
17. Editado en 2003 por H. Congreso del Estado. Comité de Archivo y Biblioteca.
18. Editado en 2014 por el autor.
19. Editado en 2014 por el autor.
20. Editado en 2012 por el autor.
21. En revista *Roel* 2007, editada por la Sociedad Nuevoleonesa de Historia, Geografía y Estadística A. C.
22. En revista *Roel* 2008, editada por la Sociedad Nuevoleonesa de Historia, Geografía y Estadística A. C.

## Referencias

- Cisneros Arellano, José Luis: *A Pedro Gómez Danés*, texto leído por el autor en el Homenaje a Pedro Gómez Danés, convocado por la Diócesis de Linares, Nuevo León, Museo de Linares, 22 de abril de 2016
- Gómez Danés, Pedro: *San Cristóbal de Gualahuises. Haciendas, ranchos y encomiendas, siglo XVIII*, Monterrey, Archivo General del Estado de Nuevo León, 1990
- Gómez Danés, Pedro: *Relación de existencia*, Iturbide, Edición del autor, 2010

Gómez Danés, P. [Rolando Picos Bovio], Gomez Danés1 [Archivo de video], recuperado de:  
<https://www.youtube.com/watch?v=7angsmSk4ww> (2018, diciembre, 29)

Morado Macías, César: *La historia como absolución. Los textos históricos de Gómez Danés*, texto leído por el autor en el Homenaje a Pedro Gómez Danés, convocado por la Diócesis de Linares, Nuevo León, Museo de Linares, 22 de abril de 2016



φ

**Reseñas**



## **Al-Kindi y el entendimiento**

Antonio Núñez Martínez,

*El neoplatonismo en los textos psicológicos de Al-Kindi,*

Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas,

173 páginas, 2017

---

Frida Carina Bonilla Casillas

Fridalee18@gmail.com

Unidad Académica de Filosofía

Universidad Autónoma de Zacatecas

*El neoplatonismo en los textos psicológicos de Al-Kindi* es una obra que nos lleva de la mano por un recorrido histórico y filosófico que va desde los inicios de la filosofía árabe (*falsafa*), hasta su periodo clásico, cuyo objetivo es hacer una descripción breve pero precisa del contexto dentro el cual surge el tema central que Antonio Núñez plantea en su libro: la noción y descripción del entendimiento y su relación con el alma humana en Al-Kindi.

El desarrollo y florecimiento de la filosofía árabe no surgen de manera gratuita. Este nuevo modo de abordar cuestiones políticas, éticas, teológicas e incluso científicas se da gracias a la influencia del pensamiento griego, en específico, de comentaristas aristotélicos y neoplatónicos que llegan por medio de traducciones del griego al árabe pasando por el siríaco, y a la naturaleza misma del Islam, que no solo rige la actividad religiosa de la comunidad, sino todos los aspectos de esta. Es por ello que la reflexión de temas como los atributos de Dios, o la sucesión del poder en manos de la figura del profeta, ya se encontraba en el mundo árabe antes de la llegada de la filosofía griega. Sin embargo, es gracias a la introducción de este modelo de pensamiento que se da un nuevo movimiento intelectual llamado *falsafa*.

La filosofía de Al-Kindi se construye en este contexto. A lo largo de su libro, Núñez expone las ideas centrales del filósofo respecto del entendimiento, su cuádruple división, la distinción que hace entre formas materiales e inmateriales y su papel dentro del proceso epistemológico, la revelación y la profecía, así como la importancia que tuvieron las obras árabes en el mundo occidental a partir de los siglos XII y XIII a.C. A la par,

hace una constante comparación entre dichos planteamientos y los que el autor propone que podrían ser sus fuentes de inspiración directas, o indirectas, como el *De anima* aristotélico, en el que encontramos la distinción entre el entendimiento activo y el pasivo, o la triple división del entendimiento que hace Alejandro de Afrodisias en uno de sus comentarios.

El desarrollo de la psicología aristotélica se debe en gran medida al trabajo de los filósofos árabes. La división de los cuatro tipos de entendimiento (el agente, el pasivo, el que permanece en el alma como conocimiento, a lo que podríamos llamar memoria, y el que se actualiza cuando estos inteligibles se llevan al hábito) abre una serie de interrogantes, como cuál es la naturaleza del entendimiento agente, la relación que guarda con el entendimiento pasivo, o con los inteligibles, y qué tanto se puede identificar con ellos.

Podemos encontrar en Al-Kindi una serie de elementos que más tarde serán de suma relevancia en la filosofía de la mente, razón por la cual el presente trabajo es interesante e ilustrativo respecto de un momento en la filosofía y de un filósofo a los que no siempre se les ha prestado mucha atención. No obstante, la reducción de Al-Kindi a esta disciplina sería un error, pues en su contenido convergen aspectos tanto psicológicos como metafísicos, característica fundamental que toma como herencia de la tradición árabe, y del orden jerárquico de Plotino en el que el alma humana es consecuencia de una serie de emanaciones anteriores, y cuyo principio es la unidad.

Se trata de un libro con una narrativa clara y agradable que tiene la capacidad de provocar en el lector una serie de reflexiones sobre cuáles son las implicaciones psicológicas, epistemológicas y metafísicas en Al-Kindi conforme se avanza en la lectura, así como de despertar un interés por el marco histórico en el que se presenta.

## Por un populismo de izquierda

Chantal Mouffe, *For a left populism*,  
Londres, Verso, 51 páginas, 2018

---

Cicerón Muro Cabral  
cicemuro@yahoo.com.mx  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Guadalajara

Chantal Mouffe es una teórica que piensa en la coyuntura política. *For a left populism* es un libro que plantea herramientas teóricas para hacer frente a los avances de partidos de extrema derecha en el mundo. Es una obra que se mueve entre la teoría y la práctica militante para entender la coyuntura política actual en varios países de Europa y América Latina. Por el lado teórico, Mouffe argumenta a través de los conceptos de «populismo», «antagonismo» y «hegemonía». Por el lado práctico o militante es un libro cuya tesis consiste en que frente a la crisis de la hegemonía neoliberal y los avances de los populismos de derechas, los partidos de izquierda deben construir populismos de izquierdas, pues solo así se podrán recuperar y profundizar los valores de igualdad y soberanía popular en nuestros sistemas democráticos.

Este pequeño libro tiene tres virtudes. La primera es que sirve para la comprensión conceptual del «populismo», un concepto que suele tener una connotación negativa en la opinión pública. La segunda es que nos ayuda a entender la coyuntura política actual en el mundo, sus raíces y características, y plantea una solución para hacerle frente. Los enfoques de la obra provienen de las propuestas teóricas de Mouffe y Ernesto Laclau. Desde la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985) Mouffe y Laclau continuaron desarrollando sus propuestas *posmarxistas* y *posestructuralistas*. Las ideas de obras fundamentales como *La razón populista* (2005) de Laclau y *En torno a lo político* (2005) de Mouffe están contenidas en este libro. Por lo que, la tercera virtud de *For a left populism* es que sirve para adentrarse en el pensamiento de ambos autores.

El supuesto filosófico del libro se centra en que las relaciones sociales y los agentes que comprenden no se encuentran determinados por alguna estructura *a priori*. No existen leyes trascendentes que determinen la estructura de la sociedad, ni los agentes sociales poseen una identidad esencial. Mouffe rechaza las posturas marxistas que afirman que leyes económicas determinan la sociedad y que todo agente pertenece a una clase social por su lugar en las relaciones de producción. La sociedad está conformada por distintas relaciones de poder. Dentro de las relaciones de poder se construyen las *identidades colectivas* con base en la forma *nosotros / ellos*. Las identidades son formadas por distintos *discursos* que luchan por fijar su significado o sentido, por volverse hegemónicos. Por ejemplo, la identidad de la mujer se construyó dentro de la relación hombre / mujer. Los discursos feministas buscan subvertir esa relación a una más igualitaria construyendo nuevas identidades de mujer y hombre. Lo mismo sucede con la identidad política del pueblo.

El populismo es una estrategia discursiva de construcción de la frontera política entre el «pueblo» y la «oligarquía». La construcción discursiva del pueblo se realiza por medio de la articulación de distintos valores, afectos y elementos sociales. El populismo de derechas suele ser la articulación de elementos nacionalistas (xenófobos), valores tradicionalistas y valores liberales (en lo económico). La construcción de la oligarquía se realiza mediante el conjunto de partidos y actores políticos tradicionales. Pensar, por ejemplo, en la estrategia populista de Donald Trump. El populismo de izquierda suele ser la articulación de demandas igualitarias de movimientos feministas, antirracistas, nacionalistas (no xenófobos), socialistas y la inclusión de demandas ecologistas. La oligarquía es el conjunto de actores políticos tradicionales y elites financieras, las «élites» o el «establishment». Mouffe presenta como ejemplos de este tipo de populismo al partido político español *Podemos*, el *Partido Laborista Inglés* bajo el liderazgo de Jeremy Corbyn, entre otros. Al no existir a priori una estructura que determine las identidades colectivas, su creación es resultado de un continuo proceso de articulación. En cada caso la articulación es distinta, en cada caso la construcción del pueblo difiere.

El populismo puede surgir en situaciones de crisis orgánicas de la hegemonía establecida. Mouffe señala que después de la crisis económica mundial en el 2008 surgió *el momento populista* en varias de las democracias europeas y americanas. El conjunto de demandas insatisfechas de la población permitió que se construyera a partir de ellas la frontera política entre

el pueblo y la oligarquía. La falta de credibilidad de los partidos tradicionales también provocó que gran parte del electorado votara a las formaciones populistas. Una de las tesis de Mouffe es que los partidos de «centro derecha» y «centro izquierda» son incapaces de inducir a que la población se identifique con ellos. Las posiciones de centro se vuelven indistinguibles para la población porque justamente carecen de una identidad que les distinga. Otro factor es que son partidos que tienden más al consenso que al disenso. Las formaciones populistas, por el contrario, comprenden que la política tiene que ver con el papel de los afectos y las emociones para la identificación de la población con sus proyectos.

En conclusión, no se hace frente a la crisis de la hegemonía neoliberal y al avance de las formaciones populistas de derechas con proyectos políticos que tienden al centro y al consenso, sino con formaciones populistas de izquierdas que sean capaces que la población se identifique con ellos. La conclusión de *For a left populism* es que solo así puede construirse un pueblo que transforme la democracia defendiendo los derechos humanos en un sentido más igualitario y justo.



## Requisitos metodológicos para colaboradores

### Artículos

1. Los artículos pueden ser presentados de forma individual o colectiva (máximo dos coautores).

2. La redacción debe estar presidida por criterios estilísticos de orden y claridad expositiva, tales como la exactitud en las declaraciones fácticas o interpretativas de los particulares sistemas filosóficos empleados, el uso adecuado de citas, la declaración clara y convincente de argumentos y justificación de creencias razonables, entre otros. Cada artículo debe contener originalidad justificada por un enfoque plausible, razonable o importante, y mostrar una penetración filosófica en el punto de vista desde el que se aborde la cuestión.

3. El uso de términos filosóficos debe ser consistente a lo largo de cada trabajo, aclarándose todo cambio de uso y refiriendo, de ser posible, al autor de quien se toma, así como su vocablo original, tanto en idioma como en escritura —términos como telos (τέλος) o ser ahí (*Dasein*) deben ser expuestos de esta forma al menos en una nota al pie de página, donde aparezcan por primera vez—. El mismo rigor aplica para los términos propios de otras disciplinas.

4. Cada artículo debe tener una extensión máxima de quince páginas escritas, a un espacio y medio, incluyendo notas a pie de página, conclusiones y bibliografía (la bibliografía citada al final del artículo aportará las referencias completas que se dejaron enunciadas en las notas). La letra para el texto será Arial de doce puntos, y Times New Roman de once puntos para las notas a pie página.

5. El escrito presentado debe ser original y no haberse publicado o estar en trámite de ser aprobado en otra revista académica. Se entiende que el autor, una vez se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de la revista anuario *Agón*, pero conserva el derecho de manifestar su deseo de no ser publicitado o publicado en otras publicaciones o enlaces en los que la revista quiera difundir su artículo.

6. Las citas de libros, capítulos de libros, artículos, colecciones, compilaciones, obras antiguas, etcétera, se enunciarán a pie de página respetando estrictamente las citas canónicas de los autores como se muestra en los siguientes ejemplos:

Ejemplo 1: Para citar a Platón: *Banquete*, 202e–203a

Ejemplo 2: Para citar a Aristóteles: *Ética Nicomaquea* 1094a5–1095b10

Ejemplo 3: Para citar a Kant: Kant: *Crítica de la razón pura*, A 702–B 730

Las referencias que se hagan de un autor con cita canónica deben colocarse al final del ensayo en la bibliografía completa de la siguiente forma: autor: *obra*, traducción, lugar, editorial y año de la edición.

Ejemplo: Platón: *Menéxeno*, (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Olivieri, J. I. Calvo), Madrid, Gredos, 2002.

En caso de que el autor no posea cita canónica deberá citarse en el cuerpo del escrito de la siguiente manera: inicial del nombre del autor y apellido: *título de la obra*, número de página.

Ejemplo: Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, p. 69.

Si se cita por segunda vez la misma obra y autor, se colocará «*Ib.*» cambiando solo el número de página. Ejemplo: *Ib.*, p. 70.

Si se cita por tercera vez la misma obra y así otras tantas en forma continua: *Ib.*, p. 79.

Cuando el autor y la obra es única y se cita más de una vez, desde la segunda ocasión que se cite debe hacerse así: Taylor, C.: *op. cit.*, p. 28.

La bibliografía electrónica puede citarse de la siguiente manera:

Isaac Jeffrey C.: *Beyond the three faces of power: A realist politics*: <https://www.colorado.edu/philosophy/people/michael-huemer> (última consulta: 28/5/2019).

Al final del ensayo se establecerá una sección para la bibliografía utilizada en la elaboración del artículo; se enunciará en orden alfabético por apellido (o de obra según sea el caso) de acuerdo a los siguientes modelos:

Heidegger, Martin: *Caminos del Bosque* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza editorial, 2010

Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral* (introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza editorial, 1997

Platón: *Menéxeno* (traducción introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Olivieri, J. I. Calvo), Madrid, editorial Gredos, 1983

Singer, Peter: *Liberación animal* (introducción, traducción y notas de Paula Casal), Madrid, editorial Trotta, 1999

7. No se admitirán abreviaturas de obras, siglas o índices que no contengan sus significados. Así, por ejemplo, deberá escribirse de forma completa *Crítica de la Razón Práctica*, y no CRPr.

8. En un archivo Word independiente, se aportará un currículum resumido del autor del artículo, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones en letra Arial, doce puntos, interlineado de espacio y medio). Si son dos autores se aportará

cada curriculum en archivos separados. Si el autor no cuenta con ninguna adscripción académica debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones.

10. La recepción de los trabajos tendrá lugar a través del correo electrónico [ergonfilosofia@gmail.com](mailto:ergonfilosofia@gmail.com) de forma improrrogable hasta el 22 de noviembre de 2019. A partir de esa fecha, los artículos serán entregados a nuestro Consejo Dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.

## Reseñas

1. Únicamente se admitirán reseñas de obras filosóficas, sin restricciones respecto de su adscripción a una escuela, sistema, tradición o periodización (ej. existencialismo, estructuralismo, etc.), siempre y cuando justifiquen su existencia de acuerdo a la pertinencia o importancia de la obra a tratar.

2. Las reseñas deben ser presentadas de manera individual y no estar publicadas parcial ni totalmente o en trámite de aceptación en ninguna otra publicación, indexada o no. Se entiende que el autor, una vez se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de la revista anuario *Agón*, sin más requerimientos o manifestaciones expresas, conservando el derecho a manifestar su interés de no ser difundido por otros medios públicos relacionados con la revista.

3. Cada reseña deberá enviarse en un archivo de Word con letra Arial a doce puntos e interlineado de uno y medio, y tener una extensión máxima de tres cuartillas o mil cien palabras, incluyendo el nombre completo del autor, correo electrónico y universidad de procedencia, así como la referencia completa de la obra que se reseña.

4. Al igual que para los artículos, la redacción de las reseñas debe estar presidida por criterios estilísticos de orden y claridad expositiva, como la exactitud en las declaraciones fácticas o interpretativas de los particulares sistemas filosóficos empleados en la obra reseñada. No se aceptarán comparaciones injustificadas con sistemas filosóficos no implícitos en esta o la introducción de conceptos filosóficos ajenos.

5. Los puntos centrales de la obra deben ser fácilmente identificables dentro de la reseña, a no ser que se señale argumentativamente que estos son ambiguos o contradictorios.

6. La referencia de la obra debe tener la siguiente forma: autor, obra, traducción, lugar, editorial y año de la edición.

Ejemplo: Platón: *Menéxeno* (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Olivieri, J. I. Calvo), Madrid, Gredos, 2002.

7. Cualquier mención o transcripción directa que se haga de la obra debe justificar su existencia y extensión de acuerdo con la redacción de la reseña y citarse de manera estrictamente canónica, tal como se exige en la convocatoria para artículos. Este punto será evaluado por los Consejos Editorial y Dictaminador de *Agón*.

8. En un archivo Word independiente, se aportará un currículum resumido del autor del artículo, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones, Arial doce puntos, un

espacio y medio). Si el autor no cuenta con ninguna adscripción académica debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones, ni tampoco se devolverán los mismos para posibles correcciones una vez recibidos.

10. La recepción de los trabajos tendrá lugar a través del correo electrónico [ergonfilosofia@gmail.com](mailto:ergonfilosofia@gmail.com) de forma improrrogable hasta el viernes 22 de noviembre de 2019. A partir de esa fecha, las reseñas serán entregadas a nuestro Consejo Dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.

## Semblanzas y legados

1. Únicamente se admitirán propuestas dedicadas a un filósofo, autor, o profesor de filosofía ya fallecido, cuya influencia en la formación de la tradición filosófica regional, nacional o internacional, sea considerada relevante para una determinada comunidad o el impacto de su obra merezca su reivindicación y distinción por parte del medio intelectual y académico.

2. Estos trabajos deben ser presentados de manera individual y no estar publicados parcial ni totalmente o en trámite de aceptación en ninguna otra publicación, indexada o no. Se entiende que el autor, una vez se aprueba la publicación de su colaboración, cede los derechos de autor en favor de la revista anuario *Agón*, sin más requerimientos o manifestaciones expresas, salvo la de conservar el derecho a manifestar su deseo de no ser difundido su escrito en otros medios relacionados con la revista.

3. Cada reseña deberá enviarse en un archivo de Word con letra Arial a doce puntos e interlineado de uno y medio, y tener una extensión máxima de cinco cuartillas, incluyendo el nombre completo del autor, correo electrónico e institución de procedencia, así como la referencia completa de las obras mencionadas.

4. Al igual que para los artículos y las reseñas, la redacción de las semblanzas debe estar presidida por criterios estilísticos de orden y claridad expositiva, como la exactitud en las declaraciones fácticas o interpretativas de los particulares sistemas filosóficos empleados a lo largo del escrito. No se aceptarán comparaciones injustificadas con sistemas filosóficos no implícitos en este o la introducción de conceptos filosóficos ajenos.

5. Los puntos centrales de la vida y obra del autor que se recuerda deben ser fácilmente identificables dentro del trabajo, a no ser que se señale argumentativamente que estos son ambiguos o contradictorios. En caso de ser así, debe justificarse la importancia de su mención a lo largo de la semblanza.

6. La referencia de las obras citadas debe tener la siguiente forma: autor: obra, traducción, lugar, editorial y año de la edición.

Ejemplo: Platón: *Menéxeno*, (traducción, introducción y notas de I. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. I. Olivieri, J. I. Calvo), Madrid, Gredos, 2002.

7. Cualquier mención o transcripción directa que se haga de la obra debe justificar su existencia y extensión de acuerdo a la redacción de la semblanza y citarse de manera estrictamente canónica, tal como se exige en la convocatoria para artículos. Este punto será evaluado por los Consejos Editorial y Dictaminador de *Agón*.

8. En un archivo Word independiente, se aportará un currículum resumido del autor del artículo, indicando adscripción académica u ocupación actual y correo electrónico (máximo doce renglones, Arial doce puntos, un espacio y medio). Si el autor no cuenta con ninguna adscripción académica debe señalarlo en este apartado.

9. No se admitirán reenvíos de los trabajos haciendo aclaraciones, complementaciones u omisiones, ni tampoco se devolverán los mismos para posibles correcciones una vez recibidos.

10. La recepción de los trabajos tendrá lugar a través del correo electrónico [ergonfilosofia@gmail.com](mailto:ergonfilosofia@gmail.com) de forma improrrogable hasta el viernes 22 de noviembre de 2019. A partir de esa fecha, las semblanzas serán entregadas a nuestro Consejo Dictaminador, conformado por los emisores de esta convocatoria. Se notificarán por este medio los trabajos aceptados, devueltos para corrección o rechazados.





# ¿Por qué?

La contemplación como esencia del arte  
en las estéticas de Schopenhauer y Plotino  
JONATHAN AMADOR ORDAZ

Debajo de la máscara, el vacío.  
Kierkegaard o la ironía como categoría estética  
RAQUEL MERCADO SALAS

Un encuentro con el ser en perspectiva iberoamericana.  
La independencia pendiente de la palabra  
CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

Aproximación a la distancia.  
Dos ejemplos: Heidegger y Agamben  
CARLOS ZAPATA CERDA

La Contrarreforma  
BENEDETTO CROCE

La Historia y el anacronismo.  
La representación anacrónica del pasado  
FEDERICO JAVIER ASSIS GONZÁLEZ

La ceremonia de las *nagas*  
OLIVIA CATTEDRA

*Satyagraha*, una pedagogía social  
MARÍA GUADALUPE BÁEZ ENRÍQUEZ

Semblanzas y legados  
José Minero Roque: La congruencia entre filosofía y política  
FEDERICO PRIAPO CHEW ARAIZA

Pensar por uno mismo. El legado de Pedro Gómez Danés  
MARÍA DE LOURDES IBARRA CERDA

Reseñas  
Al-Kindi y el entendimiento  
Antonio Núñez Martínez: *El neoplatonismo  
en los textos psicológicos de Al-Kindi*  
FRIDA CARINA BONILLA CASILLAS

Por un populismo de izquierda  
Chantal Mouffe: *For a Left Populism*  
CICERÓN MURO CABRAL